
37
28 D
15

ILLUSTRISSIMI ET REVERENDISSIMI DOMINI

D. F. JOSEPH-MARIÆ PERRIMEZZI

EX ORDINE MINIMORUM

S. FRANCISCI DE PAULA

S. CONGREGATIONIS INDICIS IN URBE CONSULTORIS,

S. Romanæ & universalis Inquisitionis Qualificatoris, SS. Domini nostri Prælati Domestici, & Pontificio Solio Episcopi Assistentis, Sanctæ Oppidensis Ecclesiæ Episcopi,

IN SACRAM DE DEO SCIENTIAM

DISSERTATIONES SELECTÆ HISTORICÆ, DOGMATICÆ, SCHOLASTICÆ.

PARS PRIMA.

AD SANCTISSIMUM PATREM,

ET DOMINUM NOSTRUM

CLEMENTEM XII.

PONT. OPT. MAX.



NEAPOLI MDCCXXX.

Ex Typographia Januarii Mutio Hæredis Michaelis Aloysii.

Superiorum Permissu.

AD SANCTISSIMUM PATREM
ET DOMINUM NOSTRUM

CLEMENTEM XII.

PONT. OPT. MAX.

AUCTOR

UOD hactenus longis votis exſpectavimus, & identidem a Deo, ſummo bonorum datore, ardentibus, ut prolixis, precibus, expetivimus, id omne in Te uno, BEATISSIME CLEMENS, felici quidem chriſtianæ rei auſpicio, & communi proborum Hominum gaudio, proximis fauſtiſque diebus, accepiſſe, gratulamur. Et tantum abeſt, ut longa menſium dilatio lætitiæ noſtræ inferat detrimentum, quod

potius, quum exſpectatio deſiderium reddiderit ardentius, & eventus deſiderium omni ex parte compleverit, collatum bonum eo reputamus completius, quo longius depopoſcimus; atque illo etiam fruimur ſuavius, quo avidius concupivimus. At, quum in Te uno nos illud recepiſſe Deus Optimus Maximus divinæ ſuæ Providentiæ conſilio diſpoſuerit, gaudiis noſtris prope in immenſum promovendis æque collimant, & quod optatum Pontificem, diu conquiſitum, habuerimus, & quod habuerimus in Te, ad quem virtutum omnium decora conſpirant, & Bonorum omnium vota dirigebantur.

Quæ fuerit ob tantæ rei, de repente quidem, & omnino inopinatam promulgationem, Catholicorum omnium exultatio, id clarius ex Te ipſo percipies, quam ipſe poſſim luculentius atque vividius, explicare. Etenim, quum cuique per longa temporum intervalla perſpecta fuerit illa tua morum ſuavitas, affectuum conſtantia, vitæ innocentia, judicii probitas, literarum denique, non ſuperficiaria, ſed intima & penitior, cognitio; omnes, nemine excepto, confidunt, Te Pontifice, & Principem nos habituros, qui corpora ad naturalis felicitatis menſuram conſequendam, juxta politici regiminis regulas, diſponat, & Paſtorem, qui animas ad ſupernæ beatitatis normam, per ſacri imperii canones, manuducat. Hoc profecto in Summo Sacerdote cuncti ſummis laudibus extollunt, ſi conſequantur; & conjunctis votis expoſcunt, dum exſpectant; quia ſcilicet hoc uno, & Principatus jura explentur, & Pontificatus munera comprehenduntur.

Hoc idem obtinuiſſe jam in Te ipſo, PONTIFEX SANCTISSIME, abſque hæſitatione credimus, immo potius ſcimus; quia ſuadent non ſolum, ſed ad oculum quoque demonſtrant, & natalium claritas,

tas, quibus ad commune bonum nascens in primordiis vitæ fulsisti ; & Patriæ indoles , ad docendum facta ; & domus opulentia , qua ut nullius indiges, ita & plurium consulis indigentiæ ; & munerum denique , quibus omni laude functus , omnium commendationem, immo admirationem , feliciter obtinuisti.

Si sanguinis decora percurram, antiquissimam in Etruria Gentem tuam, æque ac nobilissimam , inveniet quicunque serio observare voluerit, & Viros in bello fortissimos, & in pace prudentes, & in vitæ sanctitate præclaros . Et quem latent in Florentina Republica Corsini Heroes, quibus illa stetit in maximis rerum discriminibus jactata, sive eam consilio, sive fortitudine, adjuvaverint ? Armorum Duces hinc eam strenue contra hostes exsteros defendebant, Senatus Præsides inde inter cives prudentissime regebant ; eo quidem perennitatis omine, atque etiam eventu , ut illorum maxime ope libertatem, qua nihil habebat pretiosius , nihilque dulcius , sartam tectam longo tempore conservaret.

Patriæ postmodum prærogativas recensens, neminem esse judico, quem lateant strenui milites, homines consultissimi , literarum quaruncunque cultores, Pontifices sancti, Viri Principes, a quibus Urbes, plusquam a solo, ab aere, a mæniis , ab ædificiis, decorantur. Et ut cæteros omittam, summos Ecclesiæ Hierarchas commemoro , qui in supremo solio tuo sederunt, & a tua etiam florentissima Patria prodierunt , humana & divina jura supra omnem laudem moderantes . Ex regali Medicæorum stirpe quatuor recolimus , ex Aldobrandinis unum, ex Barberinis alterum, qui non longe a temporibus nostris christianam Rempublicam ea sanctitatis, prudentiæ, ac doctrinæ fama rexerunt, ut Posteris relique-

liquerint optimi regiminis exemplum, & Antecessorum gloriam omni ex parte exæquaverint.

Domus vero tuæ ea est opulentia, ut Ecclesia a Te possit fulcimentum exigere, non autem Tu habeas suppetias ab illa emendicare. Sciunt omnes, qui Te norunt, PATER BEATISSIME, qua largitate, qua munificentia, complexus fueris, & illos, quos domi excipiebas, & illos quoque, quibus in Urbe amplissima & indeficienti charitate succurrebas. Quæ ut perficeres, non Ecclesiæ subsidia, sed rei familiaris copia, inexhaustum Tibi censum subministrabat, quo potuisses animo tuo vere regio impar non esse.

Munera denique, quæ obiisti, & pari probitatis ac sapientiæ laude obiisti; ea sunt, quæ in viventium hominum memoria versantur, sive fidem erga Principem spectent, sive justitiam erga Populos, sive moderationem erga Te ipsum; quibus ad admirationem Tui omnium mentes, & ad Tui amorem corda omnium, rapuisti. Quis Te unquam vidit in jus dicendo, vel partium studiis addictum, vel propriæ cupiditati consulentem, vel sacrarum Legum integritatem ad Amicorum commoda detorquentem? Quis Te ullo tempore convenit, & non invenit aut cum doctis hominibus, aut cum doctorum hominum voluminibus, conversantem? Quis Te denique alloquutus aliquando fuit, & ab ore tuo vel sapientiæ, vel scientiæ, oracula non reportavit?

Hinc in sententiis, quas promulgabas, incorrupta justitia; in controversiis, quas componebas, summa æquitas; a Dissidentibus, vel ab eorum Patronis, quos audire usque ad nauseam consuevisti, inimitabilis alienatio. Apostolici vero Aerarii, cui, Præfecti munus agens, non per paucos annos præfuisti, ea solertia, eaque munditie, indemnitati consulere conatus

natus

natus es, ut nec Civibus onera imponere, nec a Populis insueta extorquere, ad illius levamentum, opus esset. Quamobrem CLEMENS XI., immortalis memoriæ Pontifex, summus hominum æstimator, ac justissimus remunerator benefactorum, sacra purpura Te exornare, in prima sua promotione, non minus ad tuorum meritorum præmium, quam ad suæ justitiæ laudem, æquissimum judicavit.

Amplissimam tandem dignitatem assequutus, ea meritorum incrementa in illa sustinenda cumulare contendisti, ut Majoribus tuis, eadem dignitate ornatis, quoquo versus æquiparari mereréris. Omnibus fere Congregationibus addictus, ut illarum frequentiam nunquam fastidire visus es, ita & in omnibus vota tua eo maturitatis ac sapientiæ judicio proponere consuevisti, ut Collegarum cætera ad tuum accedere non erubescerent. Signaturæ, ut ajunt, Justitiæ Præfecturam gerens, altissimum Tribunal & præsentia, & providentia, & oraculis tuis, omni ex parte decorare, inter alia ornamenta, quibus cuique gentium admirationi eras, eidenque undequaque consulere, contendebas. Innumeras pene protectiones exercens, cuilibet ex illis, non solum voce, & opere, sed etiam ære proprio, prospicere, sic antiquius habuisti, ut & sacri Ordines, & Urbis Ecclesiæ, ad tuum amantissimum confugere patrocinium, contenderent.

Hæc quidem omnia visa sunt, iter Tibi parare PONTIFEX SANCTISSIME, ad supremum Apostolatus fastigium, ad quod votis omnium Electorum feliciter ascendisti. Non enim dubitare fas erat, Cardinalem, tot tantisque virtutibus ornatum, futurum fore Pontificem, qui Christianorum omnium desiderio & expectationi responderet. Immo piaculum quilibet reputans electioni tuæ contradicere, partium stu-

studiis, si quæ fuissent, undequaque sepositis, in Te unum omnes convenire visi sunt; tanquam in illum, quem Deus Ecclesiæ suæ clavo proponere, non ambiguis quidem indiciis, videbatur. Unde electionem tuam Principes terræ gratissimam habuerunt, Ecclesiæ Proceres acceptissimam, omnes denique Ordines hominum, tanquam a Deo factam, elatis manibus, aperto ore, & corde diffuso, benedicere & exaltare, usquequaque conspiciuntur.

Et rite omnino, quum omnes altissimam spem foveant, Te, qui minora munera laudabiliter gessisti, qui majora supra commendationem explevisti, maximam quoque dignitatem pro sui merito impleturum. Sane fatentur omnes, solum Cardinalem Laurentium Corsinum, qui dissidentes conciliavit animos, qui errantia suffragia congregavit, qui discrepantia consilia composuit, futurum esse illum, qui omnibus erit acceptus, quique omnibus recte imperabit, quia non ex una aut altera gente, non ex hoc vel alio Ordine, non ex illo aut isto sanguine, sed electus fuit ex omnibus. Et quemadmodum omnes, etsi terra marique dissiti; genere, humore, affectu, dissimiles; Patria, Principe, Benefactore, Diversi; in Te convenerunt, ut una voce, unoque voto, in supremum Ecclesiæ Pastorem eligerent: Ita & Tu, felicitati omnium & singulorum providens, neminem facies, vel a Te tristem discedere, vel Tui non confidentem se ostendere, vel non sui voti compotem se divulgare.

Inter spes hasce, dignare, BEATISSIME CLEMENS, ut spes quoque nostra effulgeat; & quanvis in caliginoso loco posita, coram Te tamen, radiis tuis rediviva, clarescat. Dissertationes hæ nostræ, quas in sacram de Deo scientiam, sive pro historia, sive pro dogmate, sive pro re quoque scholastica,

ſtica; paravimus; & quæ modo publicam aſpiciunt lucem, ſub tui nominis umbra; nullam ſibi promittere audent claritatem, ſi Tu eas patrocinio tuo, quo nihil clarius, nihil ſplendidius, honeſtare dedignaberis. Si enim ſemel univerſalis Eccleſiæ Magiſter doctrinam, quam continent, non improbabit; Si Paſtorum omnium Princeps Minimi inter Paſtores curas non reſpuet; Si Chriſtianorum Pater, & catholici Orbis Hierarcha, munuſculum hoc, in exaltationis ſuæ anathema, accipiet: Omnes profecto credent, labores noſtros, quos Eccleſiæ dedicavimus, eidem Eccleſiæ, non in noxam, nec in dedecus, ſed in fulcimentum ſaltem, atque munimen fore ceſſuros.

Rem Theologicam non ſolum a primis ætatis tuæ annis Te feliciter tractaſſe, verum quoque poſteriori ævo in eadem fuiſſe conſultiſſimum, omnes, qui Te norunt, profecto habent exploratiſſimum. Et quid indicant melioris notæ Theologi, quibuſcum converſari ſemper in deliciis habuiſti, & quorum ſortem adeo protegere viſus es, ut non deſtiteris, niſi eos juſto præmio videres redimitos? Quid Theologicæ Academiæ, quibus Roma ornatur ſimul, ac eruditur; unde Scholarum præjudicia deponuntur ab animis illorum, qui candidam facultatem in triviis quoque dehoneſtare conſueverant; quarum nihilominus adeo fortiter tutelam ſuſcepiſti, ut & illas, & qui eas frequentabant, nunquam patrocinari deſieris? Quid ſacræ Congregationes, & Indicis librorum ab Eccleſia prohibitorum, & ſanctæ ac univerſalis Romanæ Inquiſitionis contra hæreticam pravitatem; quarum intereſt, in theologicis præcipue rebus, falſum a vero ſecernere, hocque aſſerere, & illud omnino damnare; & in quibus unus ex conſcriptis Patribus, nemini quidem ſecundus, per annos plurimos conſediſti?

Hæc ſane animum nobis dederunt, ut has theologicas Diſſertationes edituri; & tui nominis ornamento decorare, & tuæ doctrinæ præſidio fulcire, & tuæ auctoritatis imperio commendare, auderemus. Quod ſi eaſdem in benigniſſimam tutelam tuam ſuſcipere non dedignaberis, nec quid amplius nobis erit exſpectandum; quum in Te uno habeamus, & Patrem, & Principem, & Doctorem, qui nec munera aſpernari, nec labores deſpici, nec opera detractari, patietur. Perge ergo, SANCTISSIME PATER, humanitate illa tua, qua neminem ad Te accedentem reſpuiſti, juſtitia illa, qua nos ipſos aliquando contexiſti, amore denique illo, quo complecteris & Eccleſiæ & Scholarum homines, qui pro Eccleſia, & pro Scholis, indeſinenter deſudant. Sic enim fiet; ut & nos non pigeat ad ulteriora admovere manum, & alii quoque contendant politioribus lucubrationibus literarum Rempublicam illuſtrare. Quod ſane erit Pontificatus tui non exiguum ornamentum, uſque ad æternitatem, ad majorem tui regiminis gloriam, duraturum.

LE-

L E G E N T I B U S
P R O L O Q U I U M.



OST quinque ſupra quadraginta noſtrorum laborum libros, quos uſquemodo ſapientiæ veſtræ obtulimus corrigendos, en tandem prodeunt in lucem theologica volumina, in quorum emendatione veſtram quoque humanitatem ampliori ſtudio imploramus. Satis ſuperque nobis perſpecta eſt diutina illa patientia, qua abortiones, non fœtus paupercula mentis noſtræ, non ſemel in manus recipere, manibus quoque terere, & oculis perluſtrare, dignati eſtis. Quod nobis incitamento fuit, ut plura ſemper in dies meditantes, eadem ſemper, pari vobis placendi aviditate, publici juris faceremus.

Quum igitur non paucos ex libris hiſce evulgaverimus, qui vel hiſtoriam, vel oratoriam, vel aſceticam, vel variam quoque eruditionem, cum moderato quodam criticæ artis uſu, præſeferunt; nullum tamen edidimus, qui theologicam contineat facultatem, vel qui ad illam quomodolibet referatur. Quod ſane quibuſdam admirationi fuit; vel ex eo præſertim, quia in theologicis ſcholis fere omne tempus, quod in Religione *percurrimus, vel dicendo, vel docendo, terentes, pro iiſdem ſaltem debebamus, & majora, & ampliora volumina evulgare. Accedebat, quod a pluribus putabantur lucubrationes hujuſcemodi jam confectæ; tunc quidem temporis, quando in ſcholis a nobis dictata ab Auditoribus noſtris ſuſcipiebantur. Unde minoris erant nobis laboris, ſi excolenda tantum, non conficienda, ut aliæ, typis eaſdem voluiſſemus tradere, ſine ulteriori vel temporis, vel laboris, diſpendio.*

Et re vera ita eſſet, ſi nobis eodem prorſus tenore ſchedas noſtras, quas ad dictandum in ſcholis compoſuimus, in publicum evulgare, animus fuiſſet. At diverſam ſane faciem præſeferunt modo ab ea, quam tempore illo oſtendebant; quia tunc Scholaſticam ſolummodo profitentes doctrinam, dogma, vel hiſtoriam attingere dumtaxat, non profiteri, conabamur. Et quum tempus daretur ad docendum præfixum, ac determinatum, incongruum omnino videbatur, terere illud in iis, quæ ad inſtitutum noſtrum non pertinebant, & abſtinere ab illis, quorum ſumma, ut in aliis ſcholis in uſu eſt, nobis committebatur.

Modo autem, quia nec legibus tenemur ad hoc vel illo modo ſcribendum, nec temporis anguſtiis laboramus, ampliori poſſumus libertate uti, qua Diſſertationes noſtras, quo utiliori ducimus inſtituto, evulgemus. Igitur Scholaſticas Controverſias omittere non judicavimus opportunum, nec illas ex profeſſione tractare. Quia innumeri ferme ſunt libri, qui eaſdem ex inſtituto tractant; ad illos poſſumus Legentes *remittere, ſi ſatius velint de iiſdem percipere. Et quia fere omnes, qui Theologiam diſcunt, Scholaſticam exoptant; hinc defectivum viſum eſt futurum fuiſſe opus, ſi Scholaſticas Controverſias non contineret. Quæ de re principaliores inter illas agitare non omiſimus, brevi quidem calamo, at non ita, ut vel obſcuritatem, vel defectum, inducere videremur.*

Hiſtoriam vero ita pertractamus, ut Hæreſum, & Hæreticorum fere omnium, quos potuimus reperire, non ſuperficiariam, ſed exactam quoque, juxta moderatæ Criticæ leges, exhibeamus. Auctoribus utimur ad probanda, quæ aſſerimus, & antiquis, & recentibus; ſed illorum teſtimonia non tanti facimus, ut aliquando, ſi probabiliora ſuperſunt, eadem reſpuere formidemus. Sanctos Patres conamur pro viribus vindicare, vel ab erroribus, quos iiſdem impingere plerique judicant, ad Eruditorum famam captandam, conferre; vel ab aliorum interpretationibus, quibus catholicam veritatem cognoſcimus deturpari potius, quam propugnari. Facta denique candidiore quo poſſumus calamo narramus; ita quidem, ut nec Adverſantibus invidiam, nec nobis odium, conflemus.

Dogmata tandem exponimus, defendimus, probamus, & sacrarum literarum Oraculis, & Conciliorum, aliquando quoque Pontificum, definitionibus, & Sanctorum Patrum suffragiis, & antiquorum Philosophorum ut plurimum testimoniis, & rationum sive naturalium, quando res patitur, sive theologicarum momentis; at methodo utimur sæpe sæpius, qua Scholastici utuntur. Et hoc non male factum reputamus; tum quia justum est, ut in hoc cæteris Differentibus de iisdem rebus conformemur; tum etiam, quia elucidiores pertractationes evadunt, & argumenta strictiora consistunt; tum denique, quia hoc præstare non ad satietatem, sed ad sobrietatem conamur; & ita quidem, ut a verbis abstineamus, si sint superflua, & si sint non significantia, contemnamus.

Igitur, Legentes discretissimi, *ne credatis, nos vel ex illis esse, qui Scholasticam Theologiam ut omnino inutilem respuunt, immo uti perniciosam quoque blasphemant; nec ex illis, qui eandem ut solam & omnino necessariam proclamant, & tanquam ex tripode proponunt. Nec illis concedimus quod asserunt; Scholasticam ad nihil inservire: Nec istis quod dicunt; Scholasticam dumtaxat satis esse. Etenim deservit Theologo Scholastica ut Regula quadam, qua possit dogmata, sine errandi periculo, defendere, & errores, sine dogmatum præjudicio, detegere. Sine illa facillime errat qui vult de Divinis disputare; & cum illa non errat, aut difficillime errat. Loquendi modus, quo utitur, utilior est, quo pressior, ad convicendum pervicaces; verba, si obscura, fieri possunt clariora; si barbara, romana fiant; si non significantia, in significantia commutentur. At hoc non facit, ut debeat Regula illa despici, quam Scholastica proponit, & qua utiliorem in rebus credendis, & disputandis, non habemus.*

Nec per hoc tamen Scholastica sufficit; etenim si Regula est, ordinem opus est ut dicat ad rem, quæ regulatur. Res, quæ regulatur Dogmatica est: oportet ergo Scholasticam cum Dogmatica componere, qui Theologus, & quidem verus, non vero nomine tenus dumtaxat, esse vult. Certissime nec veteres Heterodoxos, nec recentes, purus Scholasticus confutabit, si iis tantummodo uti velit, quæ in Scholis vulgo traduntur. At potest ad alia se convertere; fortassis dicent; & nos respondebimus; quod facillime potest; & ex sua scholastica major provenit facilitas; & ex hoc Scholastica utilis est. At si se non convertat, ineptum quidam ad Hæreticos convincendos se inveniet; & ex hoc Scholastica non sufficit. Quum igitur tempestate nostra, & Sectarios prope regiones, quas incolimus, habeamus; charitas christiana urget, ut illos ad catholicæ Ecclesiæ gremium reducamus. Quos urget, si non in theologica facultate Consultos? At poterunt isti hoc præstare, si scholasticis tantum quæstionibus instructi, nihil de dogmaticis controversiis pertractaverint? Nec præstabunt, si in Scholastica facultate peregrini, Dogmatica arma, sine militaris Scholasticæ præceptis, pertractare voluerint. Bellabunt fortassis, at incassum; aliquando potius armorum defectu, quandoque etiam disciplinæ caussam vel perdere, vel malam reddere, quum optima alioqui sit, Adversariorum oculis videbuntur.

Denique Dissertationes nostras Selectas inscribimus; quia nunquam fuit nobis animus omnia tractare, quæ Historia, Dogmatica, & Scholastica, in theologicis comprehendunt; sed ea tantum, quæ principaliora, adeoque selectiora, videbantur. Nec enim Tyrones alloquimur, qui terminorum explicatione indigent, & status, ut ajunt, controversiæ, sine verborum adjutorio, sunt ignari. Argumenta proponimus, stricto autem calamo; quia illis proponimus, quos scimus, posse eadem ex seipsis dilatare. Responsiones damus, at brevibus verbis, quia illis damus, qui verborum multitudine non egent, ut vim rationis intelligant. Pauca præmittimus; quia cognitas supponimus res, de quibus agimus, iis, quibuscum loquimur. Igitur brevitatis ratio in scribendo, verborum paucitas in probando, & in respondendo, Dissertationum numerus in differendo, ideo fuerunt a nobis ut plurimum adhibita, quia semper habuimus animum iis loquendi, qui non a limine Theologiam salutassent, sed cum illa consuetudinem, & quidem non brevissimam, habuissent.

Ve-

Veritate autem duce, comite ratione, si res sint, quæ ad naturalem pertineant scientiam; si vero quæ supernaturalem spectent, auctoritate teste, judice Fide, in omnibus, quæ pertractabimus, procedemus. Proinde, in nullius Magistri verba jurantes, quod melius videbitur, ex quaqunque schola, ex quolibet Magistro, seligere conabimur. Sic fiet, ut non eamus, quò itur, sed quò eundum esse, judicabimus. Doctorum omnium doctrinam, Scholasticorum omnium scholas, Auctorum omnium libros, magni facimus; sed ex iis illa decerpimus, illa mutuamus, illa quoque aliquando transcribimus, quæ instituto nostro aptiora videntur. Si autem cætera respuimus, hoc Discreti Viri, iidemque sapientes nobis vitio non vertent; quia eadem cum illis libertate fruimur, illi ut respuant Adversariorum sententias, quia sibi ipsis sunt contraria; nos ut non amplectamur ipsorum opiniones, quia nobis non sunt conformes.

Ubi tamen Fides loquitur, vel in supremo Ecclesiæ Magistro, Romano Pontifice, ex cathedra loquente, vel in Conciliis, legitime congregatis, nos omnino silemus; scientes, quod supremum rerum judicium iisdem dedit Deus, & nobis tantum obsequii gloriam reliquit. Unde omnia, & singula, quæ scribimus, infallibili, atque irreformabili Ecclesiæ judicio submittimus; & si quæ fortassis invenientur minus caute, minus tute, minus certe, dicta, tanquam non dicta volumus omnino habenda; humiliter exorantes eos, ad quos spectas, ut eadem corrigere, detergere, delere penitus, non dedignentur.

IN-

INDEX DISSERTATIONUM.

Dis-

INDEX DISSERTATIONUM.

Dis-

INDEX DISSERTATIONUM.



IN SACRAM DE DEO SCIENTIAM

DISSERTATIONES SELECTÆ HISTORICÆ, DOGMATICÆ, SCHOLASTICÆ.

PARS PRIMA.

DISSERTATIO PRIMA

De Atheorum Secta.

TSI Atheorum errorem, eundemque cunctis deterrimum, in mundo fuisse, Scriptores commemorent; Sectam tamen ex iisdem conflatam, nullibi gentium conflatam apparuisse, scribunt. Et hoc, vel ex eo, quod clanculum luderent, & nullo conscio, insaniam in corde ubvulvere; vel quia hæresim animi potius, qua mentis esse, judicarent. Hinc quanvis plures, qui impium dogma in corde servabant, adnumerentur; ita tamen patria, origine, vivendi etiam genere, dissiti fuerunt, ut neutiquam pares condendæ sectæ judicarentur. Quisque ipsorum ut in pectore suo natum recepit errorem, in eodem quoque retinuit sepultum; itaut ibidem cunas repererit, & tumulum. Nemo ex iisdem sectatores secum habuit, nullos post se reliquit; ut pene dici possit, si alii denuo nefario portento ortum non dedissent, cum uno eodenque Auctore natum, & mortuum quoque fuisse.

Attamen quia eadem cunctis fuit insaniendi libido, idem insaniendi modus, atque eadem quoque omnino insania; etsi inter eos in eadem profitenda nullo modo communicarint, in eandem nihilominus non dispari nequitia convenisse, dicendi sunt. Ejusdem porro fuerunt hæresis sectatores, quanvis non fuerint unius Auctoris asseclæ; ac proinde, etsi non sub uno, Sectam tamen ex pluribus illis constitutam nemo negabit. Satis enim erat, ut in eodem errore amplexando convenirent, ad hoc ut Sectam, ab errore illo denominatam, constituisse, dicerentur. Et quod eam ab uno non didicerint, nec unum se sequi profiterentur, hoc in caussa est, quod a nemine inter illos omnes, denominentur.

Non adeo tamen abditus error fuit, ut non fuerint præfrictæ frontis homines, qui eum manifesto profiteri non erubescerent. In istorum numero ponitur Diagoras Milesius, cognomento ἄθεος dictus, quod nullus Deos esse putaret. Testes sunt Suidas in lexico, Cicero lib. 1. de natura Deorum, Plutarchus de placitis Philosophorum, Sextus Empiricus lib. 8. cont. Mathemati-

cos. Fuit insuper Theodorus Cyrenaicus, qui omnes de Deo opiniones sustulit, referunt Laertius in Aristippo, & Cicero laudato loco. Protagoras insuper Abderita, scribunt Laertius in Protagora, Cicero loco etiam citato, & Theodoretus lib.2. de principiis, quod sine rubore dixerit: *De Diis statuere nequeo, neque an sint, nec ne: Sunt enim plurima, quæ id scire prohibeant; ut summa rei incertitudo, & brevis hominis vita*. His adnumerantur a D.Cardinali de Aguirre t. 1. theologiæ S. Anselmi trac. 2. disp. 12. sect. 1. num. 10. Prodicus Ceus, Eubemerus Thegeates, Celtias, & Epicurus. Insuper Euripides, juxta Eusebium lib. 14. de præparat. evangel. c.6., Bion Boristhenites, discipulus Theodori, apud Laertium lib.4., & Acrotheitæ illi subnectuntur, seu Thoes, quos ex Theophrasto refert Porphyrius 2. de abstinentia, & Simplicius subscribit in cap.38. Enchiridii Epicteti. Adjunguntur a Dominico a SS. Trinitate Bibliothecæ Theologicæ t.5. p.1. lib.4. sect. 3. c.2. Diogenes Phrygius, Hippo, aliique ex Æliano lib. 2. var. histor. c. 31. Et hi quidem omnes fuerunt Græci.

Verum de Epicuro, si vera sunt, quæ de eo scripsit Plutarchus, lib. 1. de placitis Philosophorum, aliter dicendum est. Non enim Deos esse negavit, sed docuit tantum, *omnes Deos humana specie præditos, nec curare res humanas*. Accedit Ciceronis testimonium in lib. 1. de natura Deorum, cujus verba hæc sunt: *Quæ est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum, quam appellat πρόληψιν Epicurus, idest, anteceptam animo quandam informationem, &c.* Utitur profecto Tullius Epicuri sententia, ut Deorum existentiam probet adversus Atheos; immerito igitur inter Atheos adnumeratur Epicurus. P. Antonius Boucat, Ordinis nostri nuperus eruditus ac subtilis in Theologia Scriptor, hæc de Epicuro inquit: *Quanquam Epicurus in sua Physica Deum agnoscere videatur, verius dicam, simulet; non tamen ut creatorem; cum mundum esse a semetipso affirmet; hinc & ejus existentiam suo systemate impugnat*. Ita Boucat in Theologia Patrum trac.1. dissert. 1. ar.6. sect.2. concl.3. pag. 56. Attamen hac ratione etiam dicimus, Aristotelem negasse Deum, ejusque existentiam improbasse, adeoque inter Atheos esse adnumerandum. Quemadmodum enim ex Epicuri principiis deducit Boucat, pariter alii inferunt ex Aristotelis sententiis. Verum hoc non est aperte negare, Deum esse, quod in veris Atheis invenitur. Et hæc vel ex ipso Lactantio plenius constant, qui de ira Dei c. 9. de Epicuro scripsit; *cum providentiam sustulit, etiam Deum negavit*. Non igitur apertè inficiatus est, Deum esse; sed, quum voluerit Deum esse, & providum non esse, Deum sibi finxit, qui vere Deus non erat; & hoc de Aristotele pariter, immo de cunctis, qui verum Deum non agnoverunt, dicere non immerito quisque potest.

Post Atheos Græcos ad Latinos deveniamus. Plinius, historica laude celebris, primo loco adsignatur, qui lib.2. c.7. in dubio posuit, an Numen sit aliquod, *& quicquid sit, esse ridiculum, quod illud gerat curam rerum humanarum*. Adnumerant pariter Lucianum Aguirre laudatus cit.loc., & Mortier in etymologia sacra, verb. Atheus. Hic profecto Lucianus Numinum cunctorum fuit irrisor; ac proinde, in detestatæ impietatis pœnam, teste Suida, a canibus discerptus, miserrime periit. Addit Dominicus a SS. Trinitate tom. 5. Theologicæ Bibliothecæ p. 1. lib. 4. sect.3. c 2. Lucretium, in testem advocans Prateolum, verb. Athei; & Selium quendam, cujus meminit Martialis; *nullos esse Deos, inane Cœlum, affirmat Selius*.

Post hos, posteriorum temporum alios quosdam, Atheismi insimulatos a Scriptoribus, invenimus. Machiavellum scilicet, cum Sectatoribus suis, quibus Lessius de Providentia c. 2. familiare fuisse scribit, *credi Deum ex usu vitæ esse*. Quod quidem, Aguirre testatur, Aristotelem lib. 12. metaph. tex. 50. de fabulosis Ethnicorum de Deo opinionibus, & Senecam lib.2.natural.quæstion. c.42. de Jove armato, dixisse. Idem de Machiavello asserit Frassen trac. 1. disp. 1. ar. 1. quæst. 3. Apelles etiam hæreticus, qui Deum, quem adorabat, se non agnoscere, effutiebat, inter Atheos ponitur a Raymundo Pozzio; quod Mortier cit.loc. scribit. Hennius in Theologia dogmatica, &c. trac. de Deo uno disp.1.qu.2. idem ait de Andrea Aretino in Italia, de Lucio Vanino in Gallia, de Spinosa in Hollandia. Verum de his in sequentibus Dissertationibus erit sermo. Quidam alii nuperis temporibus de Deo dubitantes a Cardinali Hosio ep.109. inter eosdem adscribuntur. Insuper Maldonatus in c. 26. Matth. v. 26. meminit cujusdam perditi hominis, qui ex Calviniano factus Atheus, *scripsit librum de arte nihil credendi, in quo illud unum verissime diceret, oportere prius Calvinistam fieri, qui Atheus esse vellet*.

Re-

Revera non pauci sunt ex posteriorum temporum hæreticis, qui inter Atheos a clarissimis Scriptoribus ponuntur. Præstat audire Aguirre c. l. *Cur vero è Calvinismo sit facilis ad Atheismum transitus, protulit quidam Atheus Metensis, juridice interrogatus apud Raynaudum, theologia naturalis dist. 5. q. 1. ar. 7. Cum enim alte imbibisset virulentum illum errorem de Deo ad peccandum vere & positive movente homines; videretque, quam indignum id Deo vero esset; conclusit apud se, satius esse prorsus Deum negare, quam illum fateri scelerum auctorem; quasi profecto legisset illud Lactantii de Diis Gentilium, sitientibus humanum in sacrificiis sanguinem: Præstaret nullos habere Deos, quam habere tam crudeles.* Bellarminus in appendice ad lib. de Sum. Pontifice, quæ continet responsionem ad librum quendam anonymum, cujus titulus est, *Avviso piacevole dato alla bella Italia*, cap. 2. testatur: *Ita nimirum Calviniani paulatim Athei fiunt, de religione jocum, & de controversiis Fidei ludicras declamationes faciunt; Lætantur cum malefecerint, & exultant in rebus pessimis.* Audiantur etiam Mottier allato loco; *Et certe ex hæreticis multi Atheismum promovent, ea ne quidem credentes, quæ ipsimet effutiunt, & dum antiquam religionem non amplectuntur, omnem respuunt. Ipse Calvinus asserit, Deum esse, non posse solida ratione naturali probari; ita patenter adversante Sacro Textu, quem se amplecti ore potius, quam corde, profitetur. Calvino adhæserunt Magdeburgenses, Tilmannus, Heshusius, & alii similes nostri ævi Theomachi insipientes.* Ut cæteros mittamus, ex Lyndano referens Frassen, loco pariter adnotato, audiendus est. *Sed etiam plures Novatores, & Hæretici: nam, ut testatur Lyndanus in suo Dubitantio, dum pravi homines hujus temporis, maxima inconstantia, ex Catholicis fiunt Lutherani, ex Lutheranis Zuingliani, & ex his Calvinistæ; atque sic singulas Sectas profitentur; tandem omnem omnino religionem ejurant, & exuunt, ac Deum non esse, maxima impietate affirmant.*

Denique primis Ecclesiæ Christi temporibus Christiani omnes a Gentilibus, convicii loco, Athei dicebantur; & hoc, vel ex eo, quod plures Deos aspernantes, Deum quoque, qui unus est, negare eos, credebant; vel quia Deum nostrum, nec Jovem, nec Saturnum, nec Martem, nominantes, Deum absque nomine, ac proinde non Deum, habuisse judicabant. S. Justinus martir Apologet. 2. Gentilium conviciis hæc reponebat. *Vocamur autem Athei, & fane confitemur, talium, qui habentur, Deorum, nos esse expertes; sed non verissimi illius Dei, &c.* Et ulterius. *Atheos quidem, & sine Deo, impiosque nos non esse, qui conditorem hujus mundi colimus.* Et apud Macri legimus, Attalum Martirem, de Dei sui nomine interrogatum, respondisse: *Qui plures sunt, nominibus discernuntur; qui unus est, non indiget nomine.* Et subdit ipse Macri: *Cum autem rebus, & personis, ad contradistinctionem nomina imponantur, Deum siquidem non habentem alium præter seipsum, inde nequit nisi ineffabilibus attributis nominari; & sane nulla humana sapientia, ad instar Attali Martiris, divinitus inspirati, tam recte potuisset affari, qui de Dei sui nomine interrogatus, sic stupende respondit: Qui plures sunt, nominibus discernuntur; qui unus est, non indiget nomine.* Hæc Macri in Hierolexico, verb. *Atheus*.

Qui primus impium hoc dogma ab Orco ad mundi lucem prodere ausus fuerit, Protagoras dicitur. Ex Lactantio lib. 2. div. instit. c. 2. habemus: *Primus omnium Protagoras extitit tempore Socratis, qui sibi diceret, non liquere, utrum esset aliqua Divinitas, necne.* Et quamvis Josephus 2. contra Appionem dicat, Protagoram a principio, non de Deo utcunque, sed de Atheniensium Diis, dubitasse; attamen tractu temporis Deum omnem negasse, testantur Eusebius lib. 14. de demonstr. evangel. c. 6., & Epiphanius in Panario. Execrabile nihilominus portentum adeo cunctæ Gentes execratæ sunt, ut, eodem Josepho teste, Protagoræ domum, in odium erroris sui, solo exæquarint. De Diagora testimonium habemus Athanasii, qui *orat. pro Christi*; ut citat Dominicus a SS. Trinitate, sed hic liber inter opera Athanasii non invenitur, unde potius dicendum, vel citandum, judicamus, *orat. quod Christus sit unus*; inquit: *Diagoræ est aperte promulgata sententia, nullum plane extare Deum.*

Ultra autem ea, quæ diximus, de nostrorum temporum Novatorum cum Atheis affinitate, hæc subnectimus alia, quæ ex aliis transcripsimus Auctoribus. Permultos esse Genevæ Atheos, Lindanus testatur in Dubitantio; plurimos in Anglia asserit Andreas Philopater in responsione ad edictum Elisabethæ; Non paucos in Scotia ostendit Joannes Duræus in confutatione responsionis Guillelmi Vvitacheri; quamplures in Polonia narrat Stanislaus Reseius in lib. de Atheismis Evangelicis c. 9., cui accinit Vigandus in libello contra Arianos; quod & probant ex libro in Polonia edito

ab Ochino, in quo in controversiam vocat, *an Deus aliquis sit adorandus*, & ex libro Craoviæ impresso, cui titulus, *Simonis Religio*, & cujus hæc conclusio est; *ede, bibe, lude; jam Deus figmentum est*; ut habemus ex Boverio tom.1.demonstr.1.art.2.; in Germania demum innumeros pene refert Joannes Sturmius in 3.par. Antipap.4. Demum idem Dominicus a SS.Trinitate, loco nuper citato, asserit; *apud Calvinistas vigere Atheismum, ut testatur Petrus Gregorius Tolosanus tom.3. comment. artis mirabilis, qui refert librum a Calvinista impressum expresse docentem, nullum dari Deum præter naturam*.

Hos omnes satis esse ad Sectam constituendam nemo negabit. Etsi enim sub uno Auctore non militent, pro uno tamen, ut dicebamus, eodemque errore conveniunt; quem etiam scriptis docere non erubescentes, intendunt adeo evulgari, ut ad constituendam Sectam sufficiens esse possit. Possumus etiam addere, quod sub Auctore Protagora militant, quem nuper diximus ex Lactantio, primum omnium divinitatem omnem in mundo negasse. Concedimus quidem occultam esse Sectam, Sectariosque latere; sed illos tantum latitant, qui idem ebibere virus adversantur. Cæterum si forte comperiunt corruptos animos, qui sint parati se illis adjungere, statim se iisdem produnt, & majori Sectariorum numero Sectam extollunt. Formidine pœnæ aliquando se abditant, non erroris propagandi libidine; qua utuntur ut plurimum & ut socios sibi adsciscant, & ut errorem longe lateque diffundant.

An sit autem in mundo natio, vel regio, in qua Atheismus manifesto profiteatur, negant omnes de terrarum orbe, qui modo nobis innotescit. Cæterum refert Molina 1. p. quæst.2. ar. 1. §.*ad hæc*, quem citat Cacheranus Theol. Assert. t.1. trac.1. de Deo uno lib.1. c.1. §.5., Brasilianos, ante Lusitanorum in illas oras navigationem, omnimoda Dei ignorantia laborasse. Dominicus a SS. Trinitate loco superius citato hæc reponit; *quod de Acrotheitis refert Theophrastus, de Callaicis Strabo, de Brasiliensibus Molina, nullam scilicet apud hos Dei notitiam repertam, falsum esse putant aliqui*. Et P. Joannes Sanguens to. 1. disp. 1. ar.1. scribit: *Idvero quod tandem additur de Insulanis illis Americanis, quos creditum fuit nihil inter se loqui, aut etiam cogitore de Deo, tanto minoris ponderis est, quanto plures ex adverso adsunt Historici, qui talium & consimilium agrestium incolarum referant ceremonias, & festivitates, divinum aliquem cultum sapientes*. Verum, quum ex Cicerone 1. de legibus habeamus; *nulla gens est, neque tam immansueta, neque tam fera, quæ non etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat*; & lib. 1. de nat. Deor. *quæ gens nunquam fuit, vel est, aut quod genus hominum, quod non habeat, sine doctrina, anticipationem quandam Deorum*? Et quum insuper ab Augustino tom. 9. in trac.106. in Joann. discamus; *exceptis paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum mundi hujus fatetur Auctorem*: Hinc facillime adducimur, ut dicamus, nec nationis, nec regionis, nec modo esse, nec unquam fuisse, vitium Atheismum, sed corrupti animi potius facinus detestabile; præsertim quando non ex sola ignorantia, quam Scholastici negativam dicunt, ortum agnoscit, sed ex ignorantia potissimum, quam positivam appellant. Sed de his fusior redibit sermo, quando de Dei ignorantia, aut vincibili, aut invincibili disseremus.

Antiquiorem Atheismo quidam dare ortum affectant, dicentes a tempore Enos, filii Seth, mundo innotuisse. Etenim Gen. 4. 26., ubi Vulgata nostra legit, *iste cœpit invocare nomen Domini*, legunt ipsi; *tunc profanatum fuit invocando nomen Domini*; Vel ut Fagius vertit per paraphrasim; *in diebus ejus inceperunt filii hominum, ut non orarent in nomine Domini*. Attamen hoc est antiquum Hebræorum commentum, quo non Atheismum, sed Polytheismum, probare, a temporibus Enos in mundo incepisse, intendebant. Testimonium habemus Hieronymi in traditionibus hebraicis hæc scribentis: *Plerique Hebræorum arbitrantur, quod tunc primum, idest tempore Enos in nomine Domini, & in similitudine ejus fabricata sint Idola*. An autem re vera Polytheismus, seu verius Idolatria, a temporibus Enos, hoc est ante Diluvium, in mundo apparuerit, ex præfatorum verborum intelligentia pendet. Hoc profecto, quum sit a nostro instituto alienum, legendum remittimus apud alios, qui rem ex professo tractant; & præcipue apud Petitdidier in Dissertationibus in Sac. Scripturam Dissert.14. sect.3.

DIS-

DISSERTATIO II.

De Atheorum Errore:



INFELICISSIMOS Atheismi Sectatores in nuper acta Dissertatione, historico calamo, enumeravimus; Eorundem quoque deterrimum dogma in hac præsenti, historica pariter methodo, describimus. Errorem scripsimus, non Hæresim; etsi enim hæresis error sit intellectus cum pertinacia in voluntate contra Fidem; debet nihilominus esse, ut vere sit hæresis, in eo qui Fidem suscepit. Quum autem Atheismus esse possit, ut re vera fuit, in illis, qui Fidem nullo tempore susceperunt; hinc error in hoc sensu, non hæresis, congruentius appellatur, ut ait Mortier. In iis autem, qui Fidem aliquando habuerunt, si aliquando Atheismus inveniatur, non hæresis propriè, sed apostasia potius a Fide, dici debet. Cæterum ex S.Thoma 2.2. q.11.ar.1. ad 2. quemadmodum hæresis, & Secta, possunt pro eodem sumi; *sicut hæresis dicitur ab eligendo, ita Secta a sectando; sicut Isidorus dicit in lib. Etymol., & ideo hæresis, & secta, idem sunt:* Pariter hæresis, & error, nullam expriment diversitatem, si dicamus, quod etsi omnis hæresis sit error, non omnis tamen error dicendus est hæresis. Atheismum nihilominus, ut paucis rem absolvamus, vere possumus proclamare, & hæresum omnium, & errorum quoruncunque, pessimum monstrum, in quo omnium deformitas, impietas, vesania, copulantur.

In ipsomet Atheorum nomine ipsorum error exprimitur. Atheus enim græca vox, ἄθεος, formatur ab *a*, alpha, privativo, & θεὸς, *theos*, Deus; & idem est, ac sine Deo: Unde Atheus ille est, qui nullum esse Deum credit. Macri adhæremus in eo, quod scribit, Atheistas illos esse, qui omnem divinitatem negant, de quibus psal.10. *Dixit Insipiens in corde suo, non est Deus;* & in eodem psalmo Hilarius explicat; *in corde, nam si velit verbis oris hoc eloqui, stultum esse, sicuti est, publici assensus judicio arguitur:* At ab eo dissentimus, quod subdit, Atheistas etiam esse illos, qui mendacia numina colunt. Alios postmodum Atheos recensens, ait: *Alii, qui verum Deum adorant, sed superstitioso ritu, ut sunt Hebrei, & Mahumetani; alii denique fideliter credunt, factis autem negant, ut sunt improbi Christiani*. Porro hoc discurrendi modo semel admisso, omnes Infideles Athei dicendi sunt; quod nemo ex Scriptoribus usquemodo affirmavit. Immo Peccatores omnes pariter esse Atheos sequeretur; quod quidem a veritate est alienum. Nec denique ipsimet Macri concedimus, quod Atheus appellatur impius, *qui nec credit adesse Deum, nec spem futuræ vitæ habet*. Potest enim aliquis admittere Deum, & futuram vitam cum errore non credere; & quamvis unum ex altero potissimum inferatur, non per hoc unum, & eundem errorem esse, dicendum est.

Igitur Atheorum error, strictim loquendo, in eo restringitur solum, ut asseratur, Deum non esse. Errorem hunc plerique affetunt moribus utique hominum, at non mentibus, adhærere; ac proinde Atheos quidem practicos, ut dicunt, in mundo esse concedunt, de speculativis vero dubitant. Franciscus Hennus trac.1.de Deo uno disp. 1. quæst. 1. hæc scribit: *Deum esse negant Athei, si Athei dentur speculativi. Dico speculativi; quia dari practicos, idest homines, qui non solum ita vivunt, ac si nullus esset Deus, nullusque creatura rationalis post mortem exitus; sed etiam quorum non tam intellectus, quam vita impia ad Dei existentiam negandam impellit; infelix testatur experientia*. Ad Atheos postmodum speculativos deveniens, subdit hæc alia: *Tota ergo difficultas est de Atheis speculativis, seu de iis, qui vere credant, & arbitrentur, nullum existere Deum; quos reperibiles esse affirmant aliqui, negant alii; sed dixerim ego, utrosque conciliaturus, non dari Atheos, idest homines, qui negent omne Numen, sive verum, sive falsum; quia nulla unquam reperta est natio adeo barbara, & inculta, ut cultum, honorem, aram, aut preces, alicui Numini, vero, aut ficto, non adhiberet... Dari tamen Atheos, idest homines, qui verum Numen culpabiliter ignorantes, falsum sibi fingunt; puta solem, lunam, serpentem, metallum, aut quid aliud... Quia tamen similia non sunt nisi spectra Divinitatis, sano sensu dici possunt illa loco Dei habentes, esse vere Atheos, idest, sine Deo*.

Si hæc Henno concederentur, omnes quidem, qui in mundo sunt homines, præter Catholicos, Athei essent omnino dicendi.

Et

Et quidem primo Judæi; etsi enim ipsi Deum admittant, non tamen verum Deum agnoscunt; quia quum illum velint infecundum, Deum sibi fingunt diversum ab illo, qui vere unus est in essentia, & in personis trinus. Negantes proinde verum Deum, sunt sine Deo, ac per consequens Athei dicendi. Et quanvis ante Christi adventum Judæi Personarum trinitatem non credidissent, & nihilominus verum Deum adorabant; hoc tamen interest inter antiquos illos, & modernos Hebræos, quod illi si non credebant explicite, non negabant; & explicite non credebant, quia præceptum credendi non adhuc fuerat iis promulgatum. Isti vero & non credunt, & negant, & præceptum credendi habent; unde vere Deum verum non credunt, qui indivisibiliter est unus, & trinus, qui ut unum credunt, & trinum negant. Gentiles multo magis, quia unum Deum non adorant, nullum Deum admittunt; & ideo sine Deo, & Athei appellandi. De Turcis, aliisque Alcorani Sectatoribus, dici etiam valet, quia multa Deo impingunt, quæ Deo repugnant, nec pariter verum Deum colere; unde similiter sine Deo, & Athei censendi. Hæretici eodem jure, quia in religione errant; falluntur pariter in Religionis Auctore; quia eidem revelanti non credunt; & quæ credunt, non divina, sed humana fide credunt; ac proinde nec veram fidem habent, nec veram religionem sectantur, nec verum Deum, veræ fidei, & veræ religionis Auctorem credunt.

Hæc omnia si admittantur ab Henno, adjungimus nos etiam illi manus, sed hoc tantum jure, ut reductive, non autem proprie, dicantur. Utique Infideles omnes per ratiocinia reducuntur ad Atheismum, quem fortassis detestantur in mente, sed postmodum coguntur, ut amplexentur in dogmate. At non est hic Atheorum error, de quo nos in præsentiarum inquirimus. Proprius quidem, peculiaris, & distinctivus Atheismi hic esse debet, qui in eo solum consistit, ut Deo existentiam neget. Et quidem non practicè, ut Hennus loquitur, sed speculative; quatenus scilicet intelligat, nullum esse in mundo numen, non caussam primam, sed omnia casu, ac fato, regi, atque ab se invicem caussas solummodo dependere. Quod hæc sit, non quidem tantum error, sed insania omnium maxima, quis inficias ibit? Et ea profecto insania, quæ non tantum Philosophos, sed quoscunque etiam homines dedecent; quo pacto loquebatur Lactantius lib. 7. cap. 9. *qui nullum omnino Deum esse dixerunt, non modo Philosophos, sed ne homines quidem fuisse dixerim.* At utinam homines hujuscemodi in mundu non fuissent! Utinam quoque non essent! Et si vere in mundo non sunt, quid quæso illi homines sunt, qui rationes, Deum esse demonstrantes, cavillis suis enervant; qui fallacias obtrudunt, ut insaniam suam aliis communicent; qui nec hominum consensui, nec mundi antiquitati, nec naturæ voci, credunt, quod sibi apertissimum esse non sentiunt?

Eo demum deducta est arrogantia multorum, ut typis quoque vulgare pestiferum dogma non pertimuerint. Legitur proinde Atheismus in libris, auditur in circulis, docetur in cubiculis; & quid mirum, si postmodum observatur in moribus? Pallitur proinde Hennus, sua pace dixerimus, scribens; *varios ex antiquis Atheismi accusatos, vel fuisse practicos, vel non fuisse Atheos hoc sensu, quod omnem Divinitatem negarent: Et idem dicendum existimo de famosis quibusdam Atheis, qui ultimis temporibus impietatis suæ venenum propinarunt mundo; ut de Andrea Aretino in Italia, de Lucio Vanino in Gallia, de Spinosa in Hollandia, &c.* Revera fuerunt, & sunt quoque inter homines, qui vere Athei speculativi manifestantur; etsi non omnibus se prodant, nec cuique immanem diffundere audeant errorem. Testes sunt multi, qui ultimo supplicio damnati, nunquam se retractarunt, etsi mortem ante oculos haberent. Quinimmo ex mortis aspectu obstinatiores se reddentes, dicebant: Si Deus esset, sciret utique nos illum inficiari; ad quid ergo vindictam sceleris nostri a se ipso non facit, sed ab aliis emendicat? Unde Dei longanimitatem, patientiam, & misericordiam, pro rationibus se habere, ad Deum negandum, nobis Deum confitentibus, & colentibus, improperabant.

Hinc propius Henno ad rem accedere nobis videtur Dominicum a SS. Trinitate bibliot. theolog. t. 5. p. 1. lib. 4. sect. 3. c. 2., qui sic effatur: *Atheismus igitur est nomen græcum, significans falsam & impiam illorum persuasionem, qui alicujus supremi Numinis existentiam directe negant, dicuntque in corde suo; non est Deus. Dixi* directè, *ut non comprehenderem quotquot mortaliter peccant, præsertim qui ex contemptu, consuetudine, libertate, ac facilitate tanta; hi enim licet interpretative, & secundum quandam rationem, dicantur Deo denegare suam divinitatem, dum ita se gerunt, perinde ac si penitus non esset, vel non esse sibi*

sibi persuaderent Deum; expresse tamen, & directe, id non affirmant, ut Athei; qui recte proinde a regio Propheta insipientes per antonomasiam appellantur psal. 13., & 51. Dixit insipiens; *vel ut vertunt Hieronymus, & Hilarius*, stultus in corde suo, non est Deus. *Extrema enim dementia est Deum negare, & plusquam infidelitatis, quia nec opus divina fide, ut cognoscatur, & sciatur, Deum esse, sed ad id sufficiat lumen ipsum naturale.... Ut existimem plures Atheos potius Dei existentiam præ malitia, & quantum ad effectum nolle, quam præ ignorantia, nescire; quod forte per illam particulam*, in corde, *significare voluit Psalmista locis statim citatis.*

Non inficias imus, plures fuisse, & esse, Atheos cordis potius corruptione, quam mentis errore; quod asserit hic Auctor: At non omnes ita fuisse, vel esse, ut credidit Hennus, sustinemus. Ad quid enim demonstrationes ab ipso, & a nobis, & ab omnibus Theologis, Dei existentiam probantes, in medium adducuntur, si Athei, quos ipse speculativos appellat, in mundo non sunt? Immo si semel suæ conjecturæ admittantur, nec fuisse, nec esse, neque esse posse, speculativos Atheos, dicere oporteret. Incassum ergo laboramus contra errorem, qui nec est, nec esse potest; & frustra contra hostem, quem solum fingere possumus, at nullo modo sustinere, dimicamus. Quod autem plures sint Athei voluntatis, quam intellectus, non per hoc fit, quod intellectus quoque non sint. Insipientes & stulti utriusque generis Athei facillime probantur, practici nimirum, & speculativi, Athei cordis, & Athei mentis; quia nec primi rationis lumine utuntur, & secundi eodem potius abutuntur. Morum corruptio in utrisque potissimum observatur; hoc quidem discrimine, quod in practicis præcedit, in speculativis consequitur. Quapropter de omnibus Prophetam dixisse credimus; *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*; & postmodum addidisse; *corrupti sunt, & abominabiles facti sunt in studiis suis*. Hilarius practicos respiciebat, at non omnes Atheos complectebatur, ut ex illius verbis in psal. 52. clare constat: *Fit frequenter, ut nos, cum necessitas ad confessionem Dei cogat, oblectatio tamen vitiorum, Deum non esse persuadeat; & quod contra fidem credimus, id tamen de consilio cordis impii eloquamur.*

Plures autem, qui Athei ab Auctoribus scribuntur, non Atheos fuisse, concedimus Henno. Fuerunt siquidem, vel Philosophi, ut eos vocat Dominicus a SS. Trinitate, vel Deistæ, ut eosdem noster P. Magnanus appellat; qui scilicet unum Deum agnoscentes, & colentes, in religionis negocio nullam illius revelationem recipiunt, sed solam naturalem rationem se sequi velle gloriantur. Hi profecto nullam religionem admittunt, nullam Fidem profitentur, solam rationem sequuntur; ac proinde ab aliis Rationales appellantur. Ex horum numero fuisse Spinosam, & Hobbesium, facillime adducimur ut credamus; & utinam quoque non sint alii præter hosce, vel in regionibus ipsorum, vel in aliis, quæ sunt illis conterminæ! Fortassis etiam sunt Politici, vel Libertini, qui religionum indifferentiam admittunt, & unumquemque in sua salvari posse sibi immerito blandiuntur. Nec pariter isti dicendi sunt Athei, quia Deum admittunt, recipiunt quoque Religionem; dicuntque quemlibet modum colendi Deum Deo placere; ac proinde religionis libertatem, ac indifferentiam, amplexandam. Ex horum numero nobis liquido constat esse illos omnes, qui in Heterodoxorum provinciis, nostris quoque temporibus, ut vestem religionem variant, & mutant; prout scilicet rebus suis commodius esse judicent, Calvinianum esse, vel Lutheranum, vel Anabaptistam, vel etiam Judæum, vel Turcam. Cæterum hisce, ut ipsi jactant, non est impingendus Atheorum error; etsi aliquando tractu temporis ad illum devenire posse, non diffiteamur. Atheos nihilominus detestantur, & in eos ita furunt, ut de mundo tollere affectent, quemadmodum illos Deum de mundo deturbasse indignantur.

Operæ pretium ducimus caussas Atheismi perlustrare, ut immanis erroris origine patefacta, illum homines possint faciliori negocio devitare. Caussas hasce eruditè pro more recenset noster doctissimus P. Marinus Mersennus in Genes. c. 1. vers. 1. ar. 3., & ab eo refert Dominicus a SS. Trinitate, superius laudatus. Prima caussa est ignorantia, quæ paulatim evadit in insipientiam mentis, & progreditur demum in cordis fatuitatem. Ex hoc fonte cœnosi rivuli errorum quorumcunque promanant; primus autem inter cæteros est Atheismus, quo semel admisso, quælibet portenta intellectui seducto, atque obcæcato credibilia repræsentantur. Secundam caussam constituunt peccata & numero & gravitate immania; inter ea vero principem obtinent locum gula, & luxuria, a quibus hebetatur intellectus, & voluntas ipsa corrumpitur. Tertia caussa est impiorum hominum

minum desiderium, quo volunt Deum non esse, ne sit aliquando suorum scelerum vindex; desiderium postmodum transit in judicium, quo fit, ut perditæ mentes illud esse judicent, quod primitus corrupta corda cupiebant. Quarta caussa est hominum superbia, qua intendunt Dei consilia suo judicio metiri; & quum ad hoc pertingere nullo modo valeant, Deum non esse pronunciant. Eodem prorsus modo, quo cæcus negaret Solem esse, quia Solem non videret; vel surdus sonum, quia ipsum non audiret. Ad quintam caussam reducunt impatientiam hominum, eorundemque incredulitatem; quibus ut plurimum indignantur, si statim a Deo quod postulant non assequuntur: Unde Deum negant, quia illos non exaudit, quando preces ad eum fundunt. Ad sextam caussam spectat, quod plerique observantes rerum naturalium ordinem, mundum a se regi putant; adeoque supervacaneum Deum, qui res creatas gubernet, existimant. Septima caussa consistit in eo, quod plures naturalibus caussis res omnes tribuunt, & quodcunque evenit in mundo, ad secundas caussas referunt; quapropter nihil de prima curantes, Deum non esse facile sibi persuadent. Octava caussa est hæresis, quæ quidem finitima est Atheismo, cum utriusque superbia sit origo. Nona caussa est impiorum hominum, & præsertim hæreticorum, nimia consuetudo; qua fit, ut sensim illorum prava dogmata in audientium mentes serantur, & suo tempore fructus ferant. Caussa decima eos complectitur, qui omnia sensibus tribuunt, & præter ea, quæ iisdem objiciuntur, nihil omnino credunt; ac proinde cuncta, quæ sunt spiritualia, supernaturalia, & divina, existimant chimerica, phantastica, & impossibilia. Undecima caussa est illorum, qui comperientes aliquando vi naturalium caussarum aliquid fieri, quod antea miraculorum potentia factum credebant; concludunt illico, cætera quoque miracula nuncupata, naturalium agentium viribus fieri posse; proindeque nihil supernaturale, nihil divinum, in mundo esse. Duodecima caussa illos decipit, qui malos in hoc mundo bene se habere conspicientes, bonos autem male, incunctanter concludunt, Deum non esse, qui justis præmia, impiis vero pœnas, impartiatur. Tertiadecima caussa falluntur illi, qui videntes parvum numerum illorum, qui verum Deum colunt, eique serviunt, scandalum patiuntur; quasi Deus, si esset, majorem colentium numerum ad se trahere deberet; quod quum non faciat, protinus non esse pronunciant. Decimaquarta causa alii insaniunt, putantes, quæcunque sunt vera, mathematicis demonstrationibus probari; ac proinde res etiam supernaturales, morales, & divinas; quod quum non assequantur, quia unumquodque suum probandi peculiarem modum habet, inepte inferunt, vera illa non esse, quia sub mathematicas demonstrationes non cadunt.

Quum autem ex recensitis caussis aliquæ speculativum Atheismum respiciant, aliæ practicum; nemo inficias ibit, Atheos speculativos in mundo fuisse, & esse, quia vere sunt in mundo origines, ex quibus error ipsorum inepte promanat. Quanti autem fiat faciendæ ratiunculæ, quibus præfatæ causæ adnituntur, ex responsionibus patebit, quas dabimus ad Atheorum sophismata. Interim pro certo remaneat, hunc peculiarem, & proprium esse Atheorum errorem, Deum non esse; quocum si alii etiam copulentur, non ex eo provenit, quod Atheismi sint errores, sed illorum potius hominum, qui Atheismum profitentur, & qui non ex aliis erroribus, sed ex solo illo, in quo Atheismus consistit, Athei vocantur. Inter adductas causas aliquæ sunt, quæ providentiam potius Dei, quam existentiam, exturbare adnituntur; attamen dicuntur, quod existentiam quoque negandi sint causæ, quia ex illatione habetur, quod si Deus providus non est, neque est. Ac proinde negantes providentiam Dei, non quidem formaliter, ut Scholastici loquuntur, sed consecutive, Dei etiam existentiam inficiantur. Quod quidem non de sola providentia dicendum, sed de aliis quoque attributis Dei, quibus demptis, Deus ipse destruitur, atque negatur. Hoc videbitur potissimum in Dissertationibus, quas de unoquoque Attributo divino in sequentibus exhibebimus. Interim hæc de deterrimo, atque nefario, Atheorum errore satis sint dicta.

DIS-

DISSERTATIO III.

De Demonstrabilitate, & Credibilitate, Existentiæ Dei.



ECTARIORUM posterioris ævi Coryphæos, ex una parte, adversarios, hac in Dissertatione, habemus; Lutherum scilicet, & Illyricum, qui de Dei existentia ita demisse intellexerunt, ut dicerent, sine sacrarum literarum lucerna lucente in caliginoso loco, solo naturali lumine præfulgente, homines nihilo plus, quam pecudes, de Deo scire, deque ejusdem existentia cognoscere. Ex altera postmodum intuemur catholicos quidem Doctores, qui tamen Atheis, aut ut minimum Sectariis, plusquam æquo faventes, scripserunt, rationes omnes naturales, quæ ad probandam Dei existentiam afferuntur, probabiles quidem esse, non vero demonstrativas; ac proinde, etsi intra probabilitatis sphæram multæ sint efficaciæ, non adeo tamen sunt certæ, nec quidem moraliter, ut reddant homines inexcusabiles, si Deum, nec confiteantur, nec venerentur. Et sic docuerunt Petrus Cardinalis de Alliaco, aliique perpauci, de quibus ait Du-Hamel lib. 1. differt. 1. c. 2. *contendunt argumenta, quibus Deum existere probari solet, ea duntaxat esse probabilia, nec vim habere demonstrationum*. Demum inter Scholasticos Theologos deprehendimus pariter, qui sentiunt, quia *Deum esse* est quod primo intellectui nostro objicitur cognoscendum, hoc ipso nequit per aliud nec demonstrari, nec probari. Si enim per aliud probaretur, hoc aliud prius ipso ab Intellectu nostro cognitum supponeretur; ac proinde *Deum esse* non esset quod primo intellectui nostro objicitur cognoscendum. Et ita docuit Ægidius Romanus Cardinalis, & Doctor fundamentalis, teste Du-Hamel, loc. cit., dicente: *Ægidius Romanus negat Dei existentiam posse demonstrari, quod ea sit animis nostris ingenita, & plus satis naturaliter nota*. Ita etiam sensit Henricus in sum. quæst. 2. ar. 2., teste Godoy trac. 1. quæst. 2. disp. 2. §. 1.

Primi, & secundi, generis Adversarios, communi Theologorum calculo, censura notari, non ignoramus. Etenim S. Thomas lib. 1. contra Gentes c. 12. erroneam censet illorum opinionem, qui sentiunt, demonstratione a posteriori Dei existentiam probari non posse. Ejusdem sunt sententiæ Scotus in 1. dist. 2. quæst. 3. Okam distin. 2. quæst. 10. lit. O. Aureolus in 2. dist. 2. quæst. 2. ar. 6. Bellarminus lib. 4. de Gratia c. 2. Suarez tom. 2. Metaph. disp. 29. sect. 2. num. 6. Apud Cardinalem de Aguirre in Monolog. c. 1. disp. 12. sect. 1. Martinonus tom. 1. in 1. p. disp. 2. sect. 2. num. 4. & 5. putat, fide certum esse, existentiam Dei certo probari posse; ac proinde non dubitat, contrariam opinionem hæreseos nota inurere. *Cæteri Auctores*, subdit laudatus Cardinalis, *ut minimum temerariam existimant, ac nostram, & Anselmi, certam arbitrantur*. Et concludit, quod Angelicus Doctor quæst. 10. de veritate ar. 12. referens contrariam opinionem, inquit; *esse manifeste falsam, eo quod Philosophi rationibus irrefragabilibus hanc veritatem naturaliter probaverint*. Præter hos afferuntur a Caicherano 1. 1. theologiæ assertivæ trac. 1, c. 2. §. 2. Valentia disp. 1. quæst. 2. p. 2., eam asserens erroneam in fide, si non apertam hæresim; Molina quæst. 2. ar. 2. eam dicens in fide minus tutam; & Bannes 1. p. qu. 2. ar. 2. vocans eam temerariam in fide. Nicolaus Isambertus 1. p. q. 2. ar. 2., quem citat Dominicus a SS. Trinitate, hæreticam appellat, sustinens assertionem nostram esse de fide. Cardinalis tamen de Lugo lib. 1. disp. 14. c. 2. cum Gillio, & Vasquez, sustinet, nullam mereri censuram, quia Scripturæ, & Patres, possunt commode de quavis probatione explicari, quodque asserit de fide esse, nec sit cur eos de demonstratione intelligamus. Verum hoc ipsum ex ipsismet Scripturis, & Patribus, quos mox afferemus, dilucidabimus.

Inter Scripturas est I. illud Sapient. 13. 1. *Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei; & de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est; neque operibus attendentes, agnoverunt, quis esset artifex*. Et num. 5. *a magnitudine enim speciei, & creaturæ, cognoscibiliter poterit Creator horum videri*. Quis profecto hic non agnoscet, de rationibus illis Scripturam loqui, quæ Deum ex effectibus inferunt? Et rationes hasce nunne omnes de-

monstrationes a posteriori appellamus? Non ergo Scripturæ de quavis probatione, sed de vera demonstratione, loquuntur; alias omnes de Dei existentia demonstrationes, demonstrationes non essent, quod nemo Theologorum, absque temeritatis nota, affirmabit.

II. Est illud Job 12. 7. *nimirum interroga jumenta, & docebunt te; & volatilia cæli, & indicabunt tibi. Loquere terræ, & respondebit tibi; & narrabunt pisces maris. Quis ignorat, quod omnia hæc manus Domini fecerit?* Jumenta, volatilia, & pisces, docent, indicant, & narrant, aut probabiliter, aut certo, Creatorem suum? Non quidem probabiliter, & conjecturaliter, ut ajunt; aliter non afferrentur a Spiritu Sancto in medium ad probandum, quod negari utique posset. Igitur certo; hoc sufficit, ut ex eis non quaslibet probationes, sed veras desumamus demonstrationes.

III. Est illud Apostoli in I. ad Romanos 19. *Quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus, & divinitas; itaut sint inexcusabiles. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt: sed evanuerunt in cogitationibus suis, & obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt.* Subdit Dominicus a SS. Trinitate, loco superius adnotato, S.Hieronymum verba illa Apostoli, *intellecta conspiciuntur*, sic explicare; *tam evidenter intellecta sunt, ut conspecta dicantur*. Quid amplius ad demonstrationem exigimus, si evidentiam, & certitudinem, possidemus? Immo, si non tantum concipiuntur, sed ulterius conspiciuntur, eritne locus formidini assensus, quæ a demonstrationis certitudine, & evidentia, omnino expellitur?

Ad Patres devenimus; & I. afferimus Cyprianum, lib.de Idolor.vanitate, hæc scribentem: *Deum non posse ignorari*. II. Basilium, in illud Isai. 1. *cognovit bos possessorem suum, & asinus præsepe Domini sui, Israel autem me non cognovit*, hæc adnotare; *me, inquit, non cognovit, qui cælo enarrante innotesco, & per omnem creaturam nulli non palam significor*. III. Athanasium or. 1. contra Idola dicentem; *Deum natura exclamat, ostenditque suum Conditorem*. IV. Nazianzenum or.2. *nimis absurdus, & præposterus est, qui argumentis naturalibus non cedit, & inficiatur esse Deum*. Non esset quidem absurdus, & præposterus, qui rationibus probabilibus non cederet; sed qui demonstrativis non præberet assensum; loquuntur ergo Patres, non de argumentis naturalibus, quæ probabilia, sed quæ sunt vere demonstrativa. Et quamvis Athei ab demonstrationibus hisce non convincantur, non ideo demonstrationes non sunt; non enim se tenet difficultas assensus ex demonstrationis defectu, sed ex illorum protervia, & cæcitate. Unde adducitur V. loco Augustinus lib. de spiritu, & litera c. 12. a Dominico a SS.Trinitate, qui de Augustini mente sic loquitur: *Quod Athei negent Deum esse, id provenire tantum ex eorum protervia, & cæcitate; quod scilicet nolint perpendere vim argumentorum, non autem ex defectu sufficientis demonstrationis*. Quod & similiter de Athanasii, & de Cypriani mente pronunciat.

Antequam ad rationes veniamus, primo loco contra Henricum Gandavensem probare oportet, falsum esse, quod ipse supponit, Deum scilicet ab intellectu nostro primo concipi. Et re vera, ut Theologi communiter docent, in hoc statu objectum proportionatum intellectus nostri est ens concretum qualitate sensibili, cum omnis cognitio nostra originem ducat a sensibus. Deus autem est ens spirituale. Non potest ergo primo ab intellectu nostro concipi. Insuper, quod primo ab intellectu nostro cognoscitur, debet, vel per se ipsum, vel per speciem propriam, cum intellectu uniri, ut scilicet cum intellectu ad intellectionem concurrat. Nullo autem ex his modo creato intellectui unitur Deus. Nequit ergo primo ab intellectu creato cognosci Deus; sed debent primo concipi objecta illa, per quorum species Deus secundo cognoscitur. Videatur S. Thomas 1. p. quæst. 12. ar.4. apud Godoy, laudato loco.

His præmissis, sic modo argumentamur. Quum vere ex una parte Deus, seu Dei existentia, sit naturali lumine a nobis cognoscibilis: Et ex altera parte contra Henricum non sit primo cognoscibilis: Hoc ipso fit evidens, quod sit secundo cognoscibilis; hoc est cognoscibilis per medium aliquod naturale; quod idem est, ac esse demonstrabilem. Unde & potest existentia Dei demonstrari, & expedit etiam demonstrari, contra illos, qui dicunt, nullos olim extitisse, immo nec modo existere, veros Atheos, serio scilicet, & ex animo, Dei existentiam denegantes; de quibus in præcedenti Dissertatione verbum fecimus.

Altera via profundissimus Doctor, Pater noster Magnanus contra eosdem argumentatur, cap.2. Philosoph. sacræ prop.3.Si per

Scri-

Scripturam sacram fideli vis probare Dei existentiam, jam factum agis: Si vero infideli, jam principium petis. Fidelis enim, qui concedit Scripturam, etiam concedit Deum: igitur probas Deum illi, qui jam concedit esse. Infidelis vero, qui Deum negat, negat etiam Scripturam; unde quæstionem sumis pro ratione. Possumus nihilominus, immo debemus, credere, ut in secunda hujusce Dissertationis parte probabimus, & si non possimus supernaturalibus rationibus Dei existentiam probare, quam idcirco naturalibus rationibus demonstramus.

Alii hoc modo altero probant. Caussa, quæ necessario requiritur ad alicujus effectus productionem, ex positione talis effectus, est absque dubio demonstrabilis; & hoc quidem tum ex effectuum cum suis caussis necessaria connexione, tum ex mutua illatione, per quam effectus demonstratur per caussam demonstratione a priori, & caussa per effectum demonstratione a posteriori. Deus autem est caussa necessario requisita ad creaturarum productionem, ac proinde in hoc sensu dici potest caussa necessaria creaturarum. Ergo demonstrabilis est Deus, seu Dei existentia, ex creaturis. Argumentum theologicum hanc rationem dicunt, quatenus volunt, majorem illius propositionem esse necessariam, & certam lumine naturæ; minorem vero propositionem esse certam, & necessariam lumine fidei: Unde conclusio certa redditur certitudine, quam pariter theologicam appellant.

Denique hoc altero argumento utuntur. Intellectus humanus potest certo, & evidenter cognoscere infallibilem, atque necessariam connexionem inter creaturam, & Deum. Potest ergo ex creatura demonstrare Deum. Quis enim negabit, quod demonstrabilis sit caussa ex effectu, quoties est cognoscibilis certo & evidenter infallibilis & necessaria connexio effectus cum sua caussa? Si semel enim admittatur demonstratio a posteriori, hæc, & non alia, esse debet; scilicet fundata in necessaria, & infallibili utriusque connexione, & quod sit ab effectu ad caussam certa & evidens argumentatio. Quod vero intellectus humanus possit certo & evidenter cognoscere infallibilem atque necessariam connexionem inter creaturam, & Deum, vel ex eo constare potest, quod in S. Scripturæ auctoritatibus, & SS. Patrum testimoniis, observavimus; vel ex eo, quod in demonstrationibus contra Atheos adducemus.

Interim Adversarii contra nos quoque argumentantur. Et I. ex Scripturis, in quibus videtur aliquando dici, quod hominibus omnis Dei cognitio adimatur; & præsertim Isai. 1. *Israel autem me non cognovit*. II. ex Patribus, & præsertim ex Athanasio ad Serapionem; *Divinitas non demonstratur rationibus, sed fide, & pio cogitatu, cum religione*. III. ex rationibus, quarum prima hæc est. Nequit per sibi dissimile cognosci Deus; Creaturæ autem sunt dissimiles Deo: Ergo per ipsas non potest cognosci Deus. Secunda; Vel per creaturas cognoscitur Deus, quatenus creaturæ sunt talia entia, vel quatenus sunt effectus Dei? Si primum? Non habent creaturæ ordinem ad Deum; ergo non potest per ipsas cognosci Deus. Si quatenus sunt effectus Dei? Jam hoc ipso cognoscitur Deus; immo primo cognosci debet Deus, quam creatura, ut ejus effectus cognoscatur: Ergo neque per creaturas, hoc pacto consideratas, demonstrabilis est Deus. Tertia; Creaturæ sunt effectus improportionati ad Deum, quum inter finitum, & infinitum, nulla sit proportio: Ergo per creaturam, tanquam per effectum, non est demonstrabilis Deus. Quarta; Quum creaturæ sint contingentes, non potest per illas demonstrari Deus; quia demonstratio debet ex necessariis procedere. Quinta; Si essent veræ demonstrationes illæ, quæ ex creaturis desumuntur ad probandum existere Deum, necessitarent ad assensum; at contrarium experimur, quia, hisce non obstantibus demonstrationibus, plerique etiam Philosophi Deum existere negarunt, & negant.

Ad probationem ex Scriptura respondemus, locum illum, & alia similia, intelligi non de existentia, sed de essentia Dei, quæ quidem a nobis naturali lumine attingi non potest. Vel si de existentia, explicari de illa prout est dispositiva ad salutem, ad quam non disponit natura, sed fides; ac proinde non cognitio Dei ut Auctoris naturalis, sed ut Auctoris supernaturalis. Quo pacto intelligitur Apostolus, scribens ad Hebræos 11. 6. *Sine fide autem impossibile est placere Deo, credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est*. Vel si mavis, dicas, intelligi de scelestis hominibus, qui non cognoscunt Deum, non quia non possunt, sed quia nolunt; vel etiam quia Deus in pœnam suorum scelerum se illis occultat, & eorum mentes excæcat, ne illum agnoscant. Unde dicitur Isai. 6. 10. *Excæca cor populi hujus, & aures ejus aggrava, & oculos* ejus

ejus claude; ne forte videat oculis suis, & auribus suis audiat, & corde suo intelligat, & convertatur, & sanem eum.

Ad Athanasii auctoritatem dicimus, loqui ipsum de merito, quod nos, Divinitatem credendo, consequi debemus; & quod non consequimur, quoties ipsam demonstratam habemus, bene vero quando ipsam credimus. Petavius ait, Athanasium loqui de demonstratione a priori, non vero de demonstratione a posteriori. At Athanasius aperte loquitur de quavis demonstratione, quum de illa loquatur, quatenus opponitur fidei. Quævis autem demonstratio, sive a priori, sive a posteriori, fidei opponitur; in eo quidem, quod demonstratio includit evidentiam, quam fides excludit; quum utraque certitudinem importet.

Ad primam rationem respondemus, Deum, & creaturam, in aliquo esse similes, in ratione scilicet caussæ, & effectus. Etsi enim in entitate infinita sit inter illos distantia, in vi tamen productiva est proportio; quæ quanvis non sit adæquata, est tamen talis, ut sufficiat ad hoc, ut per creaturas, tanquam per effectus, possit demonstrari Deus, qui illarum est caussa. Ad II. dicimus, per creaturas demonstrari Deum, quatenus creaturæ sunt effectus Dei. Si autem argumentum Adversariorum valeret, omnis demonstratio a posteriori de medio tolleretur. Ratio vero hæc est, quia nos cognoscimus creaturas in se ipsis, ut talia entia, antecedenter ad Deum, quia ipsas oculis nostris expositas habemus; At quia deinde cogitamus, creaturas istas ab aliquo esse productas, inde demum in Dei cognitionem per creaturas ipsas devenimus. Ad III. occurrimus dicendo, improportionem inter Deum, & Creaturam, se tenere respectu essentiæ, non vero existentiæ, Dei; quatenus scilicet creaturæ omnes sunt effectus tantum inadæquati divinæ virtutis, & per consequens infinite ab illa distantes; unde per illas in cognitionem divinæ essentiæ, seu divinæ entitatis, devenire non possumus. Habent tamen proportionem Deus, & creaturæ, in ratione caussæ, & effectus, quatenus effectus ostendit quidem, quod sit sua caussa, sed non manifestat, quid sit; & ideo, quanvis sit inter Deum, & creaturam, infinita distantia, poterit tamen creatura, ut est effectus Dei, ostendere, quod sit Deus, licet manifestare non valeat, quid sit Deus. Quod quidem S.Maximus, martyr, & monachus constantinopolitanus, qui circa medium septimi seculi floruit, ad rem sic apte confirmat: *conspicua creatura claram præbet notitiam, quod sit conditor; at non qualis sit*. Sic centur.3. c.8. Ad IV. explicamus quid sibi velit, demonstrationem debere ex necessariis procedere: Scilicet non quod sint necessaria in existentia, sed quod sint illa, ex quibus per necessariam, & evidentem consequentiam aliquid possit inferri. Cæterum supposita creaturarum existentia, earundem cum Deo connexio, quæ fundatur a dependentia, quam habent a Deo, non est eis contingens, sed essentialis, & necessaria. Ad V. negamus, demonstrationem necessitare omnem intellectum ad assensum, sed solummodo intellectum, qui sit perspicax, & bene dispositus. Athei autem, vel minus sapiunt, & sunt proinde insipientes, vel nolunt intelligere, ut bene agant. Adeoque defectus non se tenet ex parte demonstrationis, quæ nequeat reportare assensum ab illis, qui eam percipere sciant, & perpendere; sed ex parte illorum, qui, vel sunt hebetes in intelligendo, vel in negando protervi; illa tantum concedentes, quæ volunt, & quæ nolunt, obstinate negantes. Sic profecto fuerunt Philosophi, sic etiam modo sunt, qui demonstrationibus hisce non acquiescunt; sunt nimirum sapientes nomine, re autem Athei.

Devenientes modo ad secundam Dissertationis partem, ad credibilitatem scilicet existentiæ Dei, quum usque modo de ejusdem demonstrabilitate disseruerimus, sic mentem nostram explicamus. Existentia Dei non solum potest esse objectum scientiæ, quando demonstratur, sed etiam objectum fidei, quando creditur; adeoque non solum possumus eam rationibus naturalibus demonstrare, sed possumus etiam actu fidei divinæ credere. Et quidem constans est omnium opinio, quemlibet teneri credere fide divina existentiam Dei, ut gratiæ, & gloriæ, Auctoris; immo etiam, ut Auctoris naturæ, ubi ejus existentia evidens non apparet, ut docet Hennus trac. de Deo uno disp.1. quæst.6. Num autem possimus quoque fide divina credere Dei existentiam, ut Auctoris naturæ, etiam ut evidenter cognitam? Sunt qui affirmant; & sunt qui negant. Nos cum præfato Henno asserimus, non solum posse, sed teneri etiam quemlibet credere existentiam Dei simpliciter propter divinam revelationem, etiamsi existentia illa sit ipsi evidens: Negamus tamen contra ipsum Hennum, actum, quo quis,

quis, ob revelationem divinam, credit Dei exiſtentiam, ſibi aliunde evidentem, non eſſe, in omni rigore, actum fidei.

Et revera, quum in multis divinæ Scripturæ locis divinæ exiſtentiæ mentio habeatur, ac fidei quoque, quam habere de ipſa debemus, ſequitur, quod non ſulum poſſimus eam credere, ſed quod etiam debeamus. Gen. 1. dicitur; *in principio creavit Deus cælum, & terram*. Exod. 3. *Ego ſum, qui ſum; qui eſt, miſit me ad vos*. Deuter.6. *Audi Iſrael, Dominus Deus noſter, Dominus unus eſt*. Joan.7. *hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum*. Nulla autem in locis hiſce diſtinctio invenitur inter eos, qui ſciunt, & eos, qui neſciunt, Dei exiſtentiam evidenter cognoſcere; nulla differentia manifeſtatur inter Deum, qui ut ſupernaturalis Auctor credi debeat, & inter Deum, qui ut Auctor naturalis credi non debeat. Omnes ergo credere Dei exiſtentiam, etiam, ut Auctoris naturalis, adhuc evidenter cognitam, non modo poſſumus, ſed etiam debemus.

Quod manifeſtius ex Symbolis noſtræ fidei redditur. Dicimus enim in Symbolo Apoſtolorum; *Credo in Deum*. Dicimus in Symbolo Niceno; *Credo in unum Deum*. Et ne dicamus, credere in Deum, ut in Auctorem ſupernaturalem, in primo ſubditur; *Creatorem cæli, & terræ*; ſubjungitur in altero; *Factorem cœli, & terræ*. Certiſſime Deus, ut Auctor naturalis eſt creator, & factor cœli, & terræ. Omnes autem, ſive ſapientes, ſive rudes, ſive docti, ſive ignari, ſymbolum fidei recitamus, ac profitemur; unde nulla fieri debet diſtinctio inter eos, qui Dei exiſtentiam evidenter cognoſcunt, & inter illos, qui ſic non cognoſcunt; ita ut ab his tantum credi debeat, & non ab illis; immo ab illis nec credi etiam poſſit; quod eſt ab Adverſariis intentum.

Si ad Patres accedimus, occurrit nobis Chryſoſtomus hom. 2. in Symbol. *Dicite, quod a nobis auditis, Credo in Deum....ergo ponite in fundamento cordis hanc credulitatem*. Ita etiam omnibus loquebatur Chryſoſtomus, qui fidei Symbolum recitare tenebantur; iis ſcilicet omnibus, qui Chriſto nomen dederant, religionemque chriſtianam profitebantur in corde, & ore manifeſtabant. Advenit Cyrillus Hieroſolymitanus catecheſi 6. de Deo: *Sufficiens nobis ad pietatem erit, hoc ſolum ſcire, quod Deum habemus, Deum unum, Deum exiſtentem, & ſemper exiſtentem*. In quibus verbis ſcire idem eſt, ac credere; aliter non eſſet ſufficiens ad pietatem. Succedit S.Petrus Chryſologus ſer.61. *Qui credit in Deum, diſcutere Deum non præſumat: Deus quod ſit, ſufficit ſcire*. En ſimul conjunguntur credere in Deum, & Deum ſcire; ſi enim ſcire ſignificat credere, jam habemus, quod ſufficiat credere, quod Deus ſit: Si vero ſcire importet evidenter cognoſcere, jam conjungitur a Chryſologo cum credere, ut dicebamus.

Ad rationes deſcendimus, quarum I. eſt: Non poſſunt fide divina cætera myſteria revelata credi, niſi prius eadem fide credatur, exiſtere Deum, qui illa revelat; aliter credentibus eſſent certiora myſteria, quæ crederent, quam Deus, qui myſteria revelaret; quum hunc non crederent, illa vero crederent; & credere fide divina ſit certius, quam ſcire. Unde ſcribebat Apoſtolus, ad Hebr. 11. 6. *credere enim oportet accedentem ad Deum, quia eſt*. II. Scientia non repugnat cum fide, etiam circa idem objectum, dummodo non unus ſit actus, qui ſit ſcientiæ, & fidei; quod ex Philoſophicis ſupponimus probatum: Ac per conſequens, quanvis homo doctus poſſit Dei exiſtentiam ſcire per demonſtrationem, non per hoc non poterit, aut non tenebitur, etiam credere per fidem. III. Non per hoc, quod Deus in sacra hoſtia Chriſti corpus viſibiliter alicui oſtendat, ut quampluribus Sanctis factum legimus, ceſſat in iſto, aut potentia, aut debitum, realem Chriſti præſentiam ſub ſpeciebus euchariſticis, credendi: Et ratio non eſt alia, quam quia ſemper ſenſuum experimento certius eſt fidei teſtimonium. Sic pariter in noſtro caſu; quia certius eſt fidei teſtimonium omnibus, quæ de Dei exiſtentia excogitari poterunt, demonſtrationibus, etiam in illis, qui evidenter ſciunt Deum eſſe, remanebit, & potentia, & debitum, Dei exiſtentiam fide divina credendi.

Hæc cum Henno dicta ſint. At quæ poſtmodum ipſe aſſerit in concluſione 2. nimirum: *Actus, quo quis, ob revelationem divinam, credit Dei exiſtentiam ſibi aliunde evidentem, non eſt, in omni rigore, actus fidei*; approbare omnino non poſſumus, ut ſuperius dicebamus. Et Ratio nobis eſt, quia ſi eſt actus fidei, & non eſt fidei humanæ, ſequitur, quod ſit actus fidei divinæ. Et vel eo magis, quia præſupponitur, ut conceditur revelatio, quod quidem ſufficit ad hoc, ut in omni rigore actus fidei divinæ dicatur. Si autem præter revelationem ipſe ulterius requirit objectum obſcurum, quod dicit non eſſe in hypotheſi, in qua loquimur; hoc quidem eſt replicare voces abſque

ulla

ulla necessitate; quia hoc ipso, quod objectum supponitur revelatum, debet esse obscurum; non enim revelatur quod clarum est, sed quod obscurum supponitur. Et si, non obstante evidentia demonstrationis, adhuc per ipsum locum habet revelatio; nec pariter, illa supposita, obscuritas objecti, quæ in revelatione includitur, est expellenda. Et quemadmodum per diversitatem actus fit, quod objectum modo sit evidens, & sciatur, modo sit revelatum, & credatur; ita pariter per eandem diversitatem stare potest, quod circa idem objectum, ut evidens, & demonstratum, sit actus scientiæ, & ut obscurum, & revelatum, sit actus in omni rigore fidei.

Arguunt nihilominus Adversarii I. Ex Apostolo ad Hebræos 11. 1. *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*: Deum autem existere non est quid non apparens, sed est quid evidens, quatenus est demonstrabile ex dictis. Igitur non potest dari circa Dei existentiam verus, & in omni rigore, actus fidei divinæ. II. Quod fide credimus, ideo credimus, quia Deus revelat; sed non possumus credere, esse Deum, quia Deus revelat; quod quidem sic probatur: Non potest credi, Deum revelare, quin prius supponatur Deum esse; Etenim non ens, & non existens, nec loqui potest, nec revelare: Ergo non possumus credere, esse Deum, quia Deus revelat. III. Dum quis habet beone perceptam de existentia Dei demonstrationem, aut remanet certus de veritate existentiæ, aut non remanet? Si remanet? Nequit igitur eidem denuo assentiri propter motivum diversum. Si non remanet? Est contra suppositionem demonstrationis præhabitæ; quam proinde dicere possumus, vel illum non habuisse, vel eam veram demonstrationem non fuisse. IV. Ex S. Augustino trac.40. in Joann. *Quid est fides, nisi credere, quod non vides?* Et tract.79. *Hæc est enim laus fidei, si quod creditur, non videtur.* Et paulo inferius. *Nescio, utrum credere dicendus est quisque, quod videt*. V. ex S. Gregorio hom.26.in evang. *Fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum*. Quibus verbis tota machina nostræ assertionis dissolvitur.

Ad I. dicimus, sufficere ad actum fidei, quod objectum suum, ex vi illius medii, cui innititur fides, credenti non appareat; & in hoc sensu dicitur fides argumentum non apparentium. Ex hoc autem non fit, quod non possit per aliud medium cognosci evidenter; quod quidem ex Philosophicis supponimus, ubi actus fidei, & scientiæ, compatibiles in eodem intellectu, circa idem objectum, etsi in diversis actibus, secundum nostra principia, probantur. Ad II. esto Deus non possit revelare, quod sit, hoc ipso tamen, quod nos credimus Deum revelantem, credimus quoque implicite Deum existentem. Verum utique est, prius esse Deum existere, quam Deum revelare; quia existentia præsupponitur ad revelationem. Per hoc nihilominus, quod Deus nobis aliquid revelat, primo implicite revelat, se esse. Unde respectu nostrum non prius concipitur, Deum esse, quam revelare, licet respectu sui ipsius prius sit, quam revelet. Nos ergo cognoscimus Deum, quia revelat: Igitur tunc cognoscimus Deum existere, quando revelat; potest ergo aliquo modo existentiam suam nobis Deus revelare. Ad III. respondemus, remanere certum de Dei existentia per demonstrationem; sed nihilominus posse eidem adhærere per motivum certius, nempe per revelationem. Certitudo enim, quæ ex scientia habetur, non est suprema; adeoque illi potest altera major certitudo superaddi. Ad IV. utique admittimus, quod in illo actu, in quo credimus, non videmus; quia alius est actus fidei, & alius scientiæ: At negamus, quod per alium actum credere non possimus, quod videmus. Augustinus de eodem actu est explicandus in tribus illis testimoniis, quæ adducuntur, & quæ ad unum tendunt. Ad V. ad meritum fidei sufficere intendimus, quod illius assensus sit ex motivo non evidenti, quod quidem in nostra hypothesi locum habet. Cæterum quod credens ex alia parte nequeat habere motivum aliud, quod sit evidens, hoc nec requiritur, nec nemo potest exigere. Meritum enim non provenit, nisi ex actu, & actus est, qui meritorius dicitur; adeoque sufficit, si ille sit ex motivo, quod non sit evidens, & sit a Deo revelatum. Hoc totum manifestius redditur ex paritate, quam in probationibus proposuimus de illo, cui Christus apparet in hostia consecrata, & tamen credit Christi realem præsentiam sub speciebus panis, & fides ejus habet meritum, quanvis ejus visio habeat experimentum.

DIS-

DISSERTATIO IV.

De Rationibus a Posteriori, *quibus demonstratur, Deum existere.*



RATIONES a posteriori, quibus instituimus Dei existentiam probare, in multiplici differentia consideramus. Vel enim sunt Metaphysicæ, vel sunt Physicæ, vel sunt Mathematicæ, vel sunt Morales, vel denique sunt ex testimoniis petitæ, aut Sapientum, qui in Gentilitate vixerunt, aut ex omnium hominum, qui quovis tempore terrarum orbem impleverunt, aut ex omnium creaturarum, quæ veritatem prædicant Creatoris sui. Rationes dicimus, quia in rigore logico demonstrationes dicere non possumus, saltem eas, quæ physicæ dicuntur, & morales; etsi subjungamus, quod iisdem rationibus Dei existentia a posteriori demonstratur; quatenus scilicet, ut ait P.Saguens, *sint ratiocinationes, quæ vim habeant omni in contrarium dubietati præponderantem, ita quod efficiant hoc pacto assensum probabilissimum.* Quod quidem de demonstrationibus metaphysicis, & mathematicis, dictum nolumus; aliter a nobis in præcedenti Dissertatione positis obsisteremus. Probavimus enim, non probabilitatem, sed demonstrabilitatem, divinæ existentiæ, contra illos, qui eam utique probabilem, sed minime demonstrabilem, asseverantes docent. Unde, & ne nubiscum pugnemus, & ne veritati adversemur, opus est, ut cum S. Thoma, Scoto, aliisque Theologorum Principibus, saltem metaphysicas, & mathematicas, rationes, quibus a posteriori Dei existentia probatur, demonstrationes appellemus. Sed a metaphysicis demonstrationibus incipiamus.

Prima demonstratio desumitur a motu, & sic a nobis concipitur. Entia, quæ sunt in mundo, moventur; & quidem a seipsis non moventur: Non enim idem potest esse movens, & motum efficienter. Quod autem movetur est in potentia ad motum, quod movet est in actu. In eodem secundum idem, actum, & potentiam, reperiri, implicat. Igitur, quod movetur nequit esse movens. Ergo ab alio, a se distincto, movetur; & sic aliud ab alio. In infinitum autem non datur progredi, ex iis, quæ in Philosophicis probavimus. Oportet idcirco ad primum aliquod movens devenire, quod omne moveat, & ipsum a nemine moveatur. Hoc, & non aliud, erit Deus. Et eo vel magis, quia Dei nomine intelligimus ens perfectissimum; movere autem perfectius est, quam moveri, quia moveri est perfici, movere est perficere. Igitur ens, quod omnia movet, & a nemine movetur, omnia perficit, & a nemine perficitur, ens est perfectissimum, atque adeo Deus.

Ad hanc primam metaphysicam demonstrationem Athei respondere nituntur, dicendo primò, non esse necesse, ut perveniatur ad unum aliquod movens, quod sit primum, adeoque sit Deus. Et hoc asserunt, quia supponunt moventia infinita, quæ alia ab aliis moventur, nec tamen ex illis ullum est primum movens, quia nullum est movens, quod ab alio non sit motum. Dicendo secundo, non constare omnino, ut quicquid movetur, ab alio moveatur; plurima enim sunt, quæ a se ipsis, & sponte, moveutur; & hoc quidem in multis motuum generibus, edendi, scilicet, bibendi, crescendi, generandi, eundi, redeundi, &c. Sic profecto sunt omnia animalia, quæ motus habent a se ipsis, aliter spontanei non essent, sed coacti. Multo magis verificatur in hominibus, in quibus etiam actuum liberorum tolleretur libertas; si actus volendi, nolendi, amandi, odio prosequendi, esset ab aliis, & non ab iis, a quibus eliciuntur. Hoc enim non esset amare, odio prosequi, velle, nolle, &c., sed potius induci ad amandum, & ad cætera, quæ sunt in genere actuum liberorum.

At contra primam responsionem sic arguit P.Saguens l. c. quod, etsi fingendo infinitam multitudinem moventium non possemus devenire ad primum ex illis moventibus, quia omnia illa essent moventia, & mota; demonstratio tamen urget, ut devenniamus ad aliquod primum movens immotum, a quo sit tota illa collectio, etsi supponatur infinita, moventium. Igitur adhuc si admittantur, etsi falso, per Atheos, infinita moventia, & mota, semper tamen deveniendum est ad unum, quod sit movens, & non motum; & hoc demonstratio probat,

bat, & Adversarii non solvunt. Cæterum, infinitam illam seriem non esse admittendam, & ex Philosophicis patet, & ex sequentibus quoque patebit. Contra secundam responsionem idem P. Saguens verbis hisce occurrit: „ Ad probandam existentiam primi illius moventis immoti, quod „ est Deus, omnino sufficit, ut quæcunque „ alia moventia acceperint ab illo vim suam „ motivam, quanvis hic, & nunc moveren„ tur jam ista ex se ipsis absque ulla primi „ moventis coefficientia concursiva ad hunc, „ vel ad illum, motum. Nam modo conce„ datur dari tale ens, a quo cætera omnia „ sint, & sine quo nondum essent, & per quod „ obtinuerint quidquid habent facultatum ac „ virium; non poterit non in eo esse supre„ ma illa potestas, quæ cum independentia, „ cum immensitate, cæterisque infinitis at„ tributis, conjuncta est, & ex toto divina „ est „. Igitur animalia, & homines, a Deo moventur, & tamen spontanei sunt illorum, & liberi horum, motus, quia a Deo virtutem se movendi acceperunt, a Deo conservatam agnoscunt, & cum Dei concursu exercitam retinent.

Secunda demonstratio habetur a ratione caussæ efficientis, & sic proponitur. Sunt caussæ efficientes, sunt etiam effectus. Idem sui caussa esse nequit, nequit etiam esse sui ipsius effectus. Esset enim, & non esset. Nec in productionibus abire possumus in infinitum. Igitur assignare oportebit primam, quæ mediæ sit caussa; & mediam, quæ ultimæ. Ultima, & media, assignantur. Ergo assignari debebit etiam prima, quæ eum ipsis correlationem dicit. Hoc, & non aliud, erit Deus.

Fingit etiam Atheus, ad hujus rationis vim declinandam, seriem infinitam caussarum, a se mutuo dependentium, in qua nec primum, nec supremum, reperiri possit.

Sed contra. Hujusmodi series infinita caussarum, quæ mutuam inter se dicunt dependentiam, ultra quod imperceptibilis sane cognoscitur, invenitur etiam omni modo insufficiens. Etenim, vel in ipsa possemus aliquando devenire ad duas aliquas caussas, quæ sibi invicim mutuo esse darent, vel nunquam ad has devenire possemus? Si nunquam? Ergo falso dicitur, quod hujusmodi caussæ a se mutuo dependent. Si aliquando ad ipsas deveniemus? Ita argumentamur contra. Si aliqua caussa nequit sibi ipsi dare esse, quonam pacto poterit dare esse illi, quod sibi tribueret esse? Sane, etsi mutua caussalitas in aliquo genere a quibusdam concedatur, in omni tamen genere a nemine admittitur. Etenim illæ caussæ, vel se producerent, quando essent, vel quando non essent? Si quando non essent, non possent; nemo enim potest agere, quum non sit. Si quando essent, neque possent se producere, jam enim essent. Ulterius, etsi aliqui ex Gentilibus Philosophis seriem caussarum infinitam admiserint, semper tamen admiserunt cum dependentia ab aliqua caussa prima, quæ extra seriem illam a nemine producta supponebatur; quemadmodum ait in præsenti Arsdechin. In catena ferrea ex alto protensa concipitur series infinita angulorum se mutuo sustentantium; necessario tamen extra illam seriem supponitur aliquod supremum a nemine dependens, a quo angulorum omnium gravitas sustentatur. Sic etiam, etsi admittatur possibilis series infinita caussarum, necessario tamen extra illam caussa aliqua prima a nemine dependens admitti debet, a qua series illa dependeat.

Tertia demonstratio petitur ex differentia inter entia necessaria, & contingentia; & hæc est. Sunt in mundo entia contingentia. Hæc autem, quia talia, possunt esse, & non esse. Et quia omnia entia sunt contingentia, omnia etiam esse possunt, & non esse. Impossibile est autem, quod ea entia, quæ esse possunt, & non esse, semper fuerint. Igitur aliquando non erant. Si aliquando non erant; ergo nec etiam modo sunt. Et probatur hoc. Quod enim non est, non incipit esse, nisi per aliquod, quod sit. Si igitur omnia erant contingentia, non poterit assignari illud primum, per quod esse cœperunt. Ergo si aliquando non fuerunt, nec etiam modo sunt. Hoc autem est falsum. Ergo præter entia contingentia, ens aliquod, quod sit necessarium, debemus admittere; quod quidem, quia necessarium, a semetipso suæ necessitatis caussam habebit. Hoc, & non aliud, erit Deus.

Atheus delirat, ut demonstrationis hujus vim eludat, dicens, entia contingentia esse infinita, & fuisse ab æterno. Hoc pacto sibi inepte blanditur, & quod aliqua eorum semper fuerint, & aliqua aliquando erunt; & quemadmodum a præteritis facta sunt præsentia, ita & a præsentibus futura fient.

At deliria hæc sic impugnamus. Collectio omnium entium contingentium a se ipsa non fuit; igitur nec sibi potuit esse caussa existendi. Ab alio ergo caussata est; ab ente scilicet necessario, quod & sibi, & aliis, sit

sit caussa existendi. Ulterius; quia entia ista contingentia virtutem non habent, ut quodlibet ipsorum sit productivum cujuslibet. Potuit homo generare hominem, leo leonem, equus equum; at fuit ne alius sol, qui solem produxit, aliud firmamentum, quod firmamentum caussavit, alia luna, quæ lunam generavit? Si recurrunt ad casum? Et casus iste, quem fingunt, quum fuerit tantæ virtutis olim, cur modo parem non habet vim, ut alium solem, aliud firmamentum, aliam lunam, producat?

Quarta demonstratio accipitur ex majori, vel minori, perfectione, quæ in creatis rebus invenitur; & hoc modo concipitur. Habemus magis, & minus, bonum. Magis autem, & minus, dicuntur secundum quod magis, aut minus, participant de optimo. Ergo dari debet hoc optimum. Ipsum autem optimum in bonitate erit maxime tale. Quod vero est maxime tale in aliquo genere, est caussa cæterorum in eodem genere. Ergo si datur hoc maxime tale in bonitate, datur etiam aliquod, quod bonorum omnium sit caussa. Hoc, & non aliud, erit Deus.

Atheus quoque insaniens, ad effringendum demonstrationis robur, reponit, Argumentum probare bonitatem in uno genere, non vero in omni genere. Deus autem deber esse optimum quoddam in omni genere.

At volens cæcutit, & fallitur pro arbitrio. Etenim quod dicimus de bono in uno genere, de bono in altero genere propter eandem rationem dici debet; & sic de cæteris bonis in quolibet genere. Demus enim, quod sint optima singillatim in diversis generibus, nimirum in ratione lucis sit sol, in ratione caloris sit ignis, in ratione intellectivi sit Angelus. Hæc tamen optima sunt limitatæ, & finitæ, bonitatis, quia non habent omnem bonitatem, nec in omni genere, nec etiam in proprio genere. Igitur facientes comparationem inter hæc optima quæque in proprio genere, necesse est, ut deveniamus ad optimum, quod sit tale in omni genere, ac proinde sit infinitæ bonitatis, infinitæ perfectionis, infinitæ virtutis, in quolibet genere. Hoc quidem perfectissimum in omni genere erit Deus.

Quinta demonstratio habetur a gubernatione rerum, & hæc est. Entia cognitionis expertia etiam aliquando propter aliquem finem operari videntur; semper autem, aut ad summum multoties, sic se gerunt eodem modo, ut optimum consequantur. A casu hoc non provenit, sed a finis intentione. Hæc vero intentio non reperitur in illis; sunt enim, ut supponimus, cognitionis, adeoque etiam intentionis, expertia. Igitur in alio opus est, ut reperiatur. Ergo dari oportebit aliquod intelligens, a quo entia omnia naturalia ad suos quosque fines proprios dirigantur. Hoc autem, & non aliud, erit Deus.

Neque Atheus iterum recurrat ad casum; etenim casus iste, quem fingit Atheus, vel est intelligens, vel non est intelligens? Si intelligens? Differimus in nomine; quia, quem nos sapienter dicimus Deum, ille insulse casum appellat. Si non est intelligens? Non potest præstare quod nos dicimus, a Deo præstari, quia est intelligens. Nec casu operantur entia cognitionis expertia; casus enim nequit efficere, ut semper eodem modo operentur, semper ad eundem finem tendant, semper suo tempore, suo loco, cum suis circumstantiis, aut utplurimum, effectus suos producant. Sed de hoc iterum inferius redibit sermo.

Hæ sunt quinque metaphysicæ demonstrationes a posteriori, quibus, quasi quinque davidicis lapidibus, ad Atheismi cervices effringendas, utitur Angelicus Doctor, S.Thomas. Sunt aliæ, quæ ab aliis Doctoribus adducuntur in medium; sed, vel fere omnes cum hisce coincidunt, vel non, ut hæ, sunt efficaces ad demonstrandum. Ex his autem quinque P.Saguens infert nobilissimorum attributorum notitiam, quæ Dei characterem efformant. Siquidem ex ipsis evincitur, & Deum esse a se, & omnia esse ab ipso; Deum ex necessitate esse, & esse in omni genere perfectissimum; Denique Deum sapientissimum in hujus mundi regimine, providissimum, atque justissimum. Quæ comprobat cum luculentis S.Athanasii, & Philonis Hebræi, testimoniis. Athanasius enim in libro contra Gentiles ait. *Ecquis vero est, qui cælestem orbem intuens, ac Solis, Lunæque, cursus, & reliquorum situs, conversionesque, syderum, quæ tametsi interse differant, eundem tamen ordinem, sine ulla varietate, retinent, non statim intelligit, non a se ipsis illa regi, sed esse alterum, qui hæc moderetur? &c.* Philo vero in primo de Monarchia inquit. *Si quis in civitatem veniat, legibus optime constitutam, quid aliud suspicabitur, nisi regi ab optimis Magistratibus illam ipsam civitatem? Quamobrem qui in hanc magnam introjerit civitatem, mundum videlicet, ibique contemplatus fuerit montanam, campestremque regionem, animantibus refertam, & stirpibus, ac fluviis ingenuis, ac torrentibus, pabula item, & reci-*

eipocrationes merium, &c. nonne verisimiliter, aut potius necessario, de patre, & conditore, nec non rectore, cogitabit? At ad physicas rationes deveniamus.

Prima physica ratio ad probandum, Deum existere, hæc est. Quemadmodum tu fingis Athee caussarum illam seriem infinitam, ita & mundum etiam debes ab æterno fingere. Si mundus autem ab æterno fuisset, æternæ fuæ, & venerandæ, antiquitatis clariora deberet testimonia exhibere. Modo vero, si omnes mundi annales consulimus, ultra sex millia circiter annorum, nullam mundi antiquiorem mentionem possumus adinvenire. Novæ artes, novæ scientiæ, novæ regiones, quæ in dies reperiuntur, nonne probant, ab æterno mundum non fuisse? Si cum Nicolao Macchiavellio, improborum Politicorum Principe, ad aquarum eluviones recurras, & ad varia orbis incendia, quibus prætendas, omnia prioris ævi vestigia ante Adamum consumpta fuisse: Si cum aliis dicas, artes, scientias, regiones, quæ modo nobis novæ videntur, renovatas potius esse, quum antiquitus fuerint etiam compertæ, hominum autem incuria periisse: Contra putidum utrumque commentum sic argumentamur. Ex eluvionibus, & incendiis illis, aut homines aliqui superfuerunt, aut nulli? Si aliqui? poterant illi rerum præteritarum memoriam posteris suis tradere. Si nulli? Unde ergo nova hominum series incepta? Dices, de Terra fuisse de novo progenitos, vel ex fortuito atomorum concursu, vel aliter, ut Deucalionis perhibent fabellæ. Expedita responsio! Sed quare modo Terra eandem virtutem homines generandi non habet, itaut, e terra oriri homines, quemadmodum plantæ nascuntur, conspiciamus? Quare modo atomorum concursus fortuitus, absque alterius hominis opera, hominem aliquem non producit? Vel si nulli superfuerunt homines, quis tibi relationem hujuscemodi antefactorum tradidit? Athee revelationem nequaquam ab hominibus illis accepisti? Cæterum profundum Historicorum omnium silentium clamat contra te, quo, velis nolis, fortissime convincendus omnino sis, ante Adamum nullas artes, nullas scientias, nullas regiones, fuisse, quum nulla de his alicubi mentio inveniatur.

Secunda ratio physica. Hujusmodi de Dei, vel de Deorum, existentia opinio, vel semper in mundo fuit, vel aliquando non fuit, & stato tempore incepit? Si semper fuit? Non potuit ergo esse, ut tu Athee deliras, hominum inventum, ad populi multitudinem Deorum metu refrænandam, excogitatum. Si aliquando non fuit? Tuum erit certe designare tempus, quo non fuit, & tempus, quo incepit. Quod quum non adsignes, remanet procul dubio, semper in mundo fuisse, adeoque mundo coævam de existentia Dei fidem semper cum hominibus viguisse. Omnis namque, quæ in mundo aliquando incepit, aut artis, aut scientiæ, aut alterius cujuslibet professionis, monumenta, saltem apud Historicos, supersunt. Si dices, hujusmodi monumenta non esse, quia a posterioribus hominibus, ut inventum suum obtegerent, & sustinerent, deleta fuerunt; sic in contrarium argumentamur. Hoc quidem inventum non potuit esse apud omnes homines, qui tunc temporis in mundo habitabant, Impossibile namque videtur, ut in hoc unum, & idem, & quidem figmentum, omnes homines conspirarint, nemine discrepante. Quonam igitur pacto fuit deinde ad omnes homines ita propagatum, ut nec natio, nec regio, fuerit, quæ Deos non agnoverit? Et si aliqua fuit natio, aut regio, ad quam non pervenit, nonne potuerunt, ac debuerunt, hujusce nationis, aut regionis, homines falsi arguere illorum hominum impudentiam, qui veterum monumenta deleverant, ut novas Deorum opiniones in mundum asportarent?

Tertia ratio physica. Dum omnia, quæ in mundo naturaliter fiunt, tribuis tu Athee casui; cur ergo quando pulcherrimum opus conspicis, statim Artificem ejus investigas? Casus, qui per te potest naturalia quæcunque facere, nonne potuit etiam artificialia? Certe major est labor, peritior industria, ingenium subtilius, in operibus naturæ, quam artis, conficiendis. Si ergo casui tantam tu das virtutem, ut naturalia quævis efficiat, virtutem etiam artificialia efficiendi denegare non debes. At nullum opus artificiale, etsi informe, & deforme, a casu factum conspicimus. Cur ergo tot, tantaque pulcherrima, eaque perfecta naturæ opera, a casu facta tu dicis? Undenam tanta casui virtus, eosdem flores, fructus, folia, iisdem temporibus in plantis producendi, temporum vicissitudines regulandi, ea, quæ facta sunt, conservandi, convenientes virtutes naturalibus agentibus tribuendi, eadem quoque ad fines suos dirigendi? Ad Naturam confugies? At si Naturæ nomine chimeram aliquam non intelligis, Deum, vel Dei virtutem, vel Dei artem, debes omnino, ac ne-

necessario cogitare.

Quarta ratio physica. Natura, ad quam Athee confugis, aut est ratione prædita, aut rationis est expers? Si rationis est expers? Quonam modo poterit hæc omnia facere, quæ sine ingenio, sine consilio, fieri nullatenus possunt? Et quodnam erit hoc ens in mundo, non intelligens, & producens, & omnia faciens? Si ad cujuslibet rei, aut instinctum, aut propensionem, aut virtutem, recurris, illamque naturam appellas; supra has omnes naturas, aut dabitur natura superior, quæ illas regulat, aut non dabitur? Si dabitur? Hæc est Deus. Si non dabitur? Et quomodo inter se non pugnant, & non destruuntur? Et quare inter se ordinantur, & non confunduntur? Et quonam pacto in se ipsis perseverant, & non desinunt? Præsertim, cum rationis sint expertes, & consilii incapaces? Si vero natura est ratione prædita? Hæc, & non aliud, erit Deus. Audi opportune Lactantium, lib. 2. divinarum institutionum cap. 8., hæc erudite scribentem. *Natura, qua dicitur, orta esse omnia, si consilium non habet, efficere nihil potest. Si autem efficiendi, aut generandi, potens est, habet ergo consilium; & propterea Deus sit, necesse est. Nec alio nomine appellari potest ea vis, in qua inest, & providentia cogitandi, & solertia, potestasque faciendi. Melius igitur Seneca, omnium Stoicorum acutissimus, qui vidit, nihil aliud esse Naturam, quam Deum. Ergo, inquit, Deum non laudabimus, cui naturalis est virtus, nec illam didicit ex ullo? Immo laudabimus; quamvis enim naturalis illi sit, sibi illam dedit, quoniam Deus ipsa natura est. Cum igitur ortum rerum tribuis naturæ, ac detrahis Deo, in eodem luto hæsitans, versuram solvis. A quo enim fieri mundum negas, ab eodem plane fieri, mutato nomine, confiteris.* Iterum Lactantium excipe, hæc apposite quoque lib. de ira Dei cap. 10., ac eleganter alloquentem. *Natura, quam veluti matrem esse rerum, putant; si mentem non habet, nihil efficiet unquam, nihil molietur. Ubi enim non est cogitatio, nec motus est ullus, nec efficacia, Si autem consilio suo utitur ad incipiendum aliquid, ratione ad disponendum, arte ad efficiendum, virtute ad consummandum, potestate ad regendum, & continendum, cur Natura potius, quam Deus nominetur?*

Quinta ratio physica. Dæmones esse, aut negas Athee, aut concedis? Si negas? Negare etiam te oportebit, & artem magicam, & occulta cum Dæmonibus pacta, & mirabilia, quæ operantur Energumeni, loquentes variis linguis, quas nunquam didicerunt, & exercentes vires, quas fortissimi homines superare non possunt. Negare insuper debebis omnes Spiritus, quos tamen esse ex temetipso fateri cogeris, quum materialis substantia nequeat cogitationis esse capax, qualis es tu; quique proinde, non ut materialis, sed ut spiritualis, cogitas. Negare pariter adstringeris incantationes, maleficia, sortilegia, quæ nullo modo ad phantasiam, ad imaginationem, ad naturales morbos poteris referre, quum supernaturalem vim præseferant, quæ nequeat a naturali agente superari. Si concedis? Si ergo Dæmones sunt, erit etiam Deus. Illationem hanc tibi facimus manifestam. Quid Dæmonum nomine concipis? Creaturas spirituales. Quemadmodum igitur creatura spiritualis non implicat, ita nec spiritualis Creator implicabit. Ad perpetuum ignem damnatas. Sed a quo damnatas? a Deo. Jam ergo concedis Deum. Si spirituales sunt; non potuerunt per generationem esse productæ. Creatæ ergo fuerunt. At quis alius præter Deum potuit eas creare? Stat ergo Athee, ut, si Dæmones concedis, velis nolis, debes hoc ipso admittere Deum.

Ad Rationes modo mathematicas devenientes, eas desumimus a doctissimo Patre Mersenno, a quo etiam refert P. Boucat, easque propriis P. Mersenni verbis afferre, consultius judicamus. Prima Ratio accipitur ab Arithmetica, & in lib. in Gen. rat. 16. pag. 39. edit. Parisien. 1623. sic proponitur.
„ Porro quæcumque sunt, unum desiderant,
„ velut suum principium; quoniam primum
„ ab eo processerunt, in quod nunquam ea
„ redeunt, quæ multitudine gaudent, nisi
„ ipsa multitudine gradatim exuerent. Exurge
„ igitur anima christiana, illamque mysticam
„ monadem, unitarum unitatem, simplicitatis
„ summitatem, rerumque omnium
„ semen, & centrum, mentis intuitu suscipe;
„ in ea siquidem facile reperies, quæ in unitate
„ prædicta, sed & alia plura; hæc enim
„ est unitas, quæ mysticum concentum in
„ mundo producens, eum ita movet, & regit,
„ ut microcosmi compages exiliendo,
„ veluti tripudiare videatur, hoc concentu
„ stellæ, velut animatæ choreas sempiternas
„ ducere, quibus humani corporis consonantiæ
„ quodammodo respondere valeant. Hæc
„ est unitas, quæ cyphris omnibus virtutem
„ confert, sine qua quotcunque cyphras appusueris,
„ v. g. oooooo., sicque deinceps
„ in infinitum, nihil prorsus efficient, nisi
„ præcedat unitas. Quid, obsecro, sunt om-

" nes creaturæ, seorsim absque Deo spectatæ! Tollis unitatem, tollis & omnia; quam si restituas, omnia redeunt...... O quantum est unitatem e rebus tollere, cum nulla sit alia miseria, præter unitatis privationem, nulla felicitas, nisi cum Deo unitatem habere, & unum esse, quæ omnia, prout ad profectum animæ, ac vitam religiose, tranquilleque, degendam attinent..... Unde vero putas hæc omnia, unitatem arithmeticam, nisi dependenter ab unitate divina, habere, a qua sunt, quæcunque sunt? Quare nihil penitus excogitari, nihilque subsistere potest, nisi unitatem habuerit. Eapropter Deus, qui est unitas suprema, quibuslibet ita præsens adest, ut sine eo nihil esse, nedum excogitari, possit. Quomodo enim quidquam excogitabis, nisi præsentissimus sit, qui tibi dat unde cogites"?

Ex quibus hæc efformatur pressior, & expeditior, ratio. Sicut se habet unitas ad numerum, ita se habet Deus ad unitatem; sed sine unitate nullus est numerus: Ergo sine Deo nulla est unitas. Examinemus hoc argumentum. Majorem propositionem cuilibet constare putamus, qui sciat, quod quemadmodum unitas est principium, & finis, totius numeri, ita Deus est principium, & finis, unitatis; sicut sine unitate, omnia nihil sunt, ita sine Deo nihil est unitas; sicut demum unitas est ante, intra, & post numerum, & est a numero independens, ita Deus est ante, intra, & post unitatem, & est ab unitate independens. Igitur est verum, quod sicut se habet unitas ad numerum, ita se habet Deus ad unitatem; quæ est major propositio argumenti. Minor propositio sic explicatur, & ostenditur. Si quivis numerus ab unitate dependet, & a quovis numero est unitas independens; ergo vere sine unitate nullus est numerus. Consequentiam ita pariter claram reddimus, & firmatam. Ita certo numero clauduntur omnia, quæ sunt in mundo, ut Mersennus absque negocio arenam & maris, & totius terræ numeret. In quovis autem numero, sive in toto hoc numero, unitas, quæ inchoat orbis numerum, est creata, & producta. Deveniendum est ergo ad unam improductam, & ab omni caussa efficiente, nedum composito independentem, & quæ quidem sit a se ipsa. Si ab hac unitate, quæ est a se ipsa, omnis unitas dependet, ergo vere sine Deo nulla est unitas; & quidem eo prorsus modo, quo sine unitate nullus est numerus. Consimilibus verbis argumentum hoc proponit P. Boucat, ad quem remittitur Lector.

Secunda ratio mathematica petitur ex Geometria, & sic a P. Mersenno concipitur: "Etiam ex Geometria probamus, non tantum, quia lineæ omnes, circumferentiam tangentes, æqualiter a centro distant, ut omnes creaturæ a Deo: Non tantum, quia circulus principio, fineque caret, seque ipso contentus est, cæteris figuris non indigens, omnes comprehendens, atque superans, qua ratione Deus omnia comprehendit, omniaque termino carens limitat: Non tantum, quia circulus est figura capacissima omnium, ad cujus perfectionem alia figura pertingere nequit, sicut nec aliquid æquale Deo esse potest: Sed quia Deus instar circini videtur esse, cujus pes in centro positus immutabilis cum sit, alius ad circumferentiam extensus movetur; ita tamen, ut quidquid agit aut describit, pedi fixo acceptum ferat, qui amicitiæ vinculo per caput connectitur. Nunquid enim a Deo pari ratione dependent omnia, tam ut sint, & fiant, quam ut operentur? Omnes enim creaturas Deus immobilis movet. Igitur circinus ille Deum refert, juxta id, quod in se circinus fixum & immotum habet; creaturæ vero sunt veluti pars mobilis, quæ nisi Deo conjungantur, nihil omnino producere possunt, quod sit perfectum. Hinc quandiu firmissimum divinæ voluntatis pedem sequemur, nunquam a perfectissima Religione Christiana, nunquam a perfectis operibus, recedemus".

Ratio autem ex hisce verbis sic componitur. Quemadmodum inter geometricas figuras circulus est perfectior; & a circulo, qui principium, & finem non habet, omnes lineæ a centro ad circumferentiam protenduntur; & lineæ omnes æqualiter a centro distantes, omnes circumferentiam tangunt; & figuræ aliæ omnes a circulo comprehenduntur, & superantur, & circulus figuris aliis non indiget: Ita pariter Deus omnia comprehendit, omnia limitat, etsi termino careat; omnes ab eo creaturæ distant, & omnes ad eum feruntur; omnes superat, & nemine indiget. Eodem pacto, ac de circulo extenditur paritas de circino; iisdemque proprietatibus aptatur, ut super utraque paritate possit brevior, & efficacior ratio erigi; sic nimirum. Ita se habet Deus ad creaturas, ut circulus ad geometricas figuras; sed sine circulo omnes geometricæ figuræ stare non possunt: Ergo sine Deo creaturæ esse nequeunt. Major propositio ex nuper dictis redditur certa,

ta, & evidens. Minor experientia constat. Consequentia ratione legitimæ illationis negari non potest.

Tertia ratio mathematica, a Musica petita, a P. Mersenno his verbis exponitur. „ Verum enim vero nusquam illud contingere „ arbitror, præsertim si de perfecta harmonia loquamur: Quod sicubi fiat, id in venti, atque rupium, antrorunque, auctorem „ referendum est. Fatebitur ergo Atheus, „ nusquam testudinis sonum, & harmoniam, „ audiri, quin sit aliquis, qui ratione, atque „ manu, vel re alia, quæ manus subit vices, „ illius causa existat. Prima vero omnium „ causa est Deus, optimus, maximus.

Quæ quidem ratio methodice sic formatur. Quemadmodum tu Athee quando audis harmoniam, interrogas de pulsante musicum instrumentum, ita pariter quando mundi ordinem conspicis, debes de ordinante cogitare. Et sicut harmoniam nullo pacto tibi suadere vales, casu esse formatam, ita etiam hunc ordinem universi neutiquam debes credere, fortuito esse factum. Et illo insuper modo, quo caussam cogitas soni, quando perfectam audis harmoniam, eodem prorsus caussam rerum omnium in mente tua concipere, & in corde adorare debes, quando creaturas vides, adeo pulchras, ordinatas, & bene, perfecteque dispositas, quæ ab eadem prima caussa pulchritudinem suam, ordinem, dispositionemque cognoscunt; atque insuper illam perfectiori modo repræsentant, quam sonus indicet pulsantem testudinem, vel quodlibet aliud organum tangentem. Igitur sic argumentamur. Sicut se habet perfecta harmonia ad Citharædum e. g., ita se habet universus orbis ad Deum. Sed tu, audita perfecta harmonia, illico cogitas de Citharædo. Ergo conspecto universo, statim debes cogitare de Deo.

Quarta ratio, quam eruit a Mechanica, sic a P. Mersenno exhibetur. „ Non tantum „ scientiis theoreticis ad Deum ascendere „ possumus, verum etiam ex practicis, inter „ quas Mechanica non ultimum locum obti- „ net; quam, si juxta suum omnem ambitum „ describere velim, nemo est, qui non ad- „ miretur; quandoquidem miraculorum in- „ star ea sunt, quæ fabricat; & possumus in „ eam referre quæcunque rara, atque mira- „ bilia, vulgo nuncupantur. Præsertim vero „ de machinis agit, cujus causas investigat, „ & assignat, prout rationalis est; operi au- „ tem manum admovet, quatenus est chirur- „ gica, cui artes tam orariæ, quam ædifica- „ toriæ, similesque deserviunt. Illa magna- „ riam continet, qua, vi minima, pondus „ maximum tollit „.

Ex quibus verbis hanc rationem argumentando efformamus. Quando mirabilia Mechanicæ tu, Athee, intueris, non quidem sine admiratione, nec sine curiositate, remanes intuendo; Verum statim de Auctore interrogas, de modo sciscitaris, & admirationem tuam, velis nolis, aut lingua, aut saltem oculis, manifestas. Mundi autem machinam dum spectas, cur a casu factam credis, & non potius, quum sit omni machina mirabilior, de ejus sapientissimo, ac potentissimo, non interrogas Auctore, illumque non confiteris? Sicut se habet minus ad minorem, ita majus ad majorem; immo multo magis habere se debet, & eo magis, quo majus minori præstat, illudque excedit. Tu autem minora videns, ea non casu facta credis, & majora despicis, quod, te judice, fortuito sint producta? Aut ergo casum in mechanicis comminiscaris oportet; aut, si hoc comminisci, nec vis, nec potes, majori quidem ratione, in mundi machina comminisci non debes.

Sexta Ratio desumitur, post P.Mersennum, a Dominico a SS.Trinitate, loco alibi citato, ab Astronomia, Geographia, Hydrographia, Optica, &c. In Astronomia, quam hic ultimus inadvertenter Astrologiam appellat, quum valde inter se distent Astronomia, & Astrologia, considerantur motus cœlorum, eorumque velocitas, diversitas, ac constantia; astrorum insuper numerus, magnitudo, lux, influxus, &c. denique vicissitudines temporum, illisque annexus ordo, ex quo harmoniam componunt. Hæc, vel in prima productione, vel in perenni conservatione, considerans, Athee, nega, si potes, Auctorem, qui illa efformavit, & qui modo conservat? In Geographia, & in Hydrographia, deprehendis, quod est omnium mirabilius, terram, utpote omnium elementorum gravissimam, debere undequaque aquis obrui; & nihilominus contrarium experimur. Cujus est virtus, cujus est potentia, ut illam eo ordine constituerit, & etiam modo ea constantia conservet, quod terra non subjiciatur aquis, & animantibus cunctis, præter pisces, & aves, habitationem præbeat, atque defendat? Nequis recurrere ad casum, cujus non est legem aquis imponere, ne transeant fines suos; cogeris ergo ad Deum appellare, illumque nolens etiam confiteri. In Optica demum meditaris Cœlorum spatium, quod perlustras, Sydерum magnitudinem, quam admiraris, distantiam, quam ne-



nesciebas, lucem, quam non deprehenderas; & illico cognoscis, non hunc solum mundum a Deo homini præparatum, qui communis etiam est pecoribus; sed perfectius habitaculum in cœlis illi promissum, pro illo factum, illumque, post brevem hujus vitæ cursum, exspectare. Alia etiam in Optica mirabilia detegis, quæ in visivæ potentiæ structura comprehenduntur, in ejus activitate, atque virtute, exercentur, in ejus demum universalitate, ac diversitate, copulantur; quæ, si a casu provenisse dicas, vel oculorum beneficium demereris, vel intellectus, qui oculorum est ad instar, beneficio abuteris. Hæc quidem ratio non indiget, ut exactiori methodo exponatur.

Ad Morales Rationes gradum facimus; quarum Prima hæc est. Repugnans omnino est, falsitatem aliquam totius bonitatis esse caussam, & veritatem esse caussam totius malitiæ. Sic profecto esset, si Deus non esset. Et probatur hoc pacto. Hæc de Dei existentia opinio, quam nos dicimus scientiam, sed ut verbis tuis, Athee, loquamur, voce tenus opinionem nominamus, quot bona in hominibus producit? quot virtutes progenerat? quot felicitates apponit? Quot autem mala in nobis essent, si hujusmodi opinio non esset? Nulla esset inter homines concordia, nulla vivendi ratio, nullus dominandi ordo. Sine justitia homines in feritate Feras ipsas superarent; sine verecundia ipsamet Bruta in inhonestate vincerent; sine pietate saxa ipsa in duritie opprimerent. Si ergo Deus non est, opinio ejus existentiæ, quam nos habemus, falsa erit; & error tuus erit veritas. Sicque falsitas nostra tot, tantorunque bonorum esset caussa; & veritas tua, negatio scilicet ejus existentiæ, caussa esset identidem tot, tantorunque malorum. Quod nemo sanæ mentis homo concedet. Hoc etiam argumentum late prosequitur P. Mersennus in Gen. cap. 1. rat. 32.

Secunda Ratio moralis est, quæ sequitur. Hominis appetitus rebus hisce, quas oculis videmus, & manibus contrectamus, non satiatur; & dum plura homo consequitur, majora semper appetit. Non est autem rationi congruum, quod Brutorum animalium appetitus satietur, & hominis non satietur; quia aliter homo cunctis aliis animantibus infelicioris esset conditionis. Quis autem concedat, hominem, qui cunctis aliis animantibus ratione præstat, cunctis aliis viventibus natura excellit, cæteris aliis rebus denique præstantiorem sine dubio, & excellentiorem, in hoc uno tamen iisdem cedere, quod cætera satientur, ipse vero, aut in pœnam, aut ex natura, insatiabilis esse debeat? Quod cætera animantia satientur, experimenta quotidiana nos docent, quum videamus illa, vel cibo, vel potu, illis apto, solummodo satiari. Quod vero non satietur homo, quilibet proprio suo experimento docetur; quo sane comperit, si divitias coacervat, si dignitates consequitur, si oblectamentis fruitur, nunquam sibi dicere, sufficit; sed semper plura velle, & ad majora aspirare. Si ergo homo, quum sit inter cætera excellentior, nec pro pœna, nec pro natura, habere debeat, insatiabilem esse; & quum nullo modo possit rebus hisce satiari; & debeat, ut cætera saltem animantia, proportionato bono suo frui, & proprio sibi objecto saturari: Consequens sane est, illum tantummodo satiari fruitione Creatoris sui, Dei sui, qui solus est objectum suæ potentiæ proportionatum; solus adæquat totam appetitus sui sphæram; solus denique satisfacit insatiabili alias desiderio voluntatis suæ.

Tertia Ratio sic proponitur. Si civitas esse non potest sine Rectore; si domus esse nequit sine Patre familias, vel qui illius vices gerat; si navis sine Gubernatore, si regnum sine Rege, stare non possunt; quomodo stabit mundus sine Gubernante, sine Providente, sine Judicante?

Demus tibi, Athee, quod tu insane fingis, cætera scilicet infra hominem gubernari a casu; quod nusquam tamen tibi concedendum exspectabis; loquamur dumtaxat de hominibus, in quibus ipsemet tu vides injustitiam, qua aliquando puniuntur insontes, & præmiis ornantur sceleftissimi. Unde tu plurimum cunquereris, non esse justitiam, non esse Deum. At desine delirium, & reassume ratiocinium. Si in mundo non est iustitia; ergo est Deus. Et sic tibi probamus. Quis dicet pro Brutis esse justitiam, & non esse pro hominibus? Si pro hominibus non est ab homine; ergo erit a Deo. Quod sit pro Brutis, facile cognosces, si advertas, Bruta ab homine verberibus affici, si deficiunt, congruis cibis nutriri, quando laborant. Hanc ergo justitiam, quam pro Brutis habet homo, nullus pro hominibus habebit? Videmus profecto, quod tibi plane concedimus, virtutes aliquandu puniri, vitia coronari; videmus, pro bono opere injuriam, pro malo præmium, utplurimum, reportari; videmus, sceleftos homines regnare, non semel, pru-

probos autem iisdem deservire. Igitur pro hominibus non exercet homo justitiam. Debet autem pro hominibus exerceri, ne sint homines Brutis deterioris sortis, & status insuper infelicioris. Quod si nun exercet homo, Deus exercebit. Igitur ex injustitia, quam inter homines deploramus, tantum abest, ut inferatur, Deum non esse, quod potius, Deum existere, potiori ratione, inferendum esse, judicemus.

Quarta Ratio in hoc consistit. Credis tu, Athee, Dei existentiam a nobis non efficaciter probari: Nos autem ex adverso cognoscimus, a te improbabiliter negari. Ostende, si potes, demonstrationes tuas, quibus ineluctabiliter probes, Deum non esse? Nullas habes; & solummodo rationes tuæ consistunt in eo, quod demonstrationes nostras, aut enervare, aut solvere, aut eludere, tibi ineptissime blandiris. Sed demus, nec rationes nostras, nec tuas, ad propositum intentum adstringere. In hoc sane statu rerum, quis erit prudentior, ac sapientior, qui tibi, aut qui nobis, adhærebit? Tibi equidem adhærens, sine ratione adhæret, sine exemplo, & cum summo, & ultimo æternæ suæ salutis discrimine. Nobis autem & sapienter, & prudenter, adhæret. Sapienter quidem, quum pro nobis cognoscat stare tot rationes, a sapientibus viris optime probatas, licet a te insipienter negatas. Prudenter quoque, quum nos tutiorem partem sequamur; quæ si vera erit, nostram æternam salutem in tuto ponimus; si non vera, nihil eam sequendo deperdimus. Tu contra in errore tuo si falleris, actum erit de te per totam æternitatem; si non falleris, actum est saltem de te pro hac præsenti vita, quam ducere cogeris inter continuas, atrocesque, de tua perditione, suspiciones; cum periculo etiam imminenti perdendi hanc vitam, si error tuus dignosceretur ab iis, qui illum pro debito habent punire; & cum conscientiæ tuæ continua, pungentique reprehensione, a qua, velis nolis, senties semper clamorem incessantem, perpetuamque criminationem.

Quinta demum Ratio hæc est. Ad tuammet conscientiam te, Athee, advocamus. Etsi enim corde tu dicas, Deum non esse, cor nihilominus tuum quid vere tibi respondet? Nonne continuo tibi vindictam illius suggerit imminere, cujus existentiam inficiaris? Nonne justitiam proponit, cujus clementiam deludis? Fugis tu nihilominus conscientiæ sonitum; immo surdum te fingis illius clamoribus. At non per hoc semper illa non clamat, & tibi incessanter non prædicat, Deum esse, Deum esse. Minatur tibi continuo pœnas, quas sceleri tuo puniendo, & præsentia vitæ Judicea infligunt, & æternæ vitæ Vindex præparabit. Sensus tibi assentitur, ut in scelerum tuorum cœno pinguescas; at ratio contradicit. Rationem tu non attendis, sensum autem pronis auribus accipis. Sed cave, ne tandem ratio taceat, & erit infaustissimum, & irreparabile, tuæ æternæ perditionis argumentum.

Ad testimonia accedimus, & præcipue illorum, qui in Gentilitate vixerunt. Cicero lib. 1. de legibus ait: *de hominibus nulla gens est, neque tam immansueta, neque tam fera, quæ non etiamsi ignoret qualem Deum habere deceat, tamen habendum sciat*. Et lib. 2. de Natura Deorum: *hoc* (Deum esse) *nisi cognitum, comprehensumque, animis haberemus, non tam stabilis opinio permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis; nec una cum seculis, ætatibusque hominum inveterare potuisset*. Et eodem libro. *Quæ est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum, quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est, anteceptam animo quandam informationem, sine qua nec intelligi quicquam, nec quæri, nec disputari, possit?* Plutarchus lib. contra Colotem cap. 18. inquit: *Peregrinantibus multas occurrere sine mœnibus urbes, nusquam tamen exstare urbem, aut oppidum, quibus nullus sit Deus, nulla juramenta, nullæ preces, nulla sacrificia; talem urbem a nemine unquam visam, nec videri posse; potiusque conspiciendam sine sole urbem, quam sine Deo, ac religione*. Sextus Empiricus lib. 8. advers. Mathematicos scripsit: *Si non sunt Dii, nec religio, quæ est scientia cultus Deorum: Eorum enim, quæ non sunt, cultus esse nequit. Est autem religio: Ergo sunt Dii*. Simplicius in cap. 38. Enchiridionis dicit: *Ubi omnes homines, tam Barbari, quam Græci, tum infinito superiori tempore, tum nunc alii aliis rationibus, Deum esse censent*. Julianus apud Cyrillum lib. 2. cap. 4. hæc fatebatur: *Cognitionem Dei rem esse, quæ doceri nequeat, sed per se discatur ab hominibus. Omnes enim absque Doctore Deitatem quandam credimus*. Salustius Philosophus lib. de Diis asserit: *Communes notiones eas esse, de quibus interrogati mortales, omnes eadem, & communi voce respondent; velut est, Deum omne bonum esse, pati nihil posse, neque mutari*. Plato lib. 10. de legibus affirmat: *Nullus ab adolescentia usque ad senectam in ea opinione, quod Dii non sint, perseveravit*. Seneca

lib. 1.

lib. I. QQ. natural. docet: *Quis adeo rationis expers, ut hoc, quo neque formosius quidquam, nec dispositius, nec in proposito constantius, existimet esse fortuitum, & casu volubile, & non a suprema ratione ordinatum?* Trismegistus in Pimandro testatur: *Cum statuam absque fabro, & pictore, fieri nullus asserere audeat; miram hujus mundi constitutionem sine Conditore constitisse putabimus?*

Sapientibus, qui in Gentilitate vixerunt, adjungimus omnium gentium, omnium temporum, omnium locorum, homines, quorum fuit semper, estque in præsentiarum, una vox, consors, & constans, Deum scilicet semper fuisse, & esse. Si hoc principium audes negare, Athee, scilicet, id, quod omnibus videtur, debet esse verum; non unum, sed multa, cogeris absurda, & inconvenientia, admittere, & propugnare. Pari etiam ratione dices, mel esse amarum, absinthium dulce, lucem obscuram, & alia, quæ communi omnium consensu contraria probantur. Ait autem Cicero, *de quo natura consentit, id verum esse necesse est*. Natura consentit in eo, in quo omnes consentiunt: Ergo id, in quo omnes consentiunt, debet esse verum. Omnes autem consentiunt in eo, ut Deum existere admittant. Et si de hoc dubitas, audi Arnobium lib. 2. advers. Gentes: *Deum esse omnes naturaliter scimus*; & lib. I. *Quisquamne est hominum, qui cum non istius Principis cognitione diem prima nativitatis intraverit, cui non sit ingènitum, non affixum, imo qui pene in genitalibus matris impressum, non insitum esse Regem, ac Deum cunctorum, quæcunque sint?* Audi Tertullianum lib. de testimonio Animæ: *Certe prior anima, quam litera, & prior sermo, quam liber, prior sensus, quam stylus, & prior homo ipse, quam Philosophus, & Poeta. Nunquid ergo credendum est, ante literaturam, & divulgationem ejus, mutos absque hujusmodi pronuntiationibus vixisse homines? Et unde hæc didicit anima? Certe non a Philosophia, non a literis, vel scripturis, nec a disciplina; hæc enim pronuntiat nondum scholis formata, simplex, rudis, impolita, idiota, de compito, de textrino tota: hæc a natura didicit: magistra natura, anima discipula*. Audi, ut cæteros mittamus, Minutium Felicem in Octavio: *Quid quod omnium de isto habeo consensum? Audio vulgus, cum ad cælum manus tendunt, nihil aliud, quam Deum dicunt: Et Deus magnus est: Et Deus verus est: Et si Deus dederit. Vulgi iste naturalis sermo est, an Christiani confitentis oratio? Et qui Jovem Principem volunt, falluntur in nomine, sed de una potestate conveniunt. Audio Poetas quoque, unum Patrem Divum, atque hominum, prædicantes, & talem esse mortalium mentem, qualem parens omnium Deus induxerit.*

Firmiores ne rationes sunt tibi, Athee, ad Deum negandum, quam fuerint Augustino, Tertulliano, Cypriano, Hieronymo, Origeni, ex nostris; ex Gentibus vero Platoni, Tullio, Aristoteli, Senecæ, aliisque pluribus, ad concedendum? Vel mentem te habere credis, quæ omnium dictorum menti præferatur? Unde abdita rerum, quæ illi ignorarunt, te jam invenisse glorieris? Quodcunque dicas, tuam arguet, aut superbiam, aut insaniam. Crescit oratio. Tibi soli, & paucissimis aliis, qui, vel fuerunt, vel sunt, tui similes, secretum impenetrabile constat, quod omnium gentium hominibus fuit omni tempore occultum. Insania tua insania est paucorum; sapientia nostra est hominum omnium sapientia. Audi proinde Augustinum ser. 10. de verbis Domini. *Pauci inveniuntur tantæ impietatis, ut impleatur in iis, quod scriptum est, dixit stultus in corde suo, non est Deus. Insania ista paucorum est. Sicut enim magna pietas paucorum est: ita & magna impietas nihilominus paucorum est*. Tu autem consultius, sapientius, prudentius, judicabis, paucis hisce adhærere, contradicentibus illis omnium gentium hominibus, omnium Sectarum Philosophis, omnium Religionum doctis viris; qui sane te sunt, & tui etiam similibus, doctiores, prudentiores, & probiores? Eliges firma mente, & corde etiam sincero, subscribere paucissimis, qui perditi sunt homines, malis moribus, nullis scientiis, pessimis judiciis, præditi, quam sequi omnes homines, inter quos sunt, & fuerunt, sapientissimi, atque sanctissimi? Consule Chysostomum in psal. 13. ad illa verba; *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*; hæc apposite scribentem: *Quomodo omnis lingua Deum nominat? Palluntur ergo omnes hominum myriades, quæ Deum esse dicunt; & solus insipiens reputat verum dicere, qui solus ita mentitur. Quicunque quidem vel septem testimonia vult in testamentis evertere, per consensum reprobatur, & ejicitur: publicam autem mundi linguam solus insipiens vult evertere!*

At non soli homines, & omnes homines, omnia etiam animantia, omnia viventia, omnia corpora, omnes substantiæ, omnia demum entia, quæ existunt, concordi voce prædicant existentiam Creatoris sui. Audi Minutium Felicem in Octavio. *Mari intende, lege stringitur ... aspice Oceanum,* re-

refluit reciprocis æstibus; vide fontes, manant venis perennibus; fluvios intuere, eunt semper exercitis lapsibus; & exclamabis, mirabiles esse elationes maris, & mirabilem in altis Dominum. Etenim inquire, & interroga, quis mari arenam, tanquam ultima posuit mania, qua nusquam transgreditur, &c. Et alibi. *Apte disposita recta montium, collium flexa, porrecta camporum, quidve animantium loquar adversus sese tutelam multiformem, alias armatas cornibus, alias dentibus septas, & fundatas ungulis, & spicatas aculeis, aut pedum celeritate liberas, aut elatione pennarum.* Accipe Augustinum lib. 1. de gen. ad lit. cap. 11. *Pulchrum est cœlum, sed pulchrior est fabricator cœli; sed cœlum video, inquis, & illum non video. Oculos enim habes ad videndum cœlum, cor nondum habes ad videndum fabricatorem cœli.* Et lib. 25. de civit. Dei cap. 8. *Surgat Atheus, atque mihi, si possit, respondeat, quot in corpore humano diversi motus, quot nervi, quot ossa, quot venæ, quot arteriæ, quot humores? Explicet, quomodo solus homo omnia considerat, discernat, judicet? Quomodo præterita fideli tenat mente, quomodo in intellectu suo omnes creaturas continuat, & in eo totum mundum depictum habeat: Enodet hic Divinitatis insimulator, quis creaturas omnes hominum usibus subjecerit, adeout alterius Numinis instar esse videatur. Profecto qui, his perspectis, mundi rectorem eus supremum agnoscere renuit, aut insania laborare, aut cæcitate maligna detineri, dicendus est.* Lege Athanasium lib. contra Gentes: *Necesse est cogitari aliquem, unimoque percipi Dominum, qui in unum omnia ista coegerit, ac devinxerit, atque ad societatem, & concordiam adduxerit; qui tametsi non videtur oculis, ex ordine tamen, & dissidentium invicem rerum, ac sibi multum adversantium colligatione, cognoscitur.*

Omnes autem isti, quos retulimus, aliique innumeri, quos superaddere possemus, sive Philosophorum Principes, sive Catholicorum Patres, aut omnes impostores fuerunt, aut omnes indocti. Si alia ab iis, quæ scripserunt, intelligebant, impostores procul dubio fuerunt; si veram scientiam, quam tu, Athee, tuique similes, invenisse dicunt, non sunt assequuti, fuerunt certissime indocti. Erubesces profecto, illos appellare indoctos, quos Doctores agnoscunt omnes homines, ac venerantur; aut impostores illos dicere, quos, aut probos, aut sanctos, universa hominum societas proclamat. Si autem isti, nec indocti fuerunt, nec impostores, quid superest, nisi, ut te solum, tuique similes tantum, indoctos, insanos, deceptos, ac decipientes, uno ore dicamus? Hoc sane comprobat silentium vestrum, hoc confirmat maxime loquela vestra. Silentium quidem, quo fatuitatem vestram manifestare erubescitis; ac proinde *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*; *quia*, ut inquit Augustinus in psal. 13., *nemo hoc audet dicere, etiam si ausus sit cogitare*. Loquela quoque, qua vosmet ipsi in repentinis vitæ vestræ periculis, instinctu quodam, a natura accepto, & absque deliberatione prævia, Deum advocantes, implorantes, exorantes, Deum illum, quem corde negatis, ore enunciatis. Hos sane motus insania vestra cohibere nondum potest; & tametsi fuerint lacte percepti, educatione firmati, hominum societate roborati, nova tamen, & clariora lumina, quibus mentes vestræ, supra aliorum hominum tenebras, exornantur, & splendent, sensibus quoque vestris rectiorem deberent imponere legem, ne aliquando, ad ineptorum hominum instar, alloquerentur. Quod quum non fiat, nobis evidens est argumentum, non esse lactis, educationis, societatis humanæ, opus, quod destruere nullatenus potest clarior cognitio, quam vos habere creditis. At esse potius divinæ veritatis lumen, lumen virtutis Dei, signatum in mentibus, & cordibus nostris, quod extinguere nemo valet; nisi aliquando Deus, in pœnam arrogantiæ, & pertinaciæ vestræ, ipsemet qui accendit, e... ferat ipsemet, qui donavit.



DISSERTATIO V.

De Rationibus quasi a Priori, *quibus*, *Deum esse*, *demonstratur*.



Emonstrationem *a priori* illam dicunt Logici, ex regulis Aristotelis, quæ est per caussas; Demonstrationem *a posteriori*, quæ est per effectus. Illam etiam nominant *propter quid*, hanc *quia*. Rationem appellationis ex eo desumunt, quod caussa prior est suo effectu, effectus vero posterior sua caussa; unde demonstratio, quæ est per caussas, est *a priori*; demonstratio, quæ est per effectus, est *a posteriori*. Quemadmodum quia *propter quid* ad caussas refertur, & *quia* ad effectus; inde est, quod illa, quæ habetur per caussas, *propter quid* dicitur; & illa, quæ per effectus, *quia* denominatur. Prioritas autem, vel est realis, in re scilicet, & extra opus intellectus; vel logica, seu metaphysica, videlicet in mente, & per opus intellectus; hinc est, quod vera demonstratio *a priori* est illa, quæ habetur per caussam, quæ est prior suo effectu prioritate reali. Illa vero, quæ habetur per caussam, quæ concipitur prior prioritate intentionali, logica, seu metaphysica, non vere a priori, sed *quasi a priori* nominatur. Non intelligimus hic, existentiam Dei a priori demonstrabilem esse reali prioritate; etenim entitas, quæ realem caussam habere nequit, nequit etiam per realem caussam demonstrari. Ex una parte, si existentia Dei a priori demonstrabilis esset reali prioritate, per realem caussam demonstrari deberet; ex altera Deus, utpote ens a se, realem caussam non habet. Evidens est ergo, Dei existentiam a priori reali prioritate demonstrari non posse. Prioritate tamen intentionali, seu logica, vel metaphysica, utique a priori Dei existentia demonstrabilis est. Quod idem est, ac dicere, dari in Deo prædicatum aliquod, quod aliquo modo prius prædicato suæ existentiæ possit a nobis concipi; & per hoc prædicatum consequenter possit existentia Dei a nobis demonstrari, tanquam per aliquod prius, non re, sed ratione, seu nostro concipiendi modo. Unde si hoc a priori demonstrabitur, non physica, & reali prioritate, sed tantum logica, & metaphysica demonstrabitur; quod idem est, ac quasi a priori. Et hoc sibi vult titulus in Dissertatione positus; & hoc etiam, quod nos in ipsa Dissertatione probabimus.

Theologi non obscuri nominis sunt primo, qui docent, per essentiam Dei quasi a priori ejusdem existentiam demonstrari posse. Et hoc ex eo, quia essentia aliquo modo prius existentia concipitur; sicque per aliquod, existentia metaphysice prius, existentia ipsa demonstratur. Demonstrationem, quam præ se ferunt, his terminis efformant. Deus est ens summe necessarium: Ergo existit. Antecedens est certum; si enim aliud Dei nomine concipis, Deum non concipis. Consequentiam probant: Nequit esse ens summe necessarium, & actualiter non existere: Ergo si Deus est ens summe necessarium actualiter existit. Probant Antecedens. Si Deus, quum esset ens summe necessarium, non existeret, vel posset, & non posset habere existentiam, vel deberet illam necessario habere. Si posset, & non posset, habere? ergo non esset ens summe necessarium, sed contingens. Si deberet illam necessario habere? Quærimus etiam; vel ad hoc, ut existentiam haberet, deberet a se ipso determinari, vel ab alio? Non ab alio; quia aliter ens summe necessarium ab ente contingenti determinaretur. Si a se ipso? Ergo quum potuerit, & debuerit se determinare ad existendum, jam se determinavit: Ergo jam est: Ergo ens summe necessarium, quia summe necessarium, semper fuit, est, & erit, & quidem semper necessario.

Etsi diverso modo a Theologis, qui nobiscum in hoc sentiunt, Dei existentia quasi a priori demonstretur; nobis tamen non est animus, aliorum rationes dejicere, ut nostram convalidemus. Neque enim P. Saguens assentimur, qui, Cartesii demonstrationem impugnans, eo fine se id præstare dicit, ne Athei ex demonstrationis illius futilitate in suo errore pertinacius confirmentur. Non sunt hæ profecto solæ rationes ad profligandos Atheos, & non possunt certissime omnes ejusdem roboris, & efficaciæ, esse. Quælibet accipiatur in genere suo; & quantam in se habeat vim, non laboremus nos quoque cum Atheis ipsis propulsa-

pulsare. Igitur consilium nostrum est, rationes omnes, quibus quasi a priori Theologi, secundum varietatem sententiarum, Dei existentiam demonstrare intendunt, in medium afferre; illisque omnibus, quod est commune intentum, defendere, & propugnare. Etsi enim una altera sit efficacior, minus tamen efficaces satius est scire, quam rejicere; illisque expositis, ac potius in tuto positis, quam in aciem vocatis, efficaciori conabimur adhaerere.

Antonius Perez, Societatis Jesu, disp. 1. de Deo cap. 4. putat quasi a priori Dei existentiam demonstrare, per hoc, quod eam probet per aliquod divinum praedicatum, ut non collectum discursu facto ex creaturis. Duabus proinde demonstrationibus hisce, quas suismet verbis afferimus, rem confecisse, existimat. Primam sic proponit: Nullum bonum est chimaera; sed ens carens omni defectu est bonum: Ergo ens carens omni defectu non est chimaera: Atqui ens potens non existere non caret omni defectu: Ergo ens carens omni defectu non potest non existere: Ergo existit essentialiter. Secundam sic concipit: Non est defectus, non pervenisse aliquid ad hoc, ut non sit chimaera; sed est defectus, non pervenisse ad hoc, ut sit optimum, habens cumulum omnium perfectionum: Ergo optimum non est chimaera. Re vera rationes istae adeo premunt Atheum, ut quanvis aliquando dicat, Deum esse impossibilem, ne fateatur esse existentem; his tamen rationibus pressus, quum nequeat dicere, Deum esse impossibilem, seu chimaeram; hoc ipso cogitur asserere, Deum existere. Et quum praedicatum hoc, non esse impossibilem, non esse chimaeram, non sit praedicatum ex discursu facto ex creaturis collectum; hoc ipso quod per illud Dei existentia probatur, quasi a priori demonstratur.

Renatus des-Cartes, nostrorum temporum Philosophus, aeque ingenio, ac eloquio, acutissimus, meditatione tertia, de Deo, quod existat, sic primum a posteriori demonstrat. Est in nobis Idea Dei: Ergo Deus necessario existit. Consequentia probatur. Haec Idea Dei, quae in nobis est, non potest esse a nobis; Ergo debet esse necessario a Deo: Ergo si in nobis est Idea Dei, Deus necessario existit. Probatur antecedens ipsismet Cartesii verbis: Quanvis substantiae quaedam Idea in me sit, ex hoc ipso, quod sim substantia; non tamen ideirco esset Idea substantiae infinitae, quum sim finitus, si non ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederem. Postmodum probat quasi a priori, more Geometrico, ut ipse dicit, in propositione prima, cui titulus, Dei existentia ex sola ejus naturae consideratione cognoscitur. Idem est dicere, aliquid in rei alicujus natura, sive conceptu, contineri, ac dicere, id ipsum de ea re esse verum; atqui existentia necessario in Dei conceptu continetur: Ergo verum est de Deo dicere, necessariam existentiam in eo esse, sive ipsum necessario existere. Vel clarius. Id de qualibet re debemus certo affirmare, quod in ejusdem Idea clara cognoscimus; in Idea clara Dei cognoscimus existentiam: Ergo certo de Deo debemus existentiam affirmare. Vel alio modo. Ens perfectissimum venit Dei nomine; haec enim est Idea Dei. Enti perfectissimo, vel convenit existere, vel non convenit? Si convenit? Habemus intentum: Si non convenit? Non erit amplius ens perfectissimum, sed potius ens imperfectissimum; deficiet enim ei maxima perfectio, immo perfectionum omnium basis, quae est existentia.

Martinus Esparza, laudati Perez discipulus; ex propositionibus aeternae veritatis existentiam Dei demonstrat quasi a priori quaest. 2. de Deo ar. 4. hoc pacto. Dantur veritates aliquae objectivae simpliciter necessariae, & essentialiter invariabiles, & aeternae, quia dantur hujusmodi veritates formales, quae necessario debent ab objectivis dependere; cujusmodi sunt; quodlibet est, vel non est; impossibile est, idem simul esse, & non esse, &c. Veritas autem objectiva est passio entis realis indistincta realiter ab eodem, ut ex metaphysicis. Ergo si datur a parte rei veritas aeterna, necessaria, invariabilis, debet etiam dari entitas aeterna, necessaria, invariabilis, in qua talis veritas, tanquam sua passio, fundetur. Datur ergo a parte rei ens simpliciter necessarium, essentialiter invariabile, & aeternum; quod est Deus.

Tandem P. Emmanuel Magnanus, Ordinis nostri profundissimus Philosophus, ac Theologus acutissimus, Dei existentiam quasi a priori ex possibilitate entis summe necessarii demonstrare contendit. Ex eo scilicet, quod non implicet, seu non repugnet, Deum existere, infert, Deum existentia exercita de facto existere. Esto enim Deus sit non solum ille, cui non repugnat esse, sed est se sit summum esse; praesuppositive tamen, & virtualiter, in ipso includitur non repugnantia ad esse. Haec autem non repug-

gnantia est etiam creaturis communis; cum hac tamen differentia, quod in creaturis non est cum summa actualitate conjuncta, quia creaturæ sunt contingentes, in Deo vero est conjuncta cum summa actualitate. Ergo ipsa non repugnantia ad esse est quodammodo prius ipsomet esse: Seu clarius: Potest ipsa non repugnantia quodammodo prius in ipso Deo concipi, quam ipsummet esse concipiatur. Et quamvis hujusmodi demonstrationes, sicuti & cæteræ hujus generis, videantur esse ejusdem per se ipsum, non sunt tamen ejusdem per se ipsum eodem modo cognitum, sed diverso; & quidem hæc ultima, uno conditionato, altero vero modo absoluto; ut in sequentibus clarius patebit. Hæc autem est demonstratio P.Magnani. Deus non repugnat: Ergo existit. Deum non repugnare, seu Deum non esse impossibilem, seu Deum non esse chymeram, etsi supponat a posteriori probatum, non per hoc credit legibus demonstrationis quasi a priori contravenire. Illationem sic probat. Hæc est differentia inter ens contingens, & necessarium, quod in contingenti ex sui non repugnantia non potest ejus actualitas deduci. Non enim dicere possumus: Alter mundus non repugnat: Ergo existit. In ente vero necessario ex ipsius non repugnantia debemus necessario ejus actualitatem inferre. Unde si non repugnat, debet necessario existere; aliter non esset ens necessarium, & a contingenti, sibi opposito, contradistinctum. Nomine autem Dei ens summe necessarium venit; ergo Deus, quum non repugnet, existit. De hac demonstratione hæc scribit P.Saguens ar.5. assert. 1. n. 19. *Ubi obiter observatur, divinam existentiam, quæ rigorose loquendo non potest, nisi a posteriori demonstrari, videlicet per illius attributa, aut in se ipsis, aut in creaturis splendentia, nihilominus hac via demonstrari aliquatenus a priori, quatenus concipitur, non jungi ea, quæ repugnat jungi: & ideo junctioni præire non repugnantiam junctionis. Quare possibilitas, sive non repugnantia entis a se præostensa, est veluti quadam, ut ajebam, divinæ existentiæ probatio a priori.*

Argumenta, quæ in contrarium proponuntur, primo erunt illa, quæ omnes universim demonstrandi modos impugnant; deinde alia, quæ peculiares demonstrationes exagitant. I. Cacheranus in theol. assertiva tract. 1. de Deo uno lib. 1. de exist. & essent. Dei cap. 1. §. 2. asserit; *Deum existere nullatenus potest demonstrari a priori*. Hoc deinde explicans, subdit: Dixi nullatenus, ad excludendam, non solum demonstrationem, quæ est a priori per medium prius physice, sed etiam eam, quæ est per medium prius solum metaphysice. Ultimo loco sic probat: Existentia Dei nullam habet caussam, seu rationem, nec physice, nec metaphysice, se priorem: ergo nullatenus potest a priori demonstrari. Pro prima parte antecedens non negatur, pro secunda probatur. Existentia Dei metaphysice est prima perfectio Dei; ergo nullam habet caussam metaphysice se priorem. Probatur etiam antecedens. Existentia Dei est ipsamet aseitas Dei; atqui aseitas Dei est prima perfectio Dei, utpote formalissima essentia Dei: ergo existentia Dei metaphysice est prima perfectio Dei. Major est certa, quia aseitas est esse a se; esse a se est existere a se; ergo existentia Dei formalissime est ipsamet aseitas. Minor etiam est evidens, quia constitutivum divinæ essentiæ per multos, & per ipsum Cacheranum, est aseitas.

Respondemus ad hoc argumentum, primum genuinum, & formalem conceptum aseitatis non esse existentism, sed esse independentiam; & Deum esse a se, quia a nemine dependet, sed a se solo habet quæcunque habet. Et quum inter cæteros modos dependentiæ adnumeretur quoque dependentia in existendo, quemadmodum adnumeratur dependentia in operando, &c. inde est, quod existentia a se non est formalissime ipsamet aseitas, sed est quædam species aseitatis, independentia scilicet in existendo. Et quia magis late patet independentia totalis, quam peculiaris, & talis independentia; propterea existentia, quæ est independentia talis & partialis, bene inferri potest, & infertur, ex aseitate, quæ est totalis, plena, ac omnimoda independentia. In forma igitur distinguitur major ultimi argumenti: Existentia Dei est ipsamet Aseitas Dei, peculiaris, conceditur; totalis, plena, ac omnimoda, negatur. Distinguitur pariter minor: Aseitas Dei est prima perfectio Dei, utpote formalissima essentia Dei; aseitas plena, omnimoda, ac totalis, conceditur; aseitas talis, scilicet in existendo, ac proinde peculiaris, negatur; & negstur etiam consequentia.

II. Arguunt Adversarii. Nihil potest per se ipsum demonstrari; sed formalissime divina essentia est divina existentia: Ergo nequit existentia Dei, per divinam essentiam demonstrari. Major propositio est innegsbilis; quia idem non potest esse prius, & posterius, seipso; non potest, neque meta-

physi-

physice, esse caussa sui ipsius; non potest denique esse medium, & esse finis. Minor etiam est certa; quia in Deo non solum existentia non distinguitur realiter ab essentia, ut in creaturis, sed etiam est de essentia ipsiusmet Dei, quod est proprium solius Dei; adeoque divina essentia est formalissime divina existentia. Consequentia ex vi formæ liquet.

Respondemus, quod metaphysice loquentes, ut nos loquimur, idem realiter potest esse diversum intentionaliter; scilicet idem potest diverso modo concipi; ac proinde idem uno modo cognitum potest demonstrari per idem diverso modo conceptum. Existentia in Deo utique est formaliter de essentia Dei; attamen neque in Deo conceptus essentiæ est idem formalissime, ac conceptus existentiæ. Unde, quum non idem prædicatum formalissime in Deo sit essentiæ, & existentiæ; bene potest per unum demonstrari aliud per demonstrationem quasi a priori. In forma, distinguitur major; nihil potest per se ipsum demonstrari, per se ipsum eodem modo cognitum, concedimus; per se ipsum diverso modo cognitum, negamus. Distinguitur etiam minor; Sed formalissime divina essentia est divina existentia; conceptus scilicet essentiæ est idem formalissime, ac conceptus existentiæ in Deo; negamus; existentia scilicet in Deo est formaliter de essentia Dei; concedimus. Si autem in minori propositione intelligant Adversarii, quod idem prædicatum formalissime sit essentiæ, & existentiæ, in Deo, absolute negamus.

III. Opponunt. Si existentia Dei probari posset quasi a priori, probaretur per aliquid prius ipsa conceptum; sed hoc fieri nequit: ergo non potest sic demonstrari. Probatur minor. Hoc aliquid vel conciperetur existens, vel non conciperetur existens? Si conciperetur existens? ergo conciperetur existens Deus, antequam probaretur existens. Si non conciperetur existens? ergo probaretur Deus existens per aliquid, quod non esset existens.

Respondemus, quod illud, quod prius Dei existentia conciperetur, conciperetur existens formaliter, non vero realiter; & ex illius formali existentia infertur postea Dei realis actualitas. Non est autem mirum, quod ex aliquo prædicato concepto per intellectum, ut existente, & quod ante intellectus opus præscindat, an existat, vel non existat, inferatur existentia realis, & ante intellectus opus, subjecti illius, cui hujusmodi prædicatum convenire concipitur. Unde in forma, distinguitur prima pars enthymematis; conciperetur existens formaliter, concedimus; realiter negamus. Eodem modo distinguitur consequens, & nihil contra nos.

IV. Opponunt. Nullum prædicatum essentiale potest demonstrari de subjecto a priori; sed existere est prædicatum essentiale Dei: ergo non potest de Deo, nec a priori, nec quasi a priori, demonstrari.

Respondemus primo per instantiam. Intellectivum est prædicatum essentiale in Deo; & tamen aliquid probant in Deo etiam per immateriale: Pariter volitivum est prædicatum essentiale in Deo; & nihilominus sunt, qui illud probant quoque in Deo per intellectivum. Falsa ergo est universaliter major propositio. Secundo directe distinguitur eadem major. Primum prædicatum essentiale non potest de subjecto demonstrari a priori, concedimus; non primum prædicatum, esto essentiale, negatur. Existere in Deo est prædicatum essentiale utique, sed non primum; quum antecedenter ad ipsum sit ipsa essentia, sit ipsa non repugnantia.

V. Opponunt. Quando ex essentia Dei deducimus illius existentiam, jam in conceptu essentiæ concipimus existentiam: ergo jam concipimus Deum: Sed hoc ipso quod concipimus Deum, illum concipimus, ut existentem: ergo existentia Dei nullo modo est a priori demonstrabilis, quum hoc pacto videatur, quod sit per se nota. Et Confirmatur; quia existentia Dei est de essentia Dei: ergo nequit a priori demonstrari; essentia enim est indemonstrabilis.

Respondemus, quod etiam de Leone probatur, quod sit animal, & tamen animal Leonis essentiam ingreditur; ut cum dicimus: omne rugitivum est animal; sed omnis Leo est rugitivus: ergo omnis Leo est animal. Quanvis enim existentia sit Deo essentialis, non tamen est explicite, sed implicite; adeoque potest ex essentia explicite inferri. Si dicant, hoc non esse per essentiam demonstrari existentiam, sed potius explicari; sic argumentabimur contra. Nam etiam risivitas est essentialis homini, non tamen explicite, sed implicite; & per hoc sit, quod per rationalitatem de homine a priori demonstretur. Est utique demonstrari aliquid de alio etiam explicari, at non est solum explicari; per demonstrationem enim, quæ adhuc est modus sciendi, explicamus, sed non nude, quemadmodum per definitionem explicamus. Ad Confirmationem dicitur, quod aliud est esse

se de essentia; aliud est esse essentiam; ut nuper diximus.

VI. Opponit P.Saguens tom.1. theol. disp. 1. ar.6. assert. unica. Quævis demonstratio, ut vere sit talis, procedere debet eo universali modo, ut in omnium mentibus sit ineluctabilis; sic non procedit Cartesii demonstratio: ergo non est vera demonstratio. Probat minorem. Demonstratio Cartesii est ineluctabilis tantum illis mentibus, quæ clare, & distincte percipiunt existentiam actualem comprehendi in idea Dei; atqui non omnes hoc percipiunt: ergo demonstratio Cartesii non est universalis pro omnibus: ergo non est vera demonstratio. Alia argumenta proponit contra hanc eandem Cartesii demonstrationem P.Saguens, qui & ulterius asserit, eam Cartesium a S.Anselmo mutuasse. Laudat nihilominus præstantissimum Philosophum, etiam verbis acerrimi Censoris sui, Illustrissimi Huetii, quod eam nova methodo expositam clariorem fecerit, atque præstantiorem.

Respondemus pro Cartesio, non esse opus, ut demonstrationes sint demonstrationes, quod ab omnibus mentibus percipiantur, intelligantur, & admittantur. Sunt enim in mundo mentes, non solum rudes, quæ non intelligunt, sed etiam pertinaces, quæ intelligere nolunt. Et si ex his una, aut altera aliter concipit ideam Dei, non equidem ipsa concipit Deum, sed aliud, quod Deum esse fingit. Omnes quidem mentes, quæ recta ratione discurrunt, quæ non præcipitanter, obstinate, & pertinaciter considerant, dum Deum percipiunt, omnes perfectiones in Deo debent cognoscere, adeoque existentiam, quæ est omnium perfectionum prima, saltem ordine. Hoc clare, & distincte percipiunt, si clare, & distincte, nostro modo percipiunt Deum; quod si non percipiunt, vel quia nolunt, vel quia nesciunt, non per hoc demonstratio definit esse demonstratio; quod quidem in omnibus demonstrationibus habere locum nemo non videt. Cæterum S.Anselmum in hujusce demonstrationis inventione Cartesiu præivisse, non est dedecus Cartesio, sed laus; dedecus esset, si nunc Ecclesiæ Doctor, ac alicujus sectæ Minister ante ipsum errorem aliquem præfigurasset. Quod Cartesius de S. Anselmo nec verbum faciat, hoc indicat, quod potuit Cartesii mens cum S.Anselmi mente coincidere, ac non potuerunt Cartesii oculi cum S.Anselmi operibus se conjungere. Sicut enim facile est, quod ingenia in cogitatis suis se uniforment, ita possibile est quoque, quod singuli homines omnium hominum volumina non evolvant. Alia P.Saguens argumenta contra Cartesii demonstrationem ad trutinam non revocamus; iis enim hanc provinciam relinquimus, qui Cartesii discipuli, & sectatores; ad decus etiam, appellantur.

VII. Opponunt contra P. Magnani Demonstrationem. Per P.Magnanum existentia Dei demonstratur per Dei possibilitatem; sed possibilitas non est caussa, neque radix, existentiæ: ergo nequit per Dei possibilitatem Dei existentia probari. Minor probatur. Idem non est radix, neque caussa, sui ipsius; sed ex parte objecti idem est formalissime possibile esse, & esse existens: ergo possibilitas non est causa, neque radix, existentiæ.

Respondemus, possibilitatem non esse caussam, neque radicem, existentiæ in entibus contingentibus, non vero in entibus necessariis. Possibilitas enim est præscindens a possibilitate entis necessarii, & a possibilitate entis contingentis. Quando vero concretatur in ente necessario, existentiam importat; quam quidem non importat, quando concretatur cum ente contingente: Ex animalitate præcisa a rationalitate, & irrationalitate, non probatur risivitas; at ex animalitate cum rationalitate concretata utique demonstratur. Unde nemo potest dicere; est animal: ergo est risivum. Bene tamen dicet; est animal rationale: ergo est risivum. Sic pariter in casu nostro; nemo dicet; est possibile: ergo est existens; quia contingens etiam est possibile, & tamen non existit; ut alter mundus. Bene vero dicet; ens necessarium est possibile: ergo est existens; quia non repugnantia ex una parte ad essendum, per possibilitatem importata, & necessitas essendi ex altera parte, hoc ipso, quod ens necessarium non repugnat, omnino faciunt, quod existat. Et tamen possibilitas non est ipsamet existentia, quia aliter ita esset etiam in ente contingenti; talis quidem possibilitas, scilicet entis necessarii hoc importat; sed non importat, quia solum possibile, sed quia possibile, & necessarium.

VIII. Arguunt Adversarii, seu potius respondent impugnando demonstrationes quasi a priori, pro Dei existentia, a nobis in hac Dissertatione propositas. Primo dicunt, per illas probari dumtaxat existentiam formalem Dei, non vero objectivam, & realem; scilicet, quod Deus non possit concipi sine existentia, non autem, quod a parte rei habeat existentiam; quod esset probandum.

bandum. Secundo intendunt, nostras rationes hypothetice, non absolute, procedere; nimirum quod hunc faciant sensum: Ens necessarium si daretur, deberet necessario existere; at non probant absolute, quod detur. Tertio asserunt, quod nos utplurimum supponimus id, quod deberemus probare. Assumimus ens perfectissimum, & tamen hoc ens probare oporteret. Athei enim, qui Deum negant, negant etiam hujus entis perfectissimi ideam. Nos vero hanc ideam non probamus, sed supponimus; quod potissimum contra Cartesium cum P.Saguens plerique inculcant.

Respondemus ad I., majorem utique esse perfectionem existentiam realem, & objectivam, quam formalem tantum. Ergo si hujusmodi enti perfectissimo ideo existentiam vindicamus, quia ens perfectissimum est, debemus etiam eidem existentiam vindicare, quæ sit perfectior, adeoque existentiam in re, realem scilicet, & objectivam. Ulterius, dum dicunt, colligi per demonstrationes nostras existentiam formalem, quærimus, vel hæc formalis existentia potest esse realis, vel non potest esse? Si potest esse realis? Non est assignabile, a quo prohibeatur, ne sit. Si non potest esse realis? ergo non erit existentia formalis, nisi quatenus concipitur chimera aliqua sub Dei existentis nomine. Concipere autem existentiam, etiam formalem, chimeræ qua chimeræ implicat; quia chimera nec est, nec potest esse. Non implicat vero concipere existentiam saltem formalem Dei. Ergo, si quia chimeræ implicat existentia formalis, convenire non potest existentia realis, & objectiva; quia Deo existentia formalis non implicat, hoc ipso quod de Deo existentia formalis probatur, probatur etiam realis, & objectiva. Tandem ente illo necessario, cui solum formaliter conveniret existere, posset aliquod ens perfectius cogitari; ens scilicet, cui non solum formaliter, sed etiam realiter, existere conveniret. Ergo hoc ens, & non illud, esset Deus.

Ad II. dicimus, supponere nos existentiam formalem, ex qua postea realem deducimus. Male autem Adversarii rationes nostras explicant dicendo; Ens necessarium, si daretur, esset existens. Quid enim amplius importat *To* existens supra *To* daretur? Si dicis, nihil importare? Ergo non redditur sensus, quem exponis. Si ais, per *To* daretur importari possibilitatem, seu non repugnantiam, vel existentiam formalem, realem vero per *To* esset existens? Hoc pariter nos ipsi intendimus, & quidem rationabiliter intendimus, quia possumus ex una existentia alteram inferre; hoc est ex existentia formali, ex possibilitate, ex non repugnantia, deducere existentiam realem, & objectivam. Et hoc pacto hypothetice quidem procedimus, sed absolutum inferimus;quod in veris etiam demonstrationibus nemo est, qui reprobet.

Ad III. concedimus, nos supponere quidem existentiam formalem, sed ulterius probare realem, quæ ex illa potest optime, & legitime, inferri. Unde quando nos dicimus: Ens necessarium debet necessario importare existentiam; & Adversarii respondent distinguendo; si detur, concedunt; si non detur, negant; impropriissime quidem respondent. Dicendo enim, ens necessarium si non detur, hoc ipso ideam entis necessarii destruunt. Non possunt proinde hanc distinctionem facere in ente necessario, at ipsum tenentur concedere absolute omni existentia præditum.Sed ajunt: Dum Athei tenent, Deum chimeram esse, nonne tenent etiam ens necessarium esse chimeram? Ergo bene potest dici; ens necessarium, si detur. At contra. Athei enim hoc dicunt, sed neutiquam concipiunt. Lingua quidem effutiunt, sed mente non intelligunt, quod effutiunt. Ubi enim reperient ipsi prædicata contradictoria in hoc conceptu entis necessarii; & assignent, quænam sint? Forsan prædicatum entis, & prædicatum necessarii? Sed in quo incompatibilia sunt hujusmodi prædicata? Sunt compatibilia prædicata operationis, & necessariæ; quum dentur operationes necessariæ, prout a liberis contradistinctæ; & repugnantia erunt prædicata entis, & necessarii? Ens profecto non solum a necessario non destruitur, sed concretatur; & concretatur quidem modo perfectiori, & digniori, quia nobilius, & perfectius, est ens necessarium, quam contingens. Et necessarium dicimus quidem in essendo, quatenus non potest non esse; quod Atheis, nec mirum, nec novum videri debet, quum ipsi hoc ens necessarium negantes, admittunt postea mundum ab æterno, & res ex necessitate productas, quæ omnia prædicatorum necessarii cum ente important, sed quod ab ipsis est fictum, non vero quod a ratione, a creaturis, ab omnibus hominibus, est conclamatum.

Si denique Adversarii nos impellant, dicentes, quod medium, per quod aliquid demonstratur, debet esse aliquo modo prius ipso, quod demonstratur: Nullo autem mo-

modo essentia in Deo est prior existentia, quum essentia Dei sine existentia concipi non possit, & nec quidem per operationem mentis ab ipsa distinguatur: Respondemus illico, quod aut essentia Dei consistit in eo, quod sit ens omnimode perfectissimum, & existentia Dei, quum sit esse perfectissimum in tali genere, hoc est in genere essendi; utique ex illo universali hoc peculiare colligimus, & inferimus; & dum illud universale concipimus, hoc peculiare confuse quidem, & implicite concipimus, quod postea per demonstrationem explicite inferimus, & probamus. Aut essentia Dei ponitur in eo, quod sit ens a se; & quum existentia Dei importet independentiam in tali genere, nempe in genere essendi, bene deduci potest ex aseitate, per quam intelligitur independentia plena, totalis, & in omni genere. Et hoc pacto optime constat, quomodo Dei essentia sit prior Dei existentia, prior scilicet per opus mentis eo modo, qui sit satis ad hoc, ut per Dei essentiam Dei existentia quasi a priori demonstretur.

DISSERTATIO VI.

De Atheorum Argumentis, & de Responsis ad illa.



QUÆ Athei, insano quidem ut consilio, ita & ratiocinio, contra Dei existentiam opponunt, luculentissimo calamo refert, & ad nihilum redigit, præstantissimus P. Mersennus; & eo sane felici auspicio, ut quamplures ex illorum lectione, errorem suum detestantes, ad veritatem redierint. Utinam Deus exiguum hunc laborem nostrum ea plenitudine benedictionis aspicere dignetur, ut aliquando ex Legentibus omnes, si qui sunt, qui insipido hoc errore detinentur, veram sapientiam, quæ in cognitione veri Dei consistit, consequantur! Cæterum sciant isti Divinitatis Censores, seu potius Judices ineptissimi, ut iniquissimi, non ideo Deo detrahendas esse a quoquam perfectiones suas, quia basce intellectu suo imbecilli, & imperfecto consequi non valeat. Plerumque hoc evenit, vel ex limitatione, vel ex imperfectione, intellectus; aliquando etiam ex pravitate, vel ex superbia, voluntatis; & Deus quoque, in pœnam ut plurimum, permittit, illis non esse perspicuas rationes, quas alii clarissima cognitione percipiunt. Ex hoc igitur inferendum putabunt, vel non esse, quæ non cognoscunt, vel non ita esse, ut non cognoscunt? Ineptissimus arguendi modus, quem quidem sapientissimus Ecclesiæ Doctor Augustinus, aut deridere, aut flere, prosequebatur! Hæc enim scribebat de dono perseverantiæ cap. 14. *Nunquid, inquam, propterea dicturi sumus, quod ita esse perspicimus, non ita esse, quoniam cur ita sit non possumus invenire? Nunquid ideo negandum est, quod apertum est, quia comprehendi non potest quod occultum est?* Ex Atheorum igitur argumentis hic afferemus quædam, quæ nobis visa sunt magis illis placentia; iisdemque opportuna dabimus responsa, si Deus votis nostris arriserit, a quo omne bonum exspectamus. Cætera apud laudatum P. Mersennum relata, & soluta, legenda remittimus.

Objiciunt ergo Athei I. Ex Solis, & Lunæ defectionibus, ex cæterorum astrorum alterationibus, ex corporum cœlestium corruptionibus, quas dicunt in cœlis aliquando se adnotasse, arguunt, aut non omnipotentem, aut non sapientem, fuisse Auctorem, qui illa efformavit. Opera enim illa, quæ sunt cæteris præstantiora, debuisset sine defectu producere; & si quæ potuissent in illis esse mala, debuisset etiam illa, aut propellere, aut impedire. Quod quum non fecerit, neque faciat, argumentum est, quod ille, aut non possit, aut nesciat, efficere. Primum indicat, non esse omnipotentem; secundum, non esse sapientem; utrumlibet, non esse Deum.

II. Conceptum entis a se volunt, esse conceptum rei impossibilis; quia impossibile est res, quæ sibi contulerit suum esse. Hoc autem probant hoc modo. Impossibile est idem posse a se aliquid recipere, & posse sibi aliquid conferre; sic porro esset res quæ sibi contulerit suum esse: ergo impossibilis esset res, quæ sibi contulerit suum esse: Hoc autem in suo conceptu importat ens a se; ergo impossibilis est conceptus entis

entis a se. Major hujus ultimi argumenti sic ostenditur. Conferre importat, quod aliquid habeat, quod confert; recipere dicit, quod aliquid non habeat, quod recipit; atqui habere, & non habere, sunt contradictoria, adeoque impossibilitatem includunt: ergo impossibile est, idem posse a se aliquid recipere, & posse sibi aliquid conferre.

III. Non pauca in rerum natura videmus monstra apparere. Hæc autem, vel Deo sciente, vel Deo nesciente, nascuntur? Si nesciente? Non est Deus, qui non omnia scit. Si sciente? Aut non impedit illa, quia non vult, aut quia non potest? Si quia non potest? Non est Deus, qui non est omnipotens. Si quia non vult? Non est Deus, qui amat in opere suo defectus, & errores; & quum possit illos impedire, non impedit; & quum valeat illos emendare, non emendat; & quum teneatur illos avertere, non avertit.

IV. Si Deus esset, non solum fuisset Auctor, sed etiam esset Conservator operis sui. Conservatorem se esse non ostendit. Ergo nec fuit Auctor. Minorem probant. Ad quid enim vult esse in mundo feras, quæ hominem, mundi Principem, ad internicionem offendunt? Quare Principes recti parum regnant, & Tyranni longo imperio extolluntur? Quare impii supra cedros Libani exaltantur, & probi homines terram amplectuntur? Quare vilibus hominibus tot filii, quot ipsimet nollent, & regnorum Monarchis aliquando nec unus, a quo reipublicæ felicitas, & populorum pax, atque Principum concordia, dependet? Quare sapientes serviunt, & indocti dominantur iisdem? Quare denique quando peccant homines, omnia iisdem cooperantur in bonum; quando vero non peccant, omnia vertuntur in malum?

V. Ens a se est idem ac ens primum; sed quod est ens primum, non est necessario ens primum: ergo quod est ens a se, non est necessario ens a se; sed quod non est necessario ens a se non est Deus: ergo quamvis admittatur ens a se, non per hoc admittendus est Deus. Minor argumenti probatur. Ens primum est primum in comparatione cæterorum; sed quod est primum in comparatione cæterorum, ita est primum, ut potuerit non esse primum: ergo quod est ens primum, ita est primum, ut potuerit non esse primum; atqui quod est ens primum, ut potuerit non esse primum, non est necessario ens primum: ergo quod est ens primum non est necessario ens primum. Probatur etiam minor argumenti paritate lineæ, in qua sunt plures literæ, quarum prima ita est prima, ut potuerit etiam secunda, vel tertia, vel quarta, vel alia, esse prima; ac proinde prima ita est prima, ut potuerit ipsa non esse prima.

VI. Cuncta, quæ sunt in mundo, vana sunt; quod etiam sacræ literæ perhibent, Eccl. 1. *Ecce universa vanitas*. Sed deberent potius esse bona, si Deus fuisset artifex eorundem: ergo non Deus, sed casus, illorum omnium fuit operator. Minor probatur. Deus quum sit optimus, omnia, quæ facit, bona debet facere; sed quæ sunt bona, non sunt vana; ergo omnium, quæ sunt in mundo, & quæ non sunt bona, sed vana, artifex non est Deus. Ergo non bene ex illorum, quæ sunt in mundo, existentia, Dei existentia demonstratur.

VII. Nequit Dei existentia demonstrari ex entibus productis: ergo nulla est ratio, quæ cogat Atheos ad Deum admittendum. Probatur antecedens. Unum individuum potest producere aliud, & istud potest etiam producere aliud, usque in infinitum; Sed in hoc casu non est necessitas recurrere ad primam caussam: ergo non est necessitas ex entibus productis Dei existentiam inferre, qui esset eorundem caussa prima. Probatur minor. Quanvis quodlibet contingens non sit necessarium, tota tamen collectio potest esse necessaria: ergo non est necessitas recurrere ad primam caussam. Probatur antecedens. A sensu distributivo ad collectivum non valet consequentia: ergo quanvis quodlibet contingens non sit necessarium, tota tamen collectio potest esse necessaria. Probatur etiam antecedens. Quanvis singuli milites non sint exercitus, singulæ oves non sint grex, singuli cives non sint populus; omnes tamen milites faciunt exercitum, omnes oves faciunt gregem, omnes cives constituunt populum: Ergo a sensu distributivo ad collectivum non valet consequentia.

VIII. In tantum nos probamus Dei existentiam ex motu, quia omne, quod movetur, ab alio movetur; sed hoc est falsum: ergo inepta est etiam consecutio. Probatur minor. Potest aliquid moveri a se ipso: ergo falsum est, quod omne, quod movetur, ab alio movetur.

IX. Quanvis admittatur, quod omne, quod movetur, ab alio moveatur, non per hoc deveniendum est ad aliquod primum ens, a quo omnia moveantur: ergo non per hoc probatur, quod Deus existat. Probatur an-

antecedens. Posset deveniri ad aliqua duo entia, quæ se invicem caussarent: ergo non per hoc deveniendum est ad aliquod primum ens, a quo omnia moveantur.

X. Si darentur infinitæ entium productiones per totam æternitatem ante, & ante, non esset necesse devenire ad ens aliquod ab alio improductum; sed dantur infinitæ istæ productiones: ergo non est necesse devenire ad ens illud improductum. Major propositio negari non potest; quia in illa infinitate productionum nunquam deveniretur ad primum: ergo nunquam deveniretur ad ens illud improductum. Antecedens constat, quia in infinito non est primum. Minor principalis argumenti probatur. Potuerunt dari infinitæ illæ productiones: ergo dantur. Antecedens est certum in sententia illorum, qui docent, mundum potuisse esse ab æterno. Consequentia probatur illa eadem repugnantia, quæ obstaret, ne possint dari infinitæ illæ productiones, obstaret quoque, ne dentur; sed nulla repugnantia obstat, ne possint dari: ergo nulla repugnantia obstat, ne dentur.

XI. Nulla in nobis esse potest idea rei infinitæ: ergo nulla in nobis est idea Dei. Probatur antecedens. Idea rei infinitæ est propria facultatis infinitæ; sed facultas nostra finita est: ergo nulla in nobis esse potest idea rei infinitæ. Probatur major. Si facultas nostra fingat sibi ideam rei infinitæ, vel concipit rem infinitam, vel non concipit? Si concipit? ergo ad mensuram objecti ipsa etiam cognitio erit infinita. Si non concipit? ergo idea illa rei infinitæ non est vera cognitio, sed chimæra; ac proinde nequit ex chimæra colligere existentiam entis necessarii, & perfectissimi.

XII. Idea illa Dei, quam nos dicimus esse in omnium mentibus, vel est animis nostris congenita, vel est potius a nobis acquisita? Si est animis nostris congenita? Ergo Deus jam erit per se notus; adeoque a nemine poterit negari, cujus tamen contrarium experimur. Si est a nobis acquisita? Quærunt insuper, aut acquisita fuit experientia, aut ratiocinatione? Non experientia, aliter cunctis esset obvia, & manifesta, ac nemo illam posset non advertere. Non ratiocinatione: quia hæc, aut a naturali lumine haberetur, aut ab artificiali discursu. Non a naturali lumine, quia aliter eadem esset apud omnes, etiam rudes, & imperitos. Si ab artificiali discursu? Ergo non est amplius idea, sed est demonstratio, quæ labore indiget, & studio, & tamen non est evidens.

Respondemus ad I. Quum Deus caussa sit universalis omnium rerum, non est necesse, ut omnes effectus, quos producit, sibi sint similes in perfectione. Etiam in caussis univocis experimur, aliquando Patrem sapientem filium indoctum generare, & deformem natum a pulcherrimo Genitore produci. Quanto magis in caussis, quæ univocæ, & particulares, non sunt? Hoc nec minus officit Deo, in quantum est caussa prima, & nobilissima in caussando; quia utplurimum defectus illi, quos nos videmus, etsi in rebus particularibus defectus appareant, in universitate tamen rerum, ad quam ordinantur, constituunt potius pulchritudinem, quam deformitatem. Profecto quinam est effectus Dei ad extra, qui suæ omnipotentiæ, & infinitæ sapientiæ, adæquate respondeat? Nec per hoc tantum Deus dicitur omnipotens, & infinitæ sapiens, quia hunc solum mundum creavit, quum alios infinitos potuerit insuper creare. Sicut ergo nihil divinæ omnipotentiæ, & sapientiæ, detrahitur, quia unum solum mundum, & non infinitos, creavit; ita nec iisdem officit, quod in iis, quæ creavit, defectus voluit esse, qui sunt proprii, & convenientes illorum naturæ, & conditionis. Quia enim creaturæ erant, defectibiles esse oportebat; & quia in mundo vicissitudinibus obnoxio comprehendebantur, non conveniebat semper in eodem statu esse, & permanere. Eminet nihilominus Dei infinita potentia, & sapientia, in eo, quod defectus illos, qui sunt naturæ rerum congeniti, universitatis rerum ordini, symmetriæ, & pulchritudini, ordinaverit.

Ad II. dicitur, quod verus conceptus entis a se non in eo stat, quod sibi esse conferat, & quod esse a semetipso recipiat; at potius est in eo, quod suum esse a nemine accipiat, scilicet nec ab alio, nec a se ipso; unde totum suum esse sit simul habitum, & inacceptum. In hoc autem nulla impossibilitas apparet, quia, quum omnia contingentia, quia contingentia, esse recipiant ab alio, & quia sunt entia secunda, nihil habeant ex se ipsis; ipsum quidem, quod est ens primum, esse habere debet ex se ipso, ob necessitatem, quam habet essendi, & ob independentiam, quam habet a quocunque. Certe quidem habere, & non habere, contradictionem importat; at hujuscemodi explicatio nimis crassa est, si aliquando a quibusdam adhibeatur. Vera notio entis a se illa est, quam tradidimus; ex se ipso scilicet habere to-

tum

tum suum esse, non a se ipso recipere, sicut nec ab alio. In hoc autem nulla est repugnantia, ut sit, & ex se, seu a se sit; ut diximus. Quod si Athei hoc percipere se posse inficientur, non per hoc tamen repugnantiam habebit, ut sit. In Divinis non requiritur, ut assequantur intellectu, quæ de Deo dicuntur; sed sufficit, quod contradictionem non involvant. Aliud enim est quærere, quid sint, aliud quærere an sint. Hoc secundum nos asserimus, & scimus; de primo asserimus, & credimus. Cæterum Athei quomodo percipere possunt in entibus creatis unum, quod sibi ipsi existentiam tribuerit, & cognoscere non valebunt ens necessarium, quod a semetipso, & ex semetipso, existentiam habeat? Major difficultas est profecto cognoscendi unum, quam alterum; & ulterius in uno est repugnantia, quam inferius adducemus; & in altero nullam esse repugnantiam usquemodo probavimus.

Ad III. Deus, quando a principio creavit cœlum, & terram, vidit omnia opera sua, quæ fecerat, & erant valde bona; & hoc sufficit, ut dicatur, in operibus suis nullas imperfectiones voluisse, quando illa efformavit. Imperfectio autem illa, quæ est ab iisdem inseparabilis, quia creaturæ sunt, non potuit non inesse illis; & quando ut caussæ secundæ operantur, necesse est, ut in iisdem etiam sit, & perseveret. Unde monstra caussis secundis attribuuntur, non primæ; quæ solummodo operatur in istis, ut operetur quæque secundum suam naturam, & imperfectionem in sua natura contentam. Virtus quidem operativa in naturalibus agentibus a Deo est, & hæc est semper recta, prout a Deo illis concessa est; infirmitas autem in operando est ab ipsismet naturalibus agentibus, & hæc Deo non tribuitur. Hoc totum illustrat S. Thomas exemplo, quod petit ab homine claudicante; in quo quicquid est gressus, procedit a virtute tibiæ communicatæ; quicquid vero est claudicationis, provenit ab infirmitate ejusdem. Sic pariter quicquid in caussa secunda, seu in naturali agente, est operativum, promanat a virtute operandi, quam eidem tribuit Deus; quicquid vero est defectus in operando, dependet a creatura, quæ ut talis, aliquando infirma est, defectibilis, & deficiens, in operando. Cæterum hæc etiam monstra universi pulchritudinem ingrediuntur; & Deus pariter in ipsis potentiam suam, ac sapientiam, ostendit. Audiatur Augustinus lib. 21. de civit. Dei c. 8. *Sicut ergo non fuit impossibile Deo quas voluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas; unde illorum quoque miraculorum multitudo silvescit, quæ monstra, ostenta, portenta, prodigia, nuncupantur: quæ recolere, & commemorare si velim, hujus operis quis erit finis?* Igitur in monstris adhuc, & est omnipotens Deus, & est sapientissimus, & est providissimus; quum illa, ipso sciente, & volente, contingant.

Ad IV. Homini innocenti neutiquam feræ nocuissent, si permansisset in innocentia sua. Igitur ferarum immanitas est homini in pœnam peccati. Ac per consequens ipsæmet feræ ostendunt Dei justitiam, quando hominibus nocent, & Dei providentiam quoque demonstrant, quando hominibus deserviunt. Non sunt autem feræ primario, & per se, a Deo factæ ad nocendum; per accidens primo sic evaserunt, quando primus homo peccavit; per accidens etiam ita apparent modo, quando fame pressæ quærunt escam ad vivendum; per accidens denique sic comperiuntur, quando ab hominibus, aut minis, aut verberibus, irritantur. Principes recti, si cito moriuntur, rectitudinis suæ cito etiam præmium consequuntur; quod quidem non est supplicium morienti, sed retributio. Tyranni in pœnam populorum diutius regnant. Impiorum prosperitatem in altero seculo Deus justa punitione prosequetur, quemadmodum proborum hominum ærumnas condigna remuneratione afficiet. Tandem Deus caussarum secundarum, ut est naturæ Auctor, nunquam impedit ordinem, nec cursum avertit. Mulieres, quæ sunt tali temperamento præditæ, fæcundæ evadunt; quæ alio, sunt steriles; absque eo, quod iisdem observetur, vel generis, vel fortunæ, vel virtutis, vel dignitatis, excellentia: Nisi aliter Deus ipse, ut supernaturalis Auctor, disponat; & dispositionis suæ, nec rationem homini tenetur reddere, nec audebit ab eo homo ipse perquirere. Sapientes serviunt ad præmium, indocti dominantur, vel ad dedecus, vel ad pœnam. Omnia peccantibus aliquando cooperantur in bonum, vel ut peccare desinant, vel ut peccasse defleant. Cæterum, ut scribebat Augustinus in psal. 54. *omnis malus, aut ideo vivit, ut corrigatur, aut ideo vivit, ut per ipsum bonus exerceatur.* Si vero imperia solvuntur, si Reges moriuntur, si homines etiam sanctissimi diem claudunt extremum;

mum; hoc non Dei deficientiam, sed omnipotentiam potius, manifestat. Sunt semper in mundo imperia, sunt semper Duces fortissimi, Reges prudentissimi, homines sapientissimi, ac sanctissimi; & ex variatione eorum non diminuitur omnipotentia facientis, sed comprobatur. Multiplicatione hominum si Deus conservat mundum, multiplicatione etiam Ducum exercitus, Regum regna, Sapientum aulas, Sanctorum hominum urbes, incolumes custodit, atque tuetur. En igitur Dei potentia, sapientia, bonitas, in iis quoque, in quibus Athei eas non invenisse, sibi injustissime blandiebantur.

Ad V. Ens a se est primum non solum ordine, sed etiam perfectione; unde sicut non quodlibet ens potuerit esse perfectissimum, ita nec quodlibet ens potuerit esse primum. Exemplum lineæ facit potius pro nobis, quam contra nos. Ideo enim litera illa prima, ita est prima, ut potuerit etiam secunda, tertia, & quarta, esse prima, quia inter illas literas nulla est diversitas in perfectione, quum æqualiter omnes sint literæ; adeoque prima illa litera est tantum prima in ordine, non vero in perfectione. In entibus vero non sic; quia ens primum, quod est ens a se, non solum est primum in ordine, sed etiam in perfectione; ac per consequens ita est primum, ut non potuerit non esse primum; ita est primum, ut nullum aliud præter ipsum potuerit esse primum; ita est primum denique, ut est perfectum; atqui est perfectissimum super cætera; ergo est primum, hoc est nobilius, excellentius, perfectius cæteris. Adde, quod literæ illæ posteriores a prima nullam agnoscunt dependentiam; unde si mutentur, possent utique ita mutari, ut ultima evadat prima, & prima sit ultima. At entia omnia a primo illo ente ita dependent, ut non potuerint, nisi ab illo esse, & non possint, nisi ab illo conservari. Et quum hanc dependentiam ens illud primum a cæteris entibus non habeat; inde est, quod ens primum est necessario primum; non solum, quia perfectius supra cætera, sed etiam, quia a cæteris independens, quum tamen cætera omnia ab illo dependeant.

Ad VI. Aliud est esse vana, aliud est non esse bona, & multo magis mala. Vana dicuntur quæ sunt in mundo, & quia hominis appetitum non explent; & quia quod boni habent a se ipsis non habent; & quia quodcunque habent, non semper habebunt. Deus autem est verum, & solum bonum, quod appetitum hominis explet; quod bonitatem suam a semetipso habet, quod perfectiones suas semper habebit. Ipse non deficit, non mutatur, non moritur; creatura autem mutationi subjacet, & mortis imperio subjicitur. At non per hoc non est bona, quamvis sit vana; in comparatione scilicet illius summi boni, quod est primum bonum, quod est summum bonum, quod est æternum bonum, Deus autem fecit illas utique bonas, sed non potuit illas ita bonas facere, ut æquales fuerint bonitati suæ; non enim Deus potest facere alium Deum. Et ex hoc est necessitas, ut creaturæ sint vanæ, quia non sunt a se, sed ab alio. Huic autem defectui, ut non potuit Deus occurrere, [illegible] sine illo non possent creaturæ consistere; aliter essent Deus.

Ad VII. Si quodlibet ens seorsum sumptum est contingens, omnium etiam entium collectio contingens est, non necessària. Distinguitur tamen propositio, quæ in probationem affertur propositionis, quæ fuit huic nostræ contraria; scilicet; a sensu distributivo ad collectivum non valet consequentia; in iis, quæ conveniunt partibus, ut partibus, concedimus; in iis, quæ conveniunt partibus, ut entibus, negamus. Explicatur distinctio. Sit collectio hominum, quorum quilibet sit rationalis, sit risivus, sit mortalis; non solum quilibet homo dicetur rationalis, risivus, & mortalis, sed tota etiam collectio dicetur rationalis, risiva, & mortalis. Et ratio est, quia esse rationale, esse risivum, esse mortale, non convenit homini, ut parti illius collectionis, sed ut homini. Quia tamen homini, ut parti illius collectionis, convenit esse militem, si collectio illa sit exercitus; esse civem, si collectio illa sit populus, esse membrum, si collectio illa sit corpus mysticum; hinc est, quod toti illi collectioni non convenit esse militem, sed esse exercitum; non convenit esse civem, sed esse populum; non convenit esse membrum, sed esse corpus. Hoc autem, quod est esse contingens, non est prædicatum conveniens enti, ut parti, sed ut enti; unde si singula entia sunt contingentia, omnium entium collectio erit etiam contigens, non necessaria.

Ad VIII. Vel argumentum pugnat contra quemcunque motum, & responsio continetur in probatione, seu demonstratione illa metaphysica, in qua ostenditur, quod omne quod movetur, ab alio movetur: Vel argumentum loquitur de motu productionis,

nis, adeoque intendit, quod aliquid possit causare se ipsum; & sic respondetur probando, nihil se ipsum physice causare posse simpliciter. Quod enim agit physice, antequam agat, jam debet esse in actu physico; tum quia actus secundus consequitur actum primum; tum quia non entis nulla est operatio physica, nihil dat quod non habet, nec potest dare actu esse, nisi illud esse actu possideat. Ex altera parte quod physice producitur, non debet esse existens, non debet esse in actu, non debet habere esse, seu existentiam. Idem ergo a se ipso produci, vel causari, idem omnino est, ac idem esse simpliciter, & non esse; existere, & non existere; esse actu, & non esse actu. Quod probatur; quia in quantum causans, esset existens actu, esset; in quantum causatum; non esset existens, non esset actu, non esset; ergo jam idem simul simpliciter esset, & simpliciter non esset.

Ad IX. Si idem non potest producere se ipsum, a fortiori non potest producere suam causam; quia sicut, si idem produceret se ipsum præexisteret ad se ipsum, ita si produceret suam causam præexisteret ad suam causam; unde simul esset prius, & posterius, sua causa in eodem genere, prius in quantum ipsam produceret, posterius in quantum ab ipsa produceretur. Hoc autem repugnat quam maxime, præcipue in genere causæ efficientis, de qua loquimur. Si ergo nequeunt duæ causæ esse invicem causæ, necessario devenire debemus ad ens unum, quod sit productens, & sit improductum, quod sit caussans, & sit incausatum, quod sit movens, & sit immotum.

Ad X. In tota illa collectione caussarum, quæ faciunt illud infinitum, vel omnes causæ sunt factæ, vel non? Si non? ergo intra totam illam seriem infinitam erit aliqua causa non facta: ergo tota illa collectio non erit facta. Si omnes causæ sunt factæ? Ab alia superiori sunt factæ: ergo jam extra totam illam caussarum seriem datur aliqua causa, quæ sit superior. Iterum quærimus. Hæc causa, a qua tota causarum series dependet, vel ipsa etiam in suo esse, & operari, actu dependet ab alia causa superiori, itaut mota moveat, vel sic non dependet? Si non dependet? Ergo erit prima causa, movens omnia, efficiens omnia, ipsa autem immota, & non facta; & hæc est Deus. Si dependet? Iterum de illa quæritur pari modo, an ab altera dependeat, vel non dependeat? Et infertur, ut dicebamus. Quia tamen in his caussis actu simul existentibus, & sibi essentialiter subordinatis, non potest dari processus in infinitum; deveniendum est necessario ad ultimam, quæ sit Deus. Qui autem docent, mundum potuisse esse ab æterno, quoad entia successiva, non vero quoad permanentia, hoc asserunt. Entia successiva non sunt omnia simul, sicut sunt permanentia; insuper antiqui Philosophi, & præcipue Aristoteles, qui dicitur, hoc docuisse etiam de facto, non per hoc tamen negavit, mundum a Deo esse factum. Sic testatur Augustinus lib. 11. de civit. Dei cap. 4., asserens, Aristotelem admisisse mundum a Deo factum, sed semper factum, idest sine initio factum. Ergo quanvis processus in infinitum admittatur in caussis, adhuc admittenda est existentia Dei, tanquam primi moventis, & primi omnium rerum principii, a quo omnis illa collectio caussarum, licet infinita, dependeat.

Ad XI. Quavis non sit in nobis idea, quæ comprehendat objectum infinitum, potest nihilominus intellectus noster cognitione sua saltem objectum infinitum attingere. Non assequimur cognitione nostra proprietates omnes circuli, trianguli, sphæræ, &c. & tamen, quis negabit, esse in nobis ideam, seu notionem, circuli, trianguli, sphæræ, &c.? Mens vero nostra, quanvis entitative sit finita, in quantum habeat entitatem finitam; terminative vero dicitur infinita, quia objectum habet infinitum. Igitur idea, quam nos habemus Dei, non est comprehensiva Dei, est tamen cognitio abstractiva Dei; hoc sufficit, ne sit chimerica, & ut sit sufficiens, ut dicatur idea Dei.

Ad XII. Idea ingenita Dei, quanvis sit in omnibus hominibus, non per hoc omnes homines æqualiter Deum agnoscunt, & colunt. Non tamen, quia non possunt, sed quia nolunt. Possent quidem omnes, si vellent, & attenderent ad conscientiæ dictamen, Deum agnoscere, & colere; sed non faciunt, quia nolunt, & quidem ex corruptione cordis, ex obnubilatione mentis, ex pravitate animi. Ab idea autem provenit cognitio quidem Dei, sed confusa, non explicita; & hoc pacto in omnibus, etiam rudibus, invenitur, si advertant; quod si non advertant, non est defectus luminis, quod non adsit, sed oculorum, qui non aperiuntur. Igitur Idea ingenita Dei est in omnibus hominibus; Doctiores autem huic ideæ innatæ addunt cognitiones demon-

monstrativas, quibus perfectius Deum cognoscunt; quatenus per demonstrationes clare, & scientifice cognoscunt quem prius implicite solum, & quodammodo in genere cognoscebant.

DISSERTATIO VII.

De Dissidio inter Scholasticos, An propositio, Deus est, *sit per se nota?*



Rout diversimode propositio per se nota a Scholasticis explicatur, diversimode pariter propositio, *Deus est*, ab iisdem conceditur, aut negator, quod sit per se nota. Unde re vera putamus, quæstionem hanc, in Scholis clamore magno agitatam, vel esse de solo nomine, vel esse de re, cujus significationem, aut non explicant altercantes, ut percipiunt, aut non percipiunt, ut explicant. Nos libenti animo constitueramus, illam nec verbo attingere; ne tempus terere videremur, aut defendendo quod non negatur, aut confutando quod conceditur. Attamen, pro faciliori Scholasticorum intelligentia, & ne quererentur Legentes, parcos nos esse in eo, in quo cæteri sunt luculentissimi, instituimus, potius rem ex aliorum judiciis exponere, & ex nostro non addere, nisi quæ aptiora videbuntur, & ad ipsorum dissidia componere, & judicia concordare.

Conveniunt omnes, propositionem per se notam idem esse, ac propositionem per se cognoscibilem; & quamvis nota dicatur, non per hoc debet actu intellectui innotescere; sed sufficit, quod, quantum est ex se, ex sola terminorum apprehensione, apta sit sui notitiam intellectui causare. Nec per hoc, quod dicitur nota, debet necessario includere cognoscentem; unde fit inutilis replicatio terminorum dicere illam notam quoad nos, quia ex suppositione, quod sit nota, nobis cognoscentibus debet esse nota. Hoc ipso enim, quod nota idem est, ac cognoscibilis, importat utique potentiam passivam in ipsa re ad cognosci, quæ quidem, vel est talis, ut de se statim pateat, vel est talis, ut aliqua ulteriori indigeat indagine. Si primum? propositio erit per se nota quoad se tantum; si secundum? erit etiam nota quoad nos. Hoc est, in primo casu erit cognoscibilis statim ex terminis; in secundo casu erit cognoscibilis ex ipsorum terminorum connexione, quæ nequit sine ulteriori cognitione evenire.

Explicantes autem propositionem per se notam Scholastici non conveniunt; & inde potissimum eorum altercationes oriuntur. Reveratamen, si eorum explicationes, pacato animo, & absque præconcepta opinione, considerantur, omnes comperiuntur in idem convenire. Scotus apud Hennum docet, propositionem per se notam esse illam, cujus veritas ex sola terminorum apprehensione evidenter cognoscibilis est sine alio medio a priori. Idem Scotus apud Frassen pariter docet, propositionem per se notam esse illam, in qua prædicatum est de essentia subjecti. S. Thomas apud Paulum Mariam Cauvinum trac. 2. de Deo, & Attributis disp. 1. quæst. 1. §. 1. docet insuper, esse illam, cujus prædicatum includitur in ratione subjecti, vel est de ratione ejus. Idem quoque docet apud Cacheranum trac. 1. de Deo uno c. 1. §. esse illam, quæ dicit immediatam connexionem subjecti cum prædicato. P. Boucat hæc scribit: „ Propositionem aliquam posse esse notam dupliciter, nempe quoad se, & quoad nos. Propositionem esse notam quoad se, est prædicatum esse de essentia subjecti; ut ista, homo est animal rationale.... Propositionem vero esse per se notam quoad nos, est prima apprehensione, & sine discursus ope, concipere prædicatum convenire subjecto; ut in ista: totum est majus sua parte. „ Gaspar Juenin instit. theol. t. 2. dissert. 1. quæst. 3. scribit; propositionem per se notam esse eam, in qua prædicatum ita immediate connexum est cum subjecto, ut excludat causam natura, aut ratione priorem, per quam manifestetur. Nicolaus Girken in summa summæ theologiæ trac. 2. quæst. 1. dub. 1. asserit; Deum existere esse per se notum sapientibus; & illud esse per se notum sapientibus, quod omni intellectui rite disposito innotescit ex sola terminorum significatione. Tandem, ut alios mittamus, hæc transcribimus

bimus ex Du-Hamel. „ An Deum existere,
„ sit per se notum, quæstio ipsa in verborum
„ explicatione posita videtur. Quam utique
„ S. Thomas sic paucis expedit, ut propositio sit per se nota, vel in se, vel quoad nos.
„ Illa dicitur propositio per se nota quoad
„ nos, & simpliciter, cujus veritas, terminorum significatione explicata, statim, &
„ citra discursum, percipitur. Hujus generis
„ sunt communes illæ notiones Geometricæ,
„ & Metaphysicæ: ut totum est majus sua
„ parte, &c. quibus non assentiri non possumus. Propositio vero est per se nota in se
„ tantummodo, & secundum quid, cum attributum est de subjecti essentia, neque a
„ priori, ut loquuntur, demonstrari potest.
„ Quo quidem modo omnes fatentur, hanc
„ propositionem, Deus existit, esse per se
„ notam. Nam existentia ita ad essentiam
„ Dei pertinet, ut demonstrari non possit
„ per aliquid ratione prius, sed tantum ex
„ effectis, & a posteriori. „

Ex explicationibus hisce, luculenter recitatis, apparet, quod omnes in idem fere coincidunt, unde sic poterunt omnes conciliari, ut dicatur, Propositionem per se notam esse illam, in qua prædicatum ita immediate cum subjecto connectitur, ut excludat causam natura, seu ratione priorem, per quam manifestetur; quæ est explicatio Juenin. Dum autem alii explicant, & dicunt; propositionem per se notam esse illam, cujus prædicatum in subjecti ratione clauditur; cujus prædicatum est de intrinseca ratione subjecti; cujus prædicatum ex subjecti apprehensione innotescit; vel alio modo ex dictis; omnes hos dicendi, & explicandi modos admittimus, si tamen unicuique ipsorum *To* immediate adjungatur, quod fuit in Juenini explicatione positum. Quum enim terminus hic *immediate* excludat medium quodvis intrinsecum, per quod prædicatum de subjecto manifestetur; si non erit immediate de intrinseca ratione ipsius, si immediate in subjecti ratione non clauditur, si immediate, & primo ex subjecti apprehensione non innotescit; erunt hæc omnia mediate, & secundo; adeoque per aliud; sicque non erit amplius propositio per se, sed per aliud, nota.

In explicandis etiam speciebus propositionis per se notæ, quæ sunt propositio per se nota quoad se tantum, & propositio per se nota quoad nos etiam, nec Scholastici conveniunt. Hennus ait, ex S. Thoma propositionem per se notam secundum se tantum esse illam, cujus prædicatum convenit essentialiter subjecto, sed quid sit subjectum, quid prædicatum, est nobis ignotum; & propositionem per se notam secundum se, & quoad nos, esse illam, cujus prædicatum convenit essentialiter subjecto, & quid sit subjectum, & prædicatum, nobis innotescit. Subdit quoque, hanc divisionem, & explicationem, a Scoto, & a Scotistis, rejici; quia esse per se notum non est esse actu cognitum, sed cognoscibile, tanquam evidens ex terminis: ergo sive a nobis cognoscatur, sive non, dummodo sit cognoscibile, quando scilicet, est evidens ex propriis terminis, semper est per se notum. Aliter tamen propositiones hasce apud Cauvinum explicat S. Thomas, & quidem illas asserit de Aristotelis mente explicare. Propositio scilicet per se nota secundum se, & quoad nos, est illa, cujus prædicatum, non solum includitur in ratione subjecti, vel est de ratione ejus, sed etiam termini illius sunt tales, quod sunt in notitia omnium; scilicet, quod sint cognoscibiles ab omnibus; propositio vero per se nota secundum se tantum est illa, cujus termini non sunt apud omnes noti, hoc est cognoscibiles; unde licet prædicatum sit de ratione subjecti, tamen quia definitio subjecti non est omnibus nota, non est necessarium, quod talis propositio ab omnibus concedatur; ut ait Cauvinus. Sicque si *To* notum explicetur per cognoscibile, ut vere explicari, & intelligi, debet, cessat impugnatio Scoti, & viget explicatio S. Thomæ. Juenin addit aliam propositionem per se notam, quam dicit quoad nos tantum, & vult, esse illam, cujus prædicatum non est quidem immediate connexum cum subjecto, sed tamen ejus veritas ita est evidens, ut non indigeat caussa, seu medio priore, per quod manifestetur; cujusmodi est ista: Sol est lucidus. Sed, sua pace, non bene: Etenim quando prædicatum non est immediate connexum cum subjecto, nequit esse propositio per se nota. Per hoc constituitur propositio per se nota, per hanc scilicet immediatam connexionem prædicati cum subjecto. Si ergo in propositione, quam vocat per se notam quoad nos tantum, fatetur, non esse hanc immediatam connexionem, quomodo per se nota dicetur? Erit quidem propositio evidens ex terminis, sed non per se nota.

Igitur consequenter ad explicationem propositionis per se notæ, quam nuper attulimus, dicimus; quod propositio per se nota quoad se tantum est illa, in qua est immediata connexio prædicati cum subjecto, sed non est evidentia talis connexionis; propositio vero per se nota quoad se, & quoad nos, est illa,

illa, in qua est immediata connexio prædicati cum subjecto,& est evidentia talis connexionis. Unde intelligitur, quod quando dicitur propositio per se nota, *To* per se non opponitur propositioni notæ per accidens, sed propositioni notæ per aliud; itaut idem sit dicere, propositio per se nota, ac propositio non nota per aliud, non vero ac propositio non nota per accidens. Ratio est, quia si propositio per se nota importat immediatam connexionem, quum esset per aliud, esset mediata, non immediata, connexio; per illud scilicet medium, cujus ratione connexio esset mediata; sicque *To* per se opponitur *To* per aliud, non vero *To* per accidens, ut dictum est. Hinc etiam habetur diversitas opinionum inter Scholasticos, quæ inter eosdem parit dissidium; quum aliqui tueantur propositionem, Deus est, esse per se notam, & quoad se,& quoad nos; alii, nec quoad se, nec quoad nos; plures quoad se quidem, non vero quoad nos.

Nos vero cohærenter ad ea, quæ diximus, putamus, si quasi a priori potest existentia Dei demonstrari, ut in Dissertatione quinta plurium demonstrationes quasi a priori retulimus, propositio, Deus est, nullo modo est per se nota, nec quoad se, nec quoad nos. Quod sic suademus. Existentia Dei demonstratur quasi a priori; ergo propositio, Deus est, nullo modo est per se nota. Consequentia probatur. Demonstrari quasi a priori est demonstrari per medium aliquod intrinsecum;sed demonstrari per medium est demonstrari per aliud; ergo si existentia Dei demonstratur quasi a priori, propositio Deus est nullo modo est per se nota. Probatur minor. Demonstrari aliquid per medium est non innotescere per se; sed non innotescere per se est demonstrari per aliud : ergo demonstrari per medium est demonstrari per aliud. Vel alio modo. In propositione per se nota prædicatum immediate connectitur cum subjecto; sed si existentia Dei probatur quasi a priori, non immediate connectitur cum Deo : ergo si existentia Dei probatur quasi a priori, propositio, Deus est, non est per se nota. Probatur minor. Tunc existentia non connectitur immediate cum Deo,quando connectitur mediante aliquo prædicato intrinseco, quod assumitur ad probandam eam quasi a priori; sed connecti mediante aliquo prædicato non est connecti immediate : ergo si existentia Dei probatur quasi a priori, propositio, Deus est, non est per se nota.

Hoc idem colligimus ex Theologis, quos in hac Dissertatione laudavimus. Nimirum ex Du-Hamel, qui ait : *Propositio vero est per se nota in se tantummodo, & secundum quid, cum attributum est de subjecti essentia, neque a priori, ut loquuntur, demonstrari potest*. Ex Juenin, qui scribit; *cujus prædicatum, & immediate, & evidenter, connexum est cum subjecto; unde non indiget medio priore, quo manifestetur, sed sola terminorum penetratione, seu cognitione essentiæ, tum prædicati, tum subjecti*. Ex Henno, qui asserit; propositio per se nota *excludere debet medium, per quod demonstretur a priori, non tamen a posteriori, prædicatum convenire subjecto*. Ex Fratten, qui inquit; *tertia conditio est, ut non possit demonstrari a priori, prædicatum subjecto convenire; alioquin non esset immediata, nec proinde per se nota, si per aliquod medium prius conceptibile in re, qua cognoscitur, prædicatum, quod de eo affirmatur, ipsi competeret. Non excluditur tamen demonstratio a posteriori, qua intellectus noster veluti manuducatur, ut per rei effectus, aut proprietates, deprehendat, prædicatum, quod de ea affirmatur, ipsi per se, & immediate, competere*. Ex Dominico a SS. Trinitate, qui docet; *Cur autem propositio per se nota excludat medium a priori, non excludat a posteriori, ratio est in promptu; quia hoc ipso, quod habet medium a priori, jam prædicatum non immediate inest subjecto; & sic non erit nota per se, sed per aliud intrinsece intermedium inter prædicatum, & subjectum. Contra vero medium a posteriori non importat causam intrinsecam, & in essendo, sed extrinsecam,& in cognoscendo, & sic non impedit immediatam connexionem prædicati cum subjecto*. Denique, ut cæteros omittamus, ex Cauvino, qui dicit; *illa propositio est per se nota secundum se, quæ quantum est ex se, vel non habet, vel non indiget medio ab extremis distincto, cum sit immediata in materia necessario; unde eo ipso, quod extrema sic immediate connexa perfecte cognoscuntur, statim apparet immediata eorum connexio,cum non sit assignabile medium impediens evidentem ejus cognitionem,vel necessario conducens ad illam; ut patet ex terminis*.

Attamen P.Magnanus, etsi nobiscum sit, probans Dei existentiam quasi a priori, ut diximus, alia nihilominus via probare aggreditur, propositionem, Deus est, non esse per se notam. Et quidem P.Magnanus ait; sufficere ad probandum, propositionem illam, Deus est, non esse per se notam, contentiones,quas undequaque cum Atheis sustinemus. Si enim existentia taliter de conceptu Dei esset, ut statim Deo ipso cognito, deberet adhuc necessario cognosci existens,

ftens, nullo modo poffet Atheus Dei exiftentiam denegare. Vel enim ipfe conciperet Deum, prout Deus effet concipiendus, ficque neceffario deberet Deum concipere exiftentem; fi autem conciperet non eo modo, quo Deus eft concipiendus; & tunc poffemus dicere, vere de conceptu illius Dei, ab ipfo apprehenfi, exiftentiam non effe. Attamen nos, non de Deo illo, quem ipfe falfo concipit, fed de Deo vero loquimur, quem ipfe, & nos, proprio modo fuo concipere tenemur. Verum hanc Magnani rationem poffent eludere Adverfarii, dicendo, Magnani argumentum probare tantum, quod propofitio, Deus eft, non fit per fe nota quoad nos, bene vero quoad fe. Propofitio nanque per fe nota, quoad nos eft illa, quæ a nemine rationis compote negari poteft; ut omne totum eft majus fua parte, &c. Propofitio vero per fe nota quoad fe, non quoad nos, negari poteft, quatenus licet prædicatum immediate cum fubjecto connectatur, nihilominus hæc immediata connexio nobis non eft evidens, adeoque negari poteft. Per hoc igitur, quod Atheus neget propofitionem hanc, Deus exiftit, non fit, ut non fit propofitio per fe nota, faltem quoad fe, licet non quoad nos.

Alia ratione idem P. Magnanus propofitionem, Deus eft, non effe per fe notam, nec fecundum fe, nec fecundum nos, probare intendit; eftque hæc, quam fubnectimus. Cum dicitur, Deus exiftit, vel nomine Dei intelligitur Deus realis, vel Deus formalis? Si Deus realis? Ergo propofitio eft identica; & hunc facit fonum; Deus exiftens exiftit. Si Deus formalis? Ergo propofitio eft falfa; de ratione enim Dei formalis eft tantum formalis exiftentia, non realis. Subdit idem Doctor. Quando dicis, Deus exiftit, debes etiam probare, nomine Dei venire Deum realem, non formalem folum; quia de ratione Dei realis, non formalis, eft realis exiftentia. Et hoc pacto illa propofitio non folum effet per fe nota quoad fe, verum etiam quoad nos. Quilibet enim cognofcit, de ratione alicujus realis, non tantum Dei, effe exiftentiam realem. Antequam autem id probes, tantum abeft, ut propofitio illa per fe nota videatur, ut potius probatione indigeat.

Fidiffimus P. Magnani fectator, P. Urfaja, ut ejufdem doctrinam tueretur, opponens fibi hoc Adverfariorum argumentum; fcilicet: Tunc propofitio eft per fe nota, quando prædicatum in fubjecti ratione elauditur; fic eft propofitio, Deus eft: ergo eft per fe nota: Probatur minor; nequit apprehendi Deus, quin eodem conceptu, ut ens a fe fumme neceffarium apprehendatur; at in entis fumme neceffarii apprehenfione jam exiftentia ipfa includitur: ergo nequit apprehendi Deus, quin, ut exiftens apprehendatur; hoc pacto refpondebat: Quod quamvis concedatur, de ratione entis fumme neceffarii effe includere exiftentiam, & de ratione Dei effe, effe ens fumme neceffarium; non per hoc nihilominus dicere cogimur, Deum effe, quia illud ens fumme neceffarium tu non probas dari, aft fupponis, & idem dicis, ac fi diceres; fi daretur ens neceffarium, de ejus ratione effet fumma actualitas. Quod autem de facto detur, non probas, quod aliunde deberes ex propofito probare. Sic dum concipis Ircocervum, fi conceptibilem effe putas, de Ircocervi ratione eft, effe identificationem naturarum irci, & cervi; attamen non per hoc probas, quod Ircocervus detur. In forma igitur diftinguebat propofitionem illam; Nequit apprehendi Deus, quin, ut ens a fe fumme neceffarium apprehendatur, & per hoc importatur, quod hic terminus, Deus, de cujus ratione eft, effe ens fumme neceffarium, actualiter exiftat, negatur; non importatur, conceditur. Diftinguebat pariter propofitionem aliam; in apprehenfione entis fumme neceffarii includitur ipfa exiftentia, eo modo, quo relucet ex termino, Deus, negatur; diverfo modo, conceditur. Cum enim apprehenfio entis a fe realitatem fui ipfius non involvat, nequit etiam in ejufdem apprehenfione realis exiftentia involvi.

At pace dicimus docti viri, P. Urfaja, quem femper in honore habuimus, fua refponfio eludit potius vim argumenti, quam folvat. Etenim dum dicit, quod de ratione entis fumme neceffarii eft exiftentia, vel intelligit exiftentiam poffibilem, vel actualem? Non poffibilem; quia hæc eft etiam de ratione entis contingentis, quum fit de ratione cujuslibet entis poffibilis, comprehendentis fcilicet neceffarium, & contingens. Exiftentiam ergo actualem intelligit. Non eft igitur opus, quod antecedenter probetur, hoc ens neceffarium actualiter exiftere; quum formaliter idem fit dicere, de ratione entis fumme neceffarii eft exiftentia, ac ens fumme neceffarium debet exiftere, & per confequens ens fumme neceffarium exiftit. Si dicit ens neceffarium debet exiftere, quando exiftit; idem de contingenti poteft dici. Præterquamquod, fi ens neceffarium quando exiftit debet exiftere: er-

go quando non existit, non debet existere: ergo non ens summe necessarium. Paritas Ircocervi non est ad rem, quum de ejus ratione non sit existere actualiter, quemadmodum est de ratione entis summe necessarii. Immo paritatem illam sic contra ipsum dirigimus: Quando dicimus; de Ircocervi ratione est identificatio naturarum irci, & cervi, statim possumus hanc propositionem efformare: Ircocervus est identificatum quoddam ex natura irci, & cervi: Ita etiam, quando dicimus: de entis summe necessarii ratione est existentia, statim debemus adhuc affirmare: ergo ens summe necessarium est existens. Melius ergo respondebitur, ex Adversariorum argumento propositionem nostram roborari, non infirmari. Adversarii nanque in proposito argumento ostendunt, Deum esse existentem, quia est ens summe necessarium; esse ens summe necessarium est essentia Dei: ergo probant existentiam per essentiam. Sicque dum volunt probare propositionem, Deus est, esse per se notam, potius probant, notam esse per aliud.

Ut autem videatur, quam parum sibi constent Scholastici, vel in hac quæstione enucleanda, vel in eadem defendenda, & quantum inter se inaniter opponantur in re aliqui, aut non satis utili, aut non admodum necessaria, afferimus, quas recitant, opiniones, & quam diversimode ab uno, & ab altero, exponantur, observabimus. Cauvinus has discordantes inter se sententias enumerat. Primam sententiam, asserit, negare, propositionem, Deus est, esse per se notam, tam secundum se, quam quoad nos. Pro ea citat Scotum, Ocham, Gabrielem, & alios, quos sequitur Arriaga. Secundam, dicit, concedere, & affirmare, esse per se notam, tam secundum se, quam quoad nos. Pro ea nominat Albertum magnum, S. Bonaventuram, Ægidium, Carthusiensem, Liranum, Aureolum, Alensem, & alios, quos Vasquez sectatur. Tertiam, vult, affirmare, esse per se notam nobis, non tamen omnibus, sed tantum sapientibus. Pro hac recitat plures, qui afferuntur pro secunda, inter quos Albertum magnum, & insuper Aversam, Joannem a S. Th., & alios. Quartam, dicit, facere distinctionem inter Deum sub conceptu Deitatis, & Deum sub conceptu primæ causæ incausatæ; & asserere, quod sub primo conceptu sit per se nota propositio tantum secundum se; posteriori vero etiam quoad nos. Et pro ea affert Theodorum Smising. Ultimam tandem vocat communem Thomistarum, & ait, illam asserere, quod sit per se nota secundum se, non tamen nobis Viatoribus. Et pro hac laudat S. Thomam, Capreolum, Ferraram, Cajetanum, Bannez, Zumel, Nazarium, Navarrette, Gonzales, Gonet, Ferre, aliosque Thomistas. Et hic quidem Cauvinus est Thomista ex recentioribus, cui & nos aliquando Veronæ in publicis thesibus opponentes fuimus.

Ex Scotistis vero Hennus dicit, propositionem, Deus est, esse per se notam secundum se; & hanc opinionem esse communem in utraque schola. Ulterius asserit, non esse per se notam quoad nos; & pro ea citat S. Thomam q. 2. ar. 1., & Scotum dist. 2. q. 2. n. 4. & 5. Ex Scotistis etiam Frassen ait, propositionem, Deus est, esse per se notam; & citat Scotum in 1. dist. 4. q. 2. n. 4., & S. Thomam, cum suis. Subjungit, quatenus concipitur a nobis Viatoribus, non esse per se notam; & laudat Scotum in 1. dist. 2. q. 2. n. 4. & 5.

Ex exteris Cacheranus asserit, Deum existere esse per se notum secundum se. Pro ea citat S. Thomam, & Thomistas, Valentiam, Lugum, Amicum; & dicit esse contra Scotum in 1. dist. 2. q. 2., quem cum Scotistis sequitur Molina, & Arriaga. Subdit, Deum existere sub conceptu aliquo communi, & valde confuso, esse per se notum, etiam quoad nos; & refert S. Thomam, Joannem a S. Thoma, Silvium, &c. Denique concludit, Deum existere sub conceptu particulari, & proprio, non esse per se notum secundum nos in statu viæ. Et pro ea laudat S. Thomam cum Thomistis, Scotum cum Scotistis, & Recentiores communiter; atque esse contra Ægidium, Thomam de Argentina, Antisiodorensem, aliosque nonnullos apud Vasquez 1. par. disp. 19. c. 1. Ex exteris etiam Juenin testatur, quod conveniunt omnes Theologi, hanc propositionem, Deus est, esse per se notam secundum se; sed non conveniunt, an sit etiam per se nota secundum nos. Thomistæ negativam sententiam propugnant, subdit; affirmativam vero plures alii Theologi. Ipse denique in Conclusione I. asserit; Hæc propositio Deus est, per se nota est, secundum se, & quoad nos; & in II. Conclusione ait; hæc propositio, Deus est, non eo sensu est per se nota quoad nos, quod ita facile intelligatur, sicut prima metaphysicæ principia. Ex exteris quoque Girken hac sola est conclusione contentus; Deum existere, est per se notum Sapientibus. Unde ad nauseam usque comperitur, quam contrarie Doctores Scholarum a suis Asseclis intel-

intelligantur, & pro suis opinionibus afferantur; quam insulse uno, eodemque tempore sub varietate verborum idem affirmetur, & negetur; quam denique inutiliter in his tricis expendendis tempus, oleum, & opera, perdantur.

Solus est P.Boucat, qui quæstionem hanc alia pertractans methodo, eam nobis utilem reddere procuravit. Siquidem comprehendit in ea ingenitam Dei Ideam, quam quærit utiliter, an in nobis inveniatur? Observamus nihilominus, non vocare propositionem per se notam, sed notam; & hæc loquitur: ,, Propositionem aliquam posse esse notam dupliciter, nempe quoad se, & quoad nos. Propositionem esse notam quoad se, est prædicatum esse de essentia subjecti, ut ista: homo est animal rationale; omnes enim conveniunt, animalitatem, & rationalitatem esse de essentia hominis, & ejusdem constituere naturam. Propositionem vero esse per se notam quoad nos, est prima apprehensione, & sine discursus ope, concipere prædicatum convenire subjecto, ut in ista: totum est majus sua parte; quilibet absque studio, & inquisitione hoc capit, quia inest omnibus primorum principiorum idea ingenita. Theologi docent communiter istam propositionem: Deus est, esse notam quoad se; siquidem existentia ita est de essentia Dei, ut sit suum esse; juxta illud Exodi 3. *ego sum, qui sum.* Totus igitur difficultatis cardo in eo situs est, an propositio prædicta sit saltem aliquo modo, & confuse nota quoad nos; seu an sit nobis ingenita aliqua Dei, ut auctoris naturæ, notio. ,, Postmodum duas Conclusiones ponit; in quarum prima asserit; inesse nobis ingenitam aliquam auctoris naturæ notionem; in secunda vero cohærenter statuit; istam propositionem, *Deus est*, esse notam aliquo modo quoad nos. Primam Conclusionem probat auctoritate Sacræ Scripturæ, & Patrum, testimonio Auctorum Paganorum, & ratione: Secundam vero rationibus suadet.

Sacræ Scripturæ loca sunt hæc. Job. 36. 26. *Omnes homines vident Deum*: Quæ verba, ait, non intelligi de visione intuitiva, sed de cognitione abstractiva; quia non omnes homines intuitive vident Deum. Si de abstractiva, neque intelliguntur de hominibus tantum sapientes; quia isti soli non sunt omnes homines: ergo debent intelligi de aliqua Dei cognitione singulis ingenita. Item Psal. 7. 7. habetur: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*. Et Joannis 1. 9. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Et ad Romanos 1.19. *Quod natum est Dei, manifestum est in illis*. Et hæc etiam verba vult esse intelligenda de cognitione Dei, quam Deus ipse nobis omnibus infundit per signaculum quoddam suæ divinitatis animæ nostræ impressum; & tunc quidem, quando animam nostram ad imaginem, & similitudinem suam creavit.

Patres sunt, qui sequuntur. Justinus apologia 1. alias 2. *Dei appellatio nomen non est, sed rei inenarrabilis natura omnium inclita opinio.* Clemens Alexandrinus in admonitione ad Gentes; *omnibus instillatus est quidam divinus sensus, qua de causa, vel inviti quidem, fatemur, unum esse Deum, ab interitu alienum, & ingenitum.* Tertullianus Apolog. 17. *Hæc est summa delicti nolle recognoscere, quem ignorare non possunt. Multis ex anima ipsius testimonio comprobemus, quæ licet corporis carcere pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus, ac concupiscentiis evigorata, licet falsis Diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, Deum nominat: hoc solo nomine, quia proprio Dei veri*. Et lib. de testimonio animæ c. 5. *Magistra natura, anima disciplina circumventa ab adversario, meminit sui auctoris; sed qui ejusmodi eruptiones esse, non esse putaverit, doctrinam esse naturæ congenitæ, & ingenitæ conscientiæ: Certe prior natura, quam litera; & prior sermo, quam liber; & prior sensus, quam stylus, & prior homo ipse, quam Philosophus, & Poeta*. Origenes libro contra Celsum; *Non est mirandum, Deum eorum, quæ per Prophetas, & Servatorem, docuit, semina indidisse omnium mortalium animis, ut in divino judicio omnis homo sit inexcusabilis.* Arnobius lib. 2. adv. Gentes; *Deum esse omnes naturaliter scimus*. Et lib. 1. *Quisquam ne est hominum, qui cum non istius Principis cognitione diem primæ nativitatis intraverit, qui non sit ingenitum, non affixum, imo cui pene in genitalibus matris impressum, non insitum esse, Regem, ac Deum cunctorum quæcunque fecit?* Et Hieronymus in c. 1. Epist. ad Galatas super illud; *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem*, ait; *ex quo perspicuum sit natura omnibus Dei inesse notitiam*.

Gentiles Auctores vult esse primo Philosophos, qui referunt, vulgus non Jovem, sed Deum appellare in auxilium suum. Inter cæteros verba Ciceronis lib. 2. de nat. Deor. affert. *Ubique gens unquam vel fuit, vel est, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum, quam Epicurus appellat Prolipsin, idest ante captam rationem, & animæ praviam rei quandam informationem, sine qua, nec intelligi quid-*

quam, nec quæri, nec disputari possit.

Rationes autem sunt. Idea ingenita est, ait, quæ non est facta ex contemplatione effectuum alicujus caussæ, nec producta ex præsentiæ aliquorum objectorum, quæ subjiciuntur sensibus, nec formata ex reminiscentiæ rerum præteritarum, sed quæ est ab instinctu erumpente, aut per primam apprehensionem, aut etiam per aliquam vocem; Hæc autem Idea Dei, quod detur in nobis, supponit ex allatis auctoritatibus probatum; & ulterius exemplo Paganorum confirmat. Experientia enim docet, tum in Paganis, tum in Barbaris, tum etiam in Idiotis, pronunciari has voces, Deus meus, Deus adjutor meus, Deus adjuva me, repentino impetu naturæ, quæ in necessitatibus divinum advocat auxilium. Unde Minutius Felix in Octavio scribebat: *Audio vulgus, cum ad Cœlum manus tendunt, nihil aliud, quam Deum dicunt, & Deus magnus est, & Deus verus est, & si Deus dederit: Vulgi iste naturalis sermo est, an Christiani confitentis oratio?*

Hæc ex P. Boucat excerpsisse sufficiat; cætera qui cupit, apud ipsummet quærat. Hæc quidem nos retulisse contenti sumus, ut videatur, hanc quæstionem, quam Scholastici, ut verbis, ratiunculis, & argutiis, copiosam, ita, & fructu, & utilitate, vacuam, effecere, hunc Patrem, hac altera via illam tractantem, utilem quidem, ac omnibus proficuam, si non etiam necessariam, effecisse. Nos ea, qua potuimus, breviori via, percurrentes, ab eadem, si Deus faxit, expediti sumus; utinam illo utilitatis fructu, qui respondeat, & temporis, & laboris, & olei, dispendio!

DISSERTATIO VIII.

De Ignorantia, aut vincibili, aut invincibili, existentiæ Dei.



NON exigitur in quovis homine, qui rationis sit, & capax, & compos, demonstrativa Dei cognitio, sed sufficiens putatur illa, quæ sit maxime probabilis. Ignorantia autem, quæ dicitur invincibilis, illa est, quæ nec naturæ viribus, nec gratiæ auxiliis ordinariis, vinci potest, ac superari; adeoque invincibilis dicitur ad illius discrimen, quæ vincibilis appellatur; quæque, vel naturæ viribus, vel gratiæ ordinariis auxiliis, vinci potest. Unde hæc voluntaria est, aut in se, aut in causa, & per consequens culpabilis, & a peccato non excusans: Illa vero, quia, & in se, & in causa, est omnino involuntaria, ideo est inculpabilis, & ab omni peccato excusans. Ulterius invincibilis ignorantia multipliciter sumi potest: Primo improprie, pro quadam scilicet inadvertentia, seu incogitantia, actuali de existentia Dei, quamvis de eadem habitus habeatur; & hoc modo invincibilis de Deo ignorantia potest utique dari, & sine culpa; non enim continuo Deum existentem cogitare tenemur, saltem ubi nullum urget præceptum; quia si aliunde præceptum urgeret, esset adhuc hujusmodi ignorantia, licet actualis, culpabilis. Secundo sumitur in habitu; & duplex ponitur, positiva scilicet, & negativa. Positiva, quando quis certo credit, vel arbitratur, nullum esse Deum. Negativa vero, quando non cogitat, nec de Dei existentia, nec de non existentia. Primam omnes culpabilem volunt; de secunda lis est inter Theologos.

Theologi quidam citantur a Juenin, sed absque nomine, qui putarunt, posse nonnullos homines per totam vitam invincibiliter Dei existentiam ignorare; sumentes ignorantiam, non tantum pro carentia cognitionis demonstrativæ, sed etiam pro carentia cognitionis maxime probabilis. Alii etiam ab eodem memorantur, pariter sine nomine, qui dixerunt, ejusmodi ignorantiam per longius aliquod tempus reperiri non posse, sed per breve tantum. Cardinalis autem de Aughirre nominat Molinam, Medinam, Zumel, Arriagam, Izquierdo, qui voluerunt, hominem aliquem inveniri posse, rationis quidem compotem, sed tam hebetem, & rudem, vel sine ulla aliorum doctrina, in sylvis enutritum, ut omnimodam Dei ignorantiam, invincibilem sane, & ab omni culpa excusantem, & nulla reprehensione dignam, patiatur. Alii autem Theologi cum distinctione loquuntur, & dicunt; A nemine, usum rationis habente, posse invincibiliter igno-

ignorari, neque etiam ignorantia negativa, nisi ad summum pro brevi tempore, Deum existere sub conceptu aliquo communi, & valde confuso. Hujus sententiæ est Cacheranus, qui pro se adducit Joannem a S.Thoma, Gabrielem a S.Vincentio, Amicum, Victoriam, Granadum, aliosque negantes ignorantiam invincibilem Dei, etiam sub conceptu proprio, saltem respectu alicujus communitatis, & nationis. Idem Cacheranus asserit, Deum existere sub conceptu aliquo particulari, & proprio, expresse cognito, metaphysice loquendo, posse ignorari invincibiliter ignorantia negativa ab aliquo individuo, si minus a tota aliqua natione, aut communitate hominum; & citat Molinam, Gabrielem, Granadum, Arriagam, aliosque. Tandem idem Cacheranus ait, Deum existere sub conceptu aliquo particulari, & proprio, a nemine habente usum rationis posse invincibiliter ignorari ignorantia positiva, qua scilicet positive quis erret circa Dei existentiam, & positive affirmet, Deum non esse; & affert Gabrielem, & Doctores communiter cum S.Thoma. Denique Dominicus a SS.Trinitate docet primo, nullam reperiri nationem, vel communitatem, apud quam dari contingat ignorantiam invincibilem, sive negativam, sive positivam, de existentia Dei, etiam sub ratione explicita primæ causæ, primique omnium rerum principii; & in hanc conclusionem dicit, omnes Theologos convenire, & Sotum expresse asserere, illam esse certissimam de fide. Secundo non posse dari errorem, seu ignorantiam invincibilem positivam de existentia Dei respectu particularis individui adulti, & ratione utentis. Tertio apud nullum agens morale in nullo tempore, vel instanti, dari posse ignorantiam invincibilem negativam de Deo, saltem sub aliqua ratione confusa, & implicita, seu communi, boni, veri, & ultimi finis. Quarto, etsi pro aliqua temporis differentia possit naturaliter dari ignorantia negativa, seu inadvertentia invincibilis de existentia Dei sub ratione explicita primæ causæ, respectu adulti, habentis usum rationis, si tamen diu vixerit; moraliter est impossibile, quod etiam Deum sic ignoret.

Nobis autem placet hoc unum asserere, & probare, in quo credimus, omnia contineri; & si quæ sunt, quæ contineri non possunt, vel in probationibus, vel in responsionibus, invenientur. Asserimus nempe, ne quidem per brevissimum tempus dari posse in quovis, qui rationis sit capax, & compos, existentiæ Dei invincibilem ignorantiam. Et hoc primo ex Scripturis probamus. Dicitur enim Sapientiæ 13. 1. *Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei; & de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex.* Item ad Romanos 1. 20. *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea, quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus, & divinitas, ita ut sint inexcusabiles.* Adhuc Psalmorum 78. 6. *Effunde iram tuam in Gentes, quæ te non noverunt; & in regna, quæ nomen tuum non invocaverunt.* Si ergo ex hisce, aliisque, Sacrarum paginum locis, reprehensibiles, inexcusabiles, vani, dicuntur ii, in quibus non est scientia Dei, consequens est, de Dei existentia invincibilem, seu inculpatam, ignorantiam in nemine dari posse. Qua enim ratione, & qua justitiæ lege, reprehendi, & condemnari quis posset de ignorantia illius, quem inculpabiliter, & invincibiliter, ignoravit? Psalmo etiam 13. 1. habetur; *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Si inculpabiliter ignorat, non est insipiens. Et si negat, negat quod ignorat, & quod adhibita diligentia cognoscere non potest. At Scripturæ dicunt eum esse insipientem: ergo est vere culpabilis, & quia ignorat, & quia negat, quum ex ignorantia neget, quæ culpa non vacat.

Ex Patribus deinde probatur. I. Tertullianus Apologet. cap. 17. *Et hæc est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt.* Idem lib. 1. adv. Marcion. *Animæ a principio conscientia Dei dos est; eadem nec alia, & in Ægyptiis, & in Syriis, & in Ponticis.* Nullam facit hic distinctionem, nec personarum, nec nationum; immo regiones omnes complectitur; & animæ, quæ in quovis homine est, cognitionem implorat. II. Hieronymus ep. 2. ad Nepotianum: *Indus, Persa, Gothus, Ægyptius, Turca, ipsum agnoscunt.* En nationes adnumerantur, non nationum sapientes; homines omnes regionum omnium, non Philosophi, advocantur. III. S.Prosper ad Demetriadem. *In pulchritudine Cæli, & terræ quædam sunt paginæ ad omnium oculos semper patentes, & Auctorem suum nunquam tacentes, quarum protestatio doctrinam imitatur Magistrorum, & eloquia Scripturarum.* Idem lib. 2. de vocat. Gent. c. 4. *Cælum quippe, ac terra, & mare, omnisque creatura, quæ videri, ac intelligi potest, ad hanc præcipue disposita est humani ge-*
neris

neris utilitatem, ut natura rationibus de contemplatione tot specierum, de experimentis tot bonorum, de perceptione tot munerum, ad cultum, & dilectionem sui imbueretur Auctoris, implente omnia Spiritu Dei; in quo vivimus, movemur, & sumus. Idem lib. 1. de vocat. Gent. c. 5. *Secundum Scripturam credimus, & piissime confitemur, quod nunquam universitati hominum Providentiæ divinæ cura defuerit. Quæ licet exceptum sibi Populum specialibus ad pietatem direxerit institutis; nulli tamen nationi hominum bonitatis suæ dona subtraxit; ut propheticas voces, & legalia præcepta, convincerentur in elementorum obsequiis, ac testimoniis, accepisse. Unde & inexcusabiles facti sunt, qui Deos sibi dona fecerunt, & quæ creata erant ad utendum, venerati sunt ad colendum.* Idem lib. contra Collatorem c. 14. *Trahit ad Deum contemplatio elementorum; omnium, quæ in eis sunt, ordinatissima pulchritudo. Invisibilia enim ejus a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Trahit verum gestorum cognitio, & divinorum operum cælatura; animum audientis inflammant, narrantes laudem Domini, & virtutem ejus.* Nulli autem hominum, nullis regionibus, elementa non parent; omnes, & singuli cœlum, terram, mare conspiciunt. Inexcusabiles propterea redduntur, & nationes, & homines, si ex iisdem non inferunt existentiam Creatoris sui.

Addimus IV. Gregorium Magnum lib. 17. moral. c. 3. *Eo ipso, quod rationalis est conditus, debet ex ratione colligere eum, qui se condidit, Deum esse.* Igitur requiritur tantum, ut rationis sit capax, & compos. Et hæc quidem scribebat S. Doctor exponens illa Job. 36. *omnes homines vident eum:* Unde subjunxit; *quem quidem jam videre, est dominationem illius ratiocinando conspicere.* V. Augustinus loquitur lib. 2. de sermone Domini in monte, c. 5. *Nullam esse animam, quantumvis perversam, quæ tamen ullo modo ratiocinari potest, in cujus conscientia non loquatur Deus.* Idem lib. 10. Confess. c. 6. *Cælum, & terra, & omnia, quæ in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem: Nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles.* Idem trac. 106. in Joan. *Hæc est vis divinitatis, ut creaturæ rationali, jam ratione utenti, non omnino, ac penitus, abscondi possit.* Omnem animam comprehendit, omnes homines complectitur; hoc solum exigit, ut rationales sint, & ratione utantur. VI. Arnobius lib. 1. adv. Gentes, circa medium. *Quisquam ne est hominum, qui non cum istius Principis notione diem primæ nativitatis intraverit? Cui non sit ingenitum, non affixum, immo ipsis pene in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse Regem, ac Dominum cunctorum, quæcunque sunt, moderatorem?* Igitur illis non inest, qui, vel nati non sunt, vel non sub hujusmodi Rege, Domino, ac moderatore, vivunt. VII. Gregorius Nazianzenus or. 2. de Theologia. *Ratio illa divinitus indita omnibus, ac primum in pectoribus nostris condita, cunctisque mortalibus innexa, nos ab his rebus, quæ oculis cernuntur, ad Deum subvexit.* Nulla ergo facienda est exceptio, si omnibus, si cunctis, mortalibus est indita, & innexa. VIII. Nyssenus lib. de octo Beatitudinibus, ad illa verba: *Beati misericordes, &c. De Numine Divino notitia naturaliter quidem insita est omnibus hominibus.* Pariter, si omnibus hominibus, nullus homo excipitur. IX. Ambrosius ad illa verba ad Romanos 1. *Sicut enim in illo, qui credit, justitia Dei revelatur: ita in eo, qui non credit, impietas, & injustitia revelatur. Ex ipsa enim Cœli fabrica iratus illi videtur Deus. Idcirco enim tam pulchra astra condidit, ut ex iis quantus, & quam admirabilis Creator eorum est, possit agnosci, & solus adorari. Per naturalem ergo legem reum facit genus humanum. Potuerunt enim id per legem naturæ apprehendere, fabrica mundi testificante, Auctorem solum Deum diligendum, quod Moyses literis tradidit. Sed impii facti sunt non colendo Creatorem; & injustitia in eis apparet, dum videntes dissimulant a veritate, non fatentes unum Deum; quia quod notum est Dei, manifestum est in illis.*

Superadduntur etiam X. Bernardus serm. de conversione ad Clericos c. 2. *Neque sane laborandum est, ut ad vocis hujus perveniatur auditum. Labor est potius aures obturare, ne audias. Nimirum, vox ipsa se offert, ipsa se ingerit, neque pulsare interim cessat ad ostia singulorum. Adhuc nobis proximus est, adhuc loquitur, adhuc Sapientia clamitat in plateis.* Si ad ostia singulorum pulsat; ergo neminem excludit. Si in plateis clamitat; ergo universos advocat. Non audit, nisi qui aures obturat. Nec laborat, qui ad vocis hujus auditum vult pervenire. XI. Damascenus lib. 7. Orthodoxæ fidei c. 1. *Notitia Dei omnibus a natura est insita, neque id aliquis ratione potens ignorare potest.* Si omnibus, igitur non aliquibus. Excipitur tantum qui non est ratione potens. Ergo includuntur omnes, qui sunt rationis capaces, & compotes. XII. Anselmus ad illa Apostoli verba; *quod notum est Dei, manifestum est in illis;* scribit: *Multa sunt, quæ de Deo*

per

per naturam sciri non possunt, sicut est mysterium Incarnationis, & Passionis, quod latuit Sapientes mundi. Sed hoc naturaliter de eo sciri potest, quod ipse sit Deus; quia omnis creatura ostendit se non esse Deum, sed esse alium, qui eam fecerit, cujus servitio parere necesse sit. Caussam subdens deinde prædictorum, ait: *Habent enim, unde noscant eum, scilicet rationem naturalem*. At omnes homines, dummodo rationis sint compotes, & capaces, etiam si sint rudes, inculti, in vallibus nati, & in sylvis enutriti, & quidem sine hominum disciplina, & sapientum magisterio, in se ipsis naturalem rationem habent; ut supponimus: Ergo sufficientem caussam habent, ut sit in illis manifestum, quod notum est Dei; unde non patiantur, nec pati possint, invincibilem ignorantiam existentiæ Dei, sed solam vincibilem, voluntariam, & culpabilem.

Probatur etiam Rationibus. I. Nullus homo est adeo rudis, hebes, & ignarus, dummodo rationis sit capax, & compos, cujus animum frequenter non pulset cogitatio, suspicio, aut dubium saltem, de Dei existentia, quam tota rerum universitas clamat, & natura ipsa continuo proponit; sed ad hoc, ut ignorantia invincibilis circa res scitu necessarias detur, nulla debet suspicio, aut cogitatio, aut dubium, esse: ergo nulla de Dei existentia invincibilis ignorantia dari potest. Major propositio negari non potest, non solum ex præmissis auctoritatibus, sed etiam ex experientia, quæ nos docet, ut a quocunque quæratur artifex operis pulcherrimi, quod videt; & ab omnibus investigetur donator muneris præstantissimi, quod recipit. Minor etiam est certa; quia, si præcederet suspicio, cogitatio, dubium, ignorantia esset crassa, aliquando affectata, semper voluntaria, nunquam invincibilis, & inculpabilis. Consequentia sequitur. II. Deus omnibus hominibus necessaria subsidia parat, ut suam salutem assequantur; ergo omnibus, & singulis hominibus debet dare sufficiens lumen, ut suam existentiam cognoscant, sine qua salutem consequi non possunt. Nec juvat respondere cum Izquierdo, Deum omnibus hominibus parare auxilia sufficientia ad salutem, aut proxime, aut remote; & quemadmodum aliqui, ob defectum prædicationis, non habent auxilia proxime sufficientia ad assequendam notitiam mysteriorum, quæ credi debent per fidem divinam, & sine qua salus æterna obtineri non potest, ita absurdum non esse, quod aliqui homines nimis rudes auxilia proxime sufficientia non habeant ad notitiam existentiæ Dei assequendam. Non juvat certe sic respondere; quia non potest quis habere remotum auxilium sufficiens ad assequendam fidem divinam, si non habeat proximum ad assequendam notitiam Dei existentis. Hæc autem necessario debet præsupponi, & sine hac nullum aliud auxilium dari potest ad fidem divinam, nec proximum, neque remotum. III. Si potest dari homo in sylvis enutritus, habens invincibilem de Deo ignorantiam, poterit hic idem peccatum aliquod grave contra legem naturalem committere eadem invincibili ignorantia; hoc autem est absurdum; quia impossibile est peccatum grave, seu lethale, quod non sit offensa Dei; non potest autem esse offensa Dei invincibiliter ignorati; nemo nanque dicitur offendere quem prorsus ignorat: ergo revera homo ille in sylvis enutritus, habens invincibilem de Deo ignorantiam, dari non potest. Nec dicas, in eo statu nullum peccatum fore theologicum, sed philosophicum duntaxat; quod scilicet sit solummodo contra rationem, non autem contra Deum. Ne dicas profecto; etenim Alexander VIII. die 24. augusti anni 1690. hanc propositionem de peccato philosophico proscripsit, atque damnavit: *Peccatum philosophicum, seu morale, est actus humanus disconveniens naturæ rationali, & rectæ rationi: Theologicum vero, & morale, est transgressio libera divinæ legis? Philosophicum quantumvis grave, in eo, qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque pœna æterna dignum*. Unde quis in tali statu posset peccatum gravissimum facere, puta se ipsum occidere, & pœnæ æternæ non subjici; quod ex præfatæ propositionis damnatione non solum, verum etiam ex puro rationis lumine, absurdum quammaxime sonat.

Dicent fortassis; hæc procedere in eo, qui per longum tempus Deum ignoraret, non vero in eo, qui per brevissimum. At contra argumentamur. In illo brevissimo tempore posset etiam peccatum aliquod committere, & recensita absurda sequerentur. Ulterius. Creatura mundi, nec per brevissimum tempus sui Creatoris existentiam non manifestat: Ergo inexcusabiles sunt quoque qui per brevissimum tempus Deum ignorant. Insuper. Brevissimum illud tempus, vel esset ante rationis diluculum, vel post? Non ante; quia pro illo tempore

non est quæstio, quum non sit quis rationis capax. Si post? Vel esset, quia pro illo brevissimo tempore Deus non dedit illi lumen, quod deinde concedit, vel quia ipse non advertit? Si primum? Quare Deus non dedit lumen, quod est pro omni tempore necessarium, pro illo brevissimo tempore, quo ille tenebatur Deum agnoscere? Et si dat postea, quare non dat prius? Quum tam postea, quam antea in eo erat præceptum Deum agnoscendi, & sine illo lumine non poterat Deum agnoscere? Si non advertit ipse? Vel quia non vult, vel quia non potest? Si non vult? Ecce ignorantia culpabilis, & voluntaria, pro illo etiam brevissimo tempore. Si non potest? Et quare deinde potest, & antea non poterat? Et quare, si deinde non advertit, peccat, & si non advertit antea, non peccat? Et quare cum eodem lumine possunt alii, & ipse non potest?

Subjungitur IV. Ratio. Supponimus, dari non posse ignorantiam invincibilem præceptorum naturæ, aut primo, aut secundo modo; quod quidem est fere omnium communis sententia, saltem illorum primo modo. Hoc supposito inferimus: ergo neque potest dari ignorantia invincibilis Auctoris naturæ. Probatur consequentia. In præceptis naturæ ideo dari non potest ignorantia invincibilis, quia naturalis ratio dictat, illa esse, aut prohibita, aut præcepta; atqui eodem tempore dictare debet, ab aliquo esse, aut prohibita, aut præcepta: ergo eodem tempore, quo ratio naturalis illa dictat, debet etiam, saltem confuse, hunc proponere, & dictare. V. Usus rationis, vel importat in homine, quando ad id temporis pervenit, novam obligationem, quam prius non habebat, vel non importat? Non hoc secundum; aliter frustra usus rationis eidem a Deo daretur; & quum prius, quia nihil cognoscebat, ad nihil fere tenebatur, modo plus noscens, ad nihil etiam tenetur. Si primum? Quærimus; vel est brevissimum tempus, in quo in homine hic rationis usus cesset, vel non est? Si est? De illo non loquimur, quia tunc homo non est rationis capax, aut compos. Si non est? Durante ergo pro omni tempore, etiam brevissimo, usu rationis in homine, in eodem durabit quoque pro omni tempore, etiam brevissimo, obligatio, per rationis usum importata. VI. Vel præceptum cognoscendi Deum urget pro omni tempore, etiam brevissimo, & pro omnibus hominibus, qui rationis sint compotes, vel non urget? Si urget? Ergo omnes homines pro omni tempore, etiam brevissimo, tenentur eum agnoscere, dummodo rationis sint compotes. Si non urget? Non est assignabilis differentia, quare pro tempore A. urgeat, & non urgeat pro tempore C.; item quare urgeat pro Paulo, & non pro Petro, dummodo Petrus, æque ac Paulus, rationis sit compos, & capax. Et fortius, quia pro illo tempore brevissimo nihil deficit, quin agnoscatur Deus; quia si aliter essentiale deficeret, essemus extra casum; & in illo homine rudi omnia supponuntur, quæ sunt necessaria ad cognoscendum Deum; quia si non essent, nec etiam casus de illo esset. VII. Nulli hominum, etiam per brevissimum tempus, desunt media, quæ Deus confert, ut adimpleatur præceptum homini impositum, ut eum agnoscat: ergo de nullo hominum dari potest invincibilis ignorantia de Dei existentia, etiam per brevissimum tempus. Probatur antecedens. Ista media, vel sunt idea innata in nobis a natura divinæ existentiæ, vel creaturarum visibilium aspectus, vel Dei revelatio, aut inspiratio, vel per se ipsum, vel per alios; sed hæc nulli hominum desunt: ergo nulli hominum desunt media, quæ sunt necessaria ad Deum cognoscendum, etiam per brevissimum tempus. Probatur minor. Natura est eadem in omnibus, & semper; Creaturæ loquuntur omnibus eodem modo, & semper; Deus æqualiter se revelat omnibus, & pro omni tempore: ergo hæc media nulli hominum desunt. VIII. Ille homo rudis, vel teneretur inquirere de Deo, vel non teneretur? Si primum? Ergo non inquirendo peccabit. Si secundum? Vel non teneretur, quia rationis non esset compos, vel quia non haberet, a quo inquireret? De primo non loquimur; quia supponimus, esse compotem. Si non haberet a quo inquireret extra se, haberet intra se; haberet quidem Dei vocem, haberet conscientiæ linguam, haberet creaturarum sermonem.

Arguunt nihilominus Adversarii I. Per nos Propositio illa, *Deus est*, non est per se nota: ergo dari potest de Dei existentia invincibilis ignorantia. Probatur consequentia. Si non est per se nota, indiget probatione; si indiget probatione, indiget discursu; sed rudes homines, quanvis rationis sint compotes, non sunt tamen capaces discursus: ergo saltem isti habere poterunt invincibilem de Dei existentia ignorantiam. II. Dei existentia sic est difficilis, ut probetur, quod in ea demonstranda multum Theologi, multum Philosophi

sophi

sophi laborent, & nihilominus Athei non convincuntur. Ex hoc ergo capite poterit dari de illa aliqua invincibilis ignorantia. III. Quemadmodum potest dari invincibilis ignorantia de Deo, ut Auctore supernaturali, ita poterit de Deo, ut Auctore naturali; sed primum dari potest: ergo & secundum. IV. Potest dari casus, quod aliquis, vel propter ingenii tarditatem, vel propter pravam educationem, vel propter animam sensibus undequaque immersam, non sit capax faciendi discursum ex creaturis colligentem existentiam Dei: ergo saltem in isto dabitur invincibilis ignorantia existentiæ Dei. V. Postquam aliquis pervenit ad rationis usum, aliquo saltem temporis spatio eget, ut ex creaturis Creatoris existentiam inferat: ergo pro illo brevissimo tempore eam invincibiliter ignorabit. VI. Propriis viribus non potest homo cognitionem Dei existentis assequi: ergo si ignorabitur, invincibiliter ignorabitur. VII. Potest aliquis invincibiliter carere fide: ergo potest invincibiliter esse sine cognitione Dei existentis. Probatur consequentia: Deus etiam, ut Auctor naturæ non potest cognosci sine fide: ergo si potest quis invincibiliter carere fide, potest etiam invincibiliter esse sine cognitione Dei existentis. VIII. Sunt Athei in mundo; at non essent si cognoscerent Deum existentem: ergo ideo sunt, quia non possunt cognoscere Deum existentem; sed non posse cognoscere Deum existentem, est habere ignorantiam invincibilem de Dei existentia: ergo vere datur de existentia Dei invincibilis ignorantia. IX. De multis locis dicitur, quod nulla sit in illis cognitio Dei: ergo saltem illorum locorum homines invincibiliter Deum ignorant. X. Si pro omni, etiam brevissimo, tempore tenemur Deum non ignorare: ergo tenemur etiam Deum agnoscere: ergo tenemur quoque Deum amare pro omni tempore, etiam brevissimo, etiam pro illo primo instanti physico, quo Deum cognoscimus. Atqui hoc nemo Theologorum docet: ergo nec docenda opinio, ex qua illud infertur.

Respondemus ad I., quod quamvis existentia Dei nota non sit ex terminis, facillima nihilominus est comparatu, tum ex orbis aspectu, tum ex conscientiæ testimonio, tum ex naturæ dictamine, tum denique ex omnium hominum consensu. Quod Empiricus fatebatur, in 8. commentariorum adversus Mathematicos, ex Aristotele referens; *Cum enim contemplati essent Solem quidem interdiu circumeuntem, noctu vero ordinatum, aliorum syderum motum, arbitrati sunt, esse Deum aliquem, motus, & illius ordinis, principium.* Et maximus Tyrius, Philosophus Platonicus, in Dissert. I., asserit de Nationibus, quæ sunt moribus, vivendi genere, cultu, genio, aliisque admodum dissonæ, & aliquando etiam inter se adversantes; *unam habere universum terrarum orbem consensu omnium constitutam legem, & rationem, unum esse Deum, Regem omnium, & parentem.*

Ad II. Dicitur, non exigere nos cognitionem demonstrativam de existentia Dei, sed moraliter certam, seu summe probabilem, & non permittentem judicium prudens, aut probabile, de opposito; ut in superioribus dictum est. Ratio autem hæc est, quia illa certitudo est sufficiens ad tollendam ignorantiam invincibilem, quæ sufficit, ut sit principium operationis practicæ; atqui ex communi sententia moralis certitudo sufficit ad operationem practicam: ergo moralis certitudo sufficiens est ad tollendam ignorantiam invincibilem; adeoque non est necesse, ut interveniat cognitio demonstrativa, sed satis est, ut sit moraliter certa.

Ad III. Assignatur disparitas. Ignorantia invincibilis Dei, ut Auctoris supernaturalis, oritur ex defectu prædicationis; quomodo enim credent, si non audierint? Quomodo autem audient sine prædicante? Verum prædicatio visibilis mundi, naturæ vox, conscientiæ testimonium, semper sunt in promptu, & auxilia proxime sufficientia semper suppetunt, quod Deus, ut Auctor naturalis, omnibus, & singulis, manifestetur.

Ad IV. Occurrimus dicendo, quod nec ingenii tarditas, nec prava educatio, nec effrænatio in sceleribus, possunt plane disperdere, & tollere mentis vim, esto eam quammaxime debilitent; unde inferri ab aliquo non possit Dei existentia ex creaturis. Si ad peccatum originale recurrant, quum hoc sit in omnibus hominibus, non est ratio, cur ad aliquos se tantum restringant, & non ad omnes dilatentur. Si ad peccatum actuale confugiant, ut vere confugiunt, dicendo, quod propter corruptos mores redduntur aliqui incapaces ad Deum cognoscendum; tunc ignorantia non esset invincibilis, sed vere vincibilis, & voluntaria, & culpabilis, licet non in se, tamen in caussa.

Ad V. adjungimus, quod nullum temporis requiritur intervallum, ut præfatum discursum faciat quicunque sit rationis capax,

& compos. Non enim naturæ liber clausus est alicui; omnibus est patens; itaut quovis tempore, & quovis etiam temporis momento, in eo libro, singulis aperto, possit quivis Creatoris sui existentiam legere, & invenire.

Ad VI. Noster intellectus propriis viribus potest aliquod verum cognoscere; maxime autem existentiam Dei, cum qua homo tantam habet connexionem, & proportionem, ut illius ideam in se ipso valeat quovis tempore, si velit, detegere, & reperire. Si conscientiæ testimonium in nobis ipsis de Dei existentia habemus, aliud non requiritur ad illud percipiendum, nisi ut attendamus. Conscientiæ autem testimonium de Deo clarum est, creaturarum cum Creatore connexionis argumentum evidens est, Dei ipsius lumen, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, splendens est; animæ, aut oculos, aut aures, quilibet non impediat, ne videat, aut non audiat; sicque facili negotio Deum existentem percipiet.

Ad VII. Deus utique, ut Auctor gratiæ, cognosci non potest sine fide; at, ut Auctor naturæ cognosci potest. Existentia autem Dei, & credi potest per fidem divinam, & cognosci potest per demonstrationem naturalem; ut in superioribus diximus; hanc tamen differentiam faciunt quidam, ut cognitio Dei, ut Auctoris naturæ, implicita, & confusa, est de fide; cognitio clara, & explicita, est de fide respectu rudiorum, non autem respectu illorum, qui doctrina prævalent, & ingenio. Unde dicunt, quod quanvis non detur ignorantia invincibilis de Deo, ut Auctore naturæ, cognitio tamen perfectissima, & omnibus numeris absoluta, secundum S. Thomam, a rudioribus sine fide haberi non potest; & hoc, ut suppleat quod ex parte deest sufficientis capacitatis.

Ad VIII. Athei sunt in mundo, non quia non possunt cognoscere Deum existentem, sed quia nolunt. Hoc autem, quod est nolle, aliquando provenit ab excæcata mente, aliquando ex depravata voluntate; nunquam vero a deficiente ratione. Si enim vellent, vel creaturas attendere, vel hominibus credere, vel rationes perpendere, utique possent, ut cæteri homines, sapientiores quidem illis, Deum existentem cognoscere, & confiteri. Cæterum, ut Athei culpabiliter negant, ita & isti vincibiliter ignorant.

Ad IX. Distinguit Henno; nulla sit in illis cognitio Dei, distincta, ut est in nobis, transeat; confusa, ac saltem sub ratione alicujus entis, ac regentis supremi, ratione cujus tenebantur inquirere, negat. Hoc sufficit, ut sit in illis Dei ignorantia vincibilis. Alii autem absolute negant, aut esse, aut fuisse, nationes, in quibus nulla fuerit, aut sit, Dei existentis cognitio. Certe Sinenses non omnes sunt Athei, sed qui se jactant sapientiores inter illos. Athei autem non sunt qui Deum invincibiliter ignorant, sed qui Deum culpabiliter inficiantur. Populi vero illius vastissimæ regionis Idololatriam sectantur; adeoque Deum ut existentem agnoscunt, etsi falsum adorent. De aliis vero hominibus, qui Americanas incolunt regiones, nihil tale affirmari certo potest a quoquam, an scilicet adorent, vel adoraverint, Numen aliquod, vel ne? Quodcunque de illis refertur, incertum est; si unus, aut alter, affirmat, cæteri negant. At demus fuisse verum; dicemus utique, omnes culpabiliter ignorasse Deum, & nullam in iisdem fuisse invincibilem de Deo ignorantiam.

Ad X. Tunc Deum cognitum tenemur amare, quando proponitur nobis amandus. Quando vero solum nobis proponitur existens, tunc dumtaxat debemus cognoscere, quod existat. Potest autem evenire, ut antecedenter nobis proponatur Deus, ut existens, quam ut amandus; unde pro illo tempore urget obligatio, ut cognoscatur sua existentia, non autem urget, ut sua bonitas ametur.



DIS-

DISSERTATIO IX.

De Cognoſcibilitate Eſſentiæ Dei.



ISSERTATIO, quam inſtituimus, ex parte Dogmatica eſt, ex parte vero Scholaſtica. Dogmatica quidem, quatenus contra duos, inter ſe oppoſitos, pugnat errores; quorum primus tribuitur Pythagoræ, qui putavit, Deum nullo modo, ſub aliquo proprio ipſius prædicato, a nobis eſſe cognoſcibilem; alter vero eſt Eunomii, priorum temporum Hæreſiarchæ, qui commentus eſt, omnia Dei prædicata poſſe a nobis cognoſci, adeoque Deum ipſum comprehendi. Contra huoc ultimum errorem, non in hac Diſſertatione, ſed in altera ex ſequentibus, in qua de Incomprehenſibilitate Dei tractabitur, pugnabimus; oſtendentes, ſi Deus ipſe propitius aderit nobis, nec in cœlis, nec in terris, comprehenſivam Dei cognitionem habere nos poſſe. Contra primum vero hìc probabimus, Dei eſſentiam poſſe a nobis naturaliter cognoſci, & de facto pluribus conceptibus propriis, & diſtinctis concipi.

Ex hoc emergit Scholaſtica quæſtio, quæ ex parte Diſſertationem componit. Per conceptus proprios, & diſtinctos non intelliguntur conceptus clari, ſeu non obſcuri, ſed ſolum non confuſi. Poteſt enim dari caſus, in quo aliquod objectum ſic cognoſcatur, ut per cognitionem diſtinguamus ipſum ab omni eo, quod non eſt ipſum, quamvis in eo non cognoſcantur clare prædicata ipſum conſtituentia. Et hoc pacto objectum ipſum cognoſcetur per conceptum proprium, & diſtinctum, hoc eſt non confuſum: Si vero cognoſcantur etiam prædicata clare, quæ ipſum conſtituunt, cognoſcetur objectum per conceptum proprium, & diſtinctum, hoc eſt non obſcurum, ſed clarum.

In hoc conveniunt Theologi omnes cum S.Thoma, & Scoto, ut aſſerant, Deum poſſe a nobis concipi per conceptum proprium, & diſtinctum, hoc eſt non confuſum; non vero cognoſcatur per conceptum proprium, & diſtinctum, hoc eſt non obſcurum, ſed clarum. In eo autem, quod quæritur, an eſſentia Dei a Viatoribus ſit cognoſcibilis quidditative, diſſidium eſt inter S. Thomæ, & Scoti, Aſſeclas; hi enim affirmant, & illi negant. At nos putamus totam quæſtionem in eo eſſe, ut explicetur terminus ille *quidditative*; ex diverſa namque illius acceptione, & intelligentia, diverſitas provenit opinandi, & diſcurrendi. Scotus ſumit cognitionem quidditativam pro eo, quod importat cognitionem eſſentiæ divinæ quomodocunque; & ſic aſſerit, nos cognoſcere Deum in hac vita quidditative; & in hoc ſenſu nos quoque convenimus, in quantum cognoſcimus, Deum eſſe ens a ſe, eſſe intellectivum, eſſe radicaliter infinitum, eſſe perfectiſſimum. Ex his autem prædicatis unum, aut aliud erit certe divinæ eſſentiæ conſtitutivum. Proindeque illud cognoſcentes, divinam etiam eſſentiam quomodocunque cognoſcemus. Aliter ſi Theologi aliquam de divina eſſentia cognitionem non haberent, fruſtra divinæ eſſentiæ conſtitutivum inquirerent. S.Thomas vero accipit cognitionem quidditativam pro cognitione eſſentiæ per ſpecies proprias, & prout in ſe; & in hoc ſenſu ait, non poſſe nos in hac vita Deum quidditative cognoſcere; cui nos quoque adhæremus. Certum enim eſt, quod nos ſpecies Dei proprias, nec immiſſionis proprietate, nec repræſentationis, non habemus, & per creaturas, & per creaturarum ſpecies, Deum cognoſcimus. Iſtæ autem ſpecies creaturarum non ſunt proportionatæ ad repræſentandum Deum, ut eſt in ſe, quum ad inſtar rei ſenſibilis illum repræſentent.

An autem per cognitionem hanc quidditativam, quam de Deo habemus, poſſit Deus ipſe a nobis definiri? Hoc eſt alterum diſſidium ſcholaſticum inter S. Thomam, & Scotum; ſiquidem Angelicus Doctor docet, non poſſe Deum a Viatoribus affirmative cognoſci, & definiri, ſed tantum negative; Doctor vero ſubtilis aſſerit, poſſe a nobis Viatoribus haberi conceptum Dei quidditativum, & eſſentialem; adeoque definiri etiam poſſe. Sed diſſidentes Partes poſſunt etiam in hoc componi, ſi dicatur, proprie non poſſe a nobis definiri, quid ſit Deus; poſſe autem aliquo modo, vel oſtendendo aliquod, quod eſt, vel aliquod, quod non eſt; Et quod in idem venit, aliquid de Deo, vel affirmando, vel negando. De Definitione propria, & rigoroſa conveniunt omnes Theologi; quia

non possumus in statu viæ naturam, & essentiam Dei clare percipere, & explicare. Unde Nazianzenus orat.40. *Certe hoc Deus est, quod cum dicitur, non potest dici; cum æstimatur, non potest æstimari; cum definitur, definitione crescit; quem omnia nesciunt, & metuendo sciunt*. Et Damascenus lib. 1. de fide cap. 4. *Quod Deus sit, liquido constat; quid autem ratione essentiæ, naturæque sit, nullo modo cognosci potest*. De Definitione autem larga, ut sic dicamus, quæ est potius explicatio illa, quam Logici descriptionem appellant, pariter Theologi conveniunt; nec S.Thomas opponitur, qui de rigorosa definitione loquitur. Potest enim de Deo dici, quod sit ens a se, quod sit infinitum, quod sit perfectissimum. Quis negabit? Potest etiam dici, quod non sit ab alio, non habeat finem, nullas admittat in se imperfectiones. Quis non concedet?

Hujus generis definitiones plurimas invenimus apud Sanctos Patres non tantum, verum quoque apud Gentiles Philosophus. Plato apud Alcinoum cap. 10. sic definiebat; *Vivens, immortalis, per se ipsum ad beatitudinem sufficiens, essentia sempiterna, &c.* Thales Milesius dicebat; *Ens, quod principio caret, & fine*. Aristoteles hæc scribebat; *Mundi Opifex, summus Rector, immotus movens omnia; cujus si vim spectes, valentissimus; si decorem, formosissimus; si vitam, immortalis; si virtutem, præstantissimus*. M.Tullius Cicero; *Mens quædam libera, & soluta, secreta ab omni concretione mortali, &c.* Seneca; *totus ratio, quo nihil majus excogitari potest, mens universi, mundi anima, &c.* Ovidius;

Spiritus intus alit, totosque infusa per artus,
Mens agitat molem, & magno se corpore miscet.

Ex Patribus audiatur Cyprianus lib. de Idolorum vanitate. *Mundi unus est Rector, qui universa, quæcunque sunt, verbo jubet, ratione dispensat, virtute consumat. Hic nec videri potest, visu clarior est; nec comprehendi, tactu purior est; nec æstimari, sensu major est; & ideo sic eum digne æstimamus, dum inæstimabilem dicimus*. Arnobius lib. 1. adversus Gentes. *O maxime, o summe rerum invisibilium procreator! O invise, & nullis unquam comprehense naturis, cui spirans omnis, intelligensque natura, & habere, & agere nunquam desinat gratias; cui tota conveniat vita genu nixo procumbere, & continuatis precibus supplicare. Prima enim tu causa es, locus rerum ac spatium, fundamentum cunctorum quæcunque sunt, infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus, solus, quem nulla delineat forma corporalis, nulla determinat circumscriptio qualitatis, sine situ, sine motu, & habitu, de quo nihil dici, & exprimi potest mortalium significatione verborum; qui ut intelligaris, tacendum est; atque ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino muttiendum*. Ambrosius de fide contra Arianos c.6. *Pro captu, pro viribus, pro fide nostra, intueamur, Deus quid sit, & videamus, an ei aliquid possit comparari. Certe hic est, de quo cum dicitur, non potest dici; cum æstimatur, non potest æstimari; cum camparatur, non potest comparari; cum definitur, ipsa sui definitione crescit*. Augustinus de Trinitate lib. 5. c.1. *Intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia Creatorem, sine situ præsentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire, quod non sit*.

Ex Doctoribus etiam posteriorum sæculorum audiatur Anselmus in Monologio c. 4. *Est quædam natura, vel substantia, vel essentia, quæ est per se bona, vel magna, & per se est id, quod est, & per quam est quicquid vere, aut bonum, aut magnum aliquid est; & quæ est summum magnum, summumque bonum, summum ens, sive existens, idest summum omnium, quæ sunt*. S.Bernardus lib. 5. de considerat. c. 11. *Quid est Deus? Quod ad universum spectat, finis; quod ad electionem, salus; quod ad se, ipse novit. Quid est Deus? Voluntas omnipotens, benevolentissima virtus, lumen æternum, incommutabilis ratio, summa beatitudo, creans mentes ad se participandum, vivificans ad sentiendum, afficiens ad appetendum, dilatans ad capiendum, implens ad felicitatem, circumdans ad securitatem*. Et c.12. *Quid est Deus? Non minus pœna perversorum, quam humilium gloria. Est enim rationabilis quædam æquitatis directio, inconvertibilis, atque indeclinabilis, quippe attingens ubique, cui illisa omnis pravitas conturbetur, necesse est*. Et ut cæteros innumeros mittamus, concludimus cum S. Laurentio Justiniano de casto connubio Verbi, & animæ c.18. *Quis, nisi, aut elatione tumidus, aut ignorantia cæcus, præsumat intelligere posse quid sit Deus? Quod autem Deus sit, omnis creatura testatur. Ipsa quidem lingua sua fatentur, opus se summi & æterni Dei esse, & dicunt; ipse fecit nos, & non ipsi nos. Est enim Deus naturæ vox, quæ omnia pul-*

chra

ebra testantur ipsum pulcherrimum, dulcia dulcissimum, sublimia altissimum, pura purissimum; unde quemadmodum in patria Deus est speculum, in quo relucent creaturæ; ita in via creaturæ sunt speculum, in quo Creator videtur.

Tertium emergit hinc dissidium inter Scholasticos; an scilicet Deus sit primum cognitum creati intellectus? Pro quo supponunt triplicem prioritatem, originis scilicet, seu generationis, perfectionis, & caussalitatis seu adæquationis. Conveniunt omnes, Deum esse primum cognitum prioritate perfectionis, & caussalitatis; quia est ens omnium perfectissimum, & est omnium prima caussa. Remanet autem difficultas de prioritate originis, seu generationis, & reddit hunc sensum: Utrum principium nostræ cognitionis originetur, non solum caussaliter, influendo in omnes omnium cognitiones, sed etiam objective, a Deo; itaut Deus sit primum objectum ab intellectu cognitum, vel ut alii loquuntur, sit objectum primo occurrens in intellectu? Henricus in sum. ar. 2 r. qu. 2., & Bacconius in 1. sent. dist. 3. qu. 1. art. 3. tuentur, Deum esse primum cognitum prioritate, quam originis, vel generationis appellant. S. Thomas cum communi Theologorum contrariam propugnat sententiam, docens in 1. dist. 3. quæst. 1. art. 3. in corpore; via naturali procedi a creaturis ad Creatorem, via autem fidei procedi e converso. Verum hæc quoque contrariæ sententiæ possunt ad conciliationem trahi, si dicatur, S. Thomæ opinionem intelligi de cognitione apprehensiva; Henrici vero, & Bacconii, de cognitione discursiva. Scilicet, ut Deus non sit objectum primo cognitum prioritate originis in cognitione apprehensiva creati intellectus: Sit autem objectum primo cognitum per primum actum discursus, quem creatus intellectus efformat. Et hoc præcipue in S. Thomæ principiis; quia docet in 1. 2. quæst. 86. ar. 6., quod homo tenetur in primo instanti usus rationis convertere se ad Deum, diligendo eum super omnia; sed non posset in primo illo instanti diligere, nisi per primum actum discursus cognosceret Deum, saltem sub ratione aliqua confusa: ergo secundum Doctorem Angelicum, quanvis Deus non sit primum cognitum prioritate originis creati intellectus in cognitione, quæ est apprehensio, erit tamen primum cognitum ejusdem in cognitione, quæ est discursus.

Denique quartum proponimus inter Scholasticos certamen, quod divinæ essentiæ cognoscibilitatem respiciat. Quanvis omnis cognitio, quam de Deo habemus, possit dici quidditativa largo modo; in quantum scilicet physicam Dei entitatem attingit; strictius tamen cognitio divinæ essentiæ metaphysice consideratæ dicitur cognitio quidditativa; cognitio vero Attributorum simpliciter cognitio Dei nominatur. Hoc posito; Scotus cum suis defendit, quod stricte loquendo omnis essentiæ metaphysicæ cognitio sit quidditativa; cæteri autem Scholastici asserunt, quod cognitio quidditativa est species quædam subalterna cognitionis, ut sic, repræsentantis essentiam Dei metaphysicam; adeoque non omnis essentiæ metaphysicæ cognitio est quidditativa; & sic discurrunt. Omnis cognitio essentiam metaphysicam repræsentans dividitur in quidditativam, & abstractivam; abstractiva ea dicitur, qua res cognita non relucet intellectui eo modo, quo est in se, sed ad modum alterius rei diversæ; sicut quando Angelum ad instar juvenis pulcherrimi concipimus; & hæc cognitio non per speciem propriam, sed per speciem alienam habetur. Quidditativa vero est illa, qua res cognita eo modo, quo est in se, intellectui relucet; ut cum parietem per propriam ipsius speciem cognoscimus. Ulterius cognitio quidditativa sic explicata subdividitur in quidditativam intuitivam, & quidditativam non intuitivam. Cognitio quidditativa non intuitiva facit quidem relucere rem in intellectu, ut est in se, & non ad instar alterius, sed non repræsentat rem, ut exercite existentem, sed ut mere existentem. Cognitio vero quidditativa intuitiva facit relucere rem, ut exercite existentem eo modo, quo est in se; & sic est cognitio, quam habeo de homine, qui est mihi præsens, & quem actu oculis video. His explicatis, certum est, non posse nos in hac vita Deum naturaliter cognoscere cognitione quidditativa intuitiva; hæc enim est visio Dei, quæ Beatis in Patria a Deo conceditur: Nec etiam cognitione quidditativa non intuitiva; quum Deum non per species proprias, ut in se est, cognoscamus, ut dictum est. Remanet ergo ut Deum abstractiva cognitione cognoscamus; & sic Scoto secundum substantiam assentimur, at in modo explicandi ab ipso recedimus.

Explanatis, & fere etiam compositis, Scholasticorum dissidiis, hoc ultimo loco illorum errorem profligamus, qui asserebant, Deum nullo modo, sub aliquo proprio ipsius prædicato,

dicato, a nobis esse cognoscibilem. Apostolus ad Romanos c.2. 20. docet; *Per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, & divinitas, &c.* En divinitas cognoscibilis, omnipotentia quoque, aliaque pariter Dei attributa; ac per consequens Deus a nobis cognoscibilis sub aliquo ejus prædicato. Regius etiam Psaltes psal. 55. 10. canebat; *in quacunque die invocavero te, ecce cognovi, quoniam Deus meus es.* Ubi, vel ex beneficiis a Deo acceptis ejus cognoscebatur omnipotentia, liberalitas, beneficentia, charitas; vel ex operibus suis ejus cognoscebatur perfectio. Item Joannes epist. 1. c.4. 7. *Et omnis, qui diligit, ex Deo natus est, & cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum; quoniam Deus charitas est.*

Probatur etiam ex Patribus; Theophilo Antiocheno lib.1. ad Autolycum; *Ut anima in humana corpore non videtur, invisibilis existens, verum ex corporis motu cognoscitur: Sic nec Deus humanis, nec corporeis oculis videri potest; caterum ex providentia, qua singula ordinat, suisque operibus aspicitur, & apprehenditur.* Eusebio Cæsariense de præparatione evangelica lib. 8. c.2. *Vide, quam vera, quam simplices, integræque nostræ opiniones sunt: Primum enim omnium de Deo opinamur, quod ipse perfectissimus, atque beatissimus sit, sibi, atque cæteris sufficiens: omnium ipse rerum principium, ipse medium, ipse finis; operibus notissimus, atque manifestissimus; substantia penitus invisibilis, cui simile nec videre, nec cogitare quicquam possumus.* Nazianzeno orat. 49. *Certe hoc Deus est, quod cum dicitur, non potest dici; cum æstimatur, non potest æstimari; cum definitur, ipsa definitione crescit.* Et Nysseno orat. 1. *Noli corporeis illum cogitationibus amplecti, aut mente tua circumscribere. Ea est magnitudine, ut comprehendi circumscribique nequeat. Magnum cogita, & huic magno plus etiam, atque etiam adde, quam cogitasti, atque ita exple cogitationem tuam. Neque enim, quæ infinita sunt, unquam capiet.* In quibus locis si comprehendere Deum nobis dicitur impossibile, illum per consequens cognoscere non supponitur impossibile.

Suffragantur etiam Rationes. I. Cognoscimus multa prædicata Dei, ut Dei; quæ scilicet nulli alteri a Deo convenire possunt, & præsertim prædicatum essentiæ; ut in sequenti Dissertatione videbitur: ergo potest a nobis cognosci Deus sub aliquo proprio ipsius prædicato. II. Cum Deus a nobis cognoscitur existens, cognoscitur certe sub ratione aliqua ipsi soli, & non alteri convenienti; etsi confuse non clare cognoscatur: ergo sub hac ratione, quæ quidem est prædicatum proprium Dei, cognoscibilis a nobis est Deus. III. Quia Gentiles Philosophi definierunt Deum, etsi non rigorose, sub aliquibus tamen prædicatis, quæ Deo, ut Deo, conveniunt; ut nuper in hac præsenti Dissertatione vidimus: ergo naturaliter sub aliquo prædicato proprio ipsius a creato intellectu Deus est vere cognoscibilis.

Opponere nihilominus nobis possunt I. ex Scripturis; Psal.96. 2. *Nubes, & caligo in circuitu ejus*; Psal.17.12. *Posuit tenebras latibulum suum*: Proverbior.25.27. *Qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria.* Quibus verbis aperte ostenditur, non posse nos per cognitiones nostras Dei quidditatem attingere. II. Ex Patribus, Dionysio Areopagita, vel quocunque alio, qui sit suorum Operum Auctor, lib.1. de divinis nominibus; *Deum esse seclusum omni cognitione, & superiorem omni scientia*; quod aliis in locis etiam repetit; Zenone, Episcopo Veronensi, ser.1. de Genesi; *Ex se est, quod est; solus sui conscius, quantus est, qualis est*; Hilario lib.1. de Trinitate; *Deus invisibilis, ineffabilis, infinitus, ad quem & eloquendum sermo sileat, & ad investigandum sensus hebetetur, & comprehendendum intelligentia coarctetur.* III. Rationibus; I. Quod est simplex, nullas habens partes, vel secundum se totum, vel secundum nihil, repræsentatur; Deus est summe simplex, & actus purus, ex una parte; ex altera non secundum se totum repræsentatur, aliter comprehenderetur: ergo secundum nihil. II. Deus, ex communi omnium, tum Sanctorum Patrum, tum Theologorum, sententia, est ineffabilis: ergo est incognoscibilis. Consequentia sequitur; si enim cognosceretur, saltem secundum rationem illam, secundum quam cognosceretur, etiam nominaretur. III Dei essentia, vel in se cognoscitur, vel in creaturis? Si in se? Ergo intuitiva erit cognitio. Si in creaturis? Ergo non conceptu proprio cognoscitur.

Respondemus ad Scripturas, & Patres, vel illos loqui de cognitione, quæ sit comprehensiva; vel, si non loquuntur de cognitione, quæ sit comprehensiva, loqui de cognitione distincta, & clara, non autem de obscura; itaut sit sensus, quod non possit Deus a nobis cognosci cognitione non obscura, bene autem possit cognosci cognitione non confusa cum creaturis; per quam scilicet cum creaturis confundatur.

Ad

Ad Rationes, dicimus ad I. diſtinguendam eſſe majorem; ſi ſimplex ſit formaliter ſimplex, & virtualiter multiplex, propter plura connotata, ad quæ dicit ordinem, negatur; alias conceditur. Deus licet formaliſſime ſit ſimplex, propter ſuam nihilominus infinitatem virtualiter eſt multiplex, quia ad multa connotata ordinem dicit. Ad II. Dicitur, Deum eſſe adæquate ineffabilem, adeoque clare, non autem obſcure, eſſe incognoſcibilem. Et quia adæquate eſt ineffabilis, eſt etiam incomprehenſibilis. Ad III. Dicitur, non cognoſci Deum in creaturis, ſed ex creaturis; & cognoſci prout in ſe eſt, non autem clare, ſed obſcure; unde cognitio intuitiva non eſt.

DISSERTATIO X.

De Conſtitutivo Eſſentiæ divinæ.



QUIA multa ſunt, immo innumera, Dei prædicata, ex iſtis unum omnino erit, quod, noſtro concipiendi modo, cæterorum ſit radix, & quod primo intelligatur conſtituere Deum in eſſe Dei; adeoque in quo divina eſſentia conſiſtat, & quod illius dicatur, ſitque vere, conſtitutivum. Prædicata, quæ diximus, ſunt illa eadem, quæ Attributa Dei nominantur; & quidem, phyſice loquendo, omnia, quæ in Deo ſunt, phyſicam, realemque, Dei eſſentiam conſtituunt; unde in hoc ſenſu in omnibus ſimul Dei attributis certum eſt, Dei eſſentiam conſiſtere. At non in hoc ſenſu præſens inſtituitur controverſia; ſed de conſtitutivo metaphyſico procedit; phyſicum autem conſtituit omne, quod eſt in Deo, ut dictum eſt. Metaphyſice igitur loquendo, unum reperire debemus in Deo prædicatorum, quod cæterorum omnium intellectionem præcedat; quod quidem prædicatum erit illa Dei perfectio, veluti fontalis, ut dicunt, & primordialis, qua Deus in eſſe Dei conſtituatur, & per quam diſtinguatur a quolibet ente, & creato, & creabili, & ex qua aliæ perfectiones, veluti quædam proprietates, emanare intelliguntur. In hoc quidem conſtitutivo aſſignando multæ multorum ſunt opiniones, quas uſque ad decem enumerat Izquierdo. Principaliores autem ad tres, vel quatuor, reducuntur; quarum Prima eſt aſſerentium, conſiſtere in omnium Attributorum Dei collectione, quemadmodum de phyſica eſſentia diximus. Tribuitur hæc opinio Suario, Ægydio, aliiſque. Secunda tenet, conſiſtere in Aſeitate, vel independentia; in eo ſcilicet, quod Deus ſit ens a ſe, & ab omni alio independens. Eſt hæc ſententia P. Magnani, P. Lallemandet, Petavii, Contenſonii, aliorumque Recentiorum quaſi communis, quos nuperrime P. Saguens, & P. Boucat, ſequuti ſunt. Tertia exiſtimat, conſiſtere in infinitate radicali, ſeu infinitate ſimpliciter; & eſt quamplurium, præcipue Scotiſtarum, quos ſequitur ex noſtris P. Filoramus. Quarta eſt Thomiſtarum putantium, vel in actuali intellectione conſiſtere, ut defendit Stephanus Spinula, vel in principio proxime intellectivo, ut alii tuentur. Hæ ſunt celebriores hac in ſatis ventilata quæſtione inter Scholaſticos, opiniones; quas omnes nos conabimur pro viribus impugnare, ut noſtram ultimo loco peculiarem aliam proponentes, illam, quantum Deus dederit, propugnemus.

Dicimus igitur I. Eſſentiam Dei metaphyſice ſumptam non conſiſtere in collectione, ſeu cumulo, omnium Attributorum Dei. Et Probatur I. ex Patribus, Baſilio lib. 1. contra Eunomium: *Qualitates, & proprietatum differentias, quas circa ſubſtantiam ratione cogitationis intelligimus.* Si ſunt circa ſubſtantiam Dei, & quidem metaphyſice acceptam; non ſunt ergo ſubſtantia Dei metaphyſice conſiderata. Nyſſeno ad Ablabium pag. 93. quem citat Cacheranus: *Dicimus v. g. Numen eſſe incorruptibile, vel omnipotens, vel quæcunque alia, ſed reperimus cujuſcunque nominis peculiarem eſſe ſignificationem, qua ſignificatio tamen non illud ſignificat, quod natura juxta eſſentiam eſt .... eodem modo, ſi vel vivificum dixerimus.* En attributa, quæ a ratione eſſentiæ excluduntur; & quidem non alterum, ſed omnia; adeoque omnium etiam collectio. Maximo in Panoplia apud Euthymium par. 1. tit. 3. *In Deo, bonus, & opifex, & infinitus, & immortalis, & quæ his ſimilia, non dicimus eſſe differentias eſſentiam conſtituentes, ſed appellationes quaſdam, quibus aliqua eorum, quæ circa ipſam ſpectantur, patefiant.* Nil clarius verbis hiſce, quibus omnino declaratur, attributa, etſi omnia, divinam eſ-

essentiam non ingredi. Sed clariora sunt, quæ sequuntur ex Damasceno lib. 1. de fide c.4. *Si bonum, si justum, si sapiens, si quidvis aliud, dixeris, non naturam dicis Dei, sed ea, quæ sunt circa naturam.*

Probatur II. Rationibus. I.Per constitutivum divinæ essentiæ non solum debet Deus distingui ab omni ente creato, sed etiam a propriis perfectionibus increatis, sed non primariis; hoc non esset, si consisteret in cumulo omnium attributorum Dei: ergo in hoc non consistit. Major est certa ex conceptu ipso constitutivi divinæ essentiæ; minor est clara; aliter divina attributa a se ipsis distinguerentur. II. Non est essentia Dei, quod in Deo post aliud concipitur, & fluit ex alio; sic sunt attributa Dei: ergo neque collecta in cumulo sunt constitutivum divinæ essentiæ. Major patet, quia essentia est illud primum, quod concipitur in re, & ex quo cætera alia promanant: Minor probatur: Illud non concipitur primo in aliqua re, quod ex Logicis prædicatur in quale; sic sunt attributa Dei: ergo non sunt illud primum, quod concipitur in Deo; ac per consequens sunt quod in Deo post aliud concipitur, & fluit ex alio. Major ultimi argumenti ex Logicis est patens, quia prius est quid rei, quam quale rei: Major etiam est manifesta, quia per attributa Dei non dicitur quid, sed qualis sit Deus. III. Ex prædicatis, quæ in Deo sunt, aliquod unum est assignabile adeo excellens, ut, cum fundamento in re, tanquam radix, & origo, perfectionum omnium, quæ sunt in Deo, concipi possit: ergo in hoc erit Dei essentia reponenda, & non in omnium attributorum cumulo, & collectione. Antecedens patebit ex dicendis infra; consequentia sequitur.

Arguunt Doctores, hanc primam opinionem propugnantes, I. Ex SS.Patribus, quorum non pauci asserunt, idem esse attributa, ac essentiam Dei. Sufficiat pro omnibus Hieronymus ep.148. ad Marcellam: *Divina natura, & Dei sermo, in partes secari non potest, nec locis dividi; sed cum ubique sit, totus ubique est.* Totus igitur Deus constituit divinam naturam: ergo vere divina natura, seu essentia, in collectione omnium attributorum Dei consistit. II.Rationibus; Deus est ens, quo nihil melius excogitari potest; sed hæc definitio verificari nequit, nisi essentia divina in omnium attributorum collectione constituatur: ergo vere per hanc collectionem constituitur. III.Si essentia divina non involvit omnia attributa, attributa erunt præter essentiam: ergo erunt accidentia: atqui non possunt esse in Deo accidentia: ergo vere attributa omnia Dei essentiam ingrediuntur.

Respondemus ad I. SS.Patres intelligendos esse de essentia physica, non vero metaphysica; & revera essentia physica Dei consistit in omnium attributorum Dei collectione, ut diximus. Immo sunt Theologi, & præcipue Cacheranus, qui probant, ex hoc, non posse consistere essentiam Dei metaphysicam in collectione attributorum, quia hæc collectio essentiam Dei physicam constituit; quum diversificari debeat in Deo, ut ipse ait, essentia physica a metaphysica, & Deus formaliter sumptus a se ipso sumpto materialiter. S. Hieronymus dicitur, quod, vel loquitur de natura Dei physice sumpta; vel potius, quod de Dei immensitate disserit; ut ex ejusdem verbis attentius consideratis innotescit. Ad II. concedimus majorem, & negamus minorem propositionem; illud enim attributum peculiare cætera attributa contineret, non formaliter, sed radicaliter, & hoc sufficeret, ut per ipsum definiri possit Deus, quo nihil melius excogitari potest. Ad III. Distinguimus consequens; erunt præter essentiam physicam, negamus; præter essentiam metaphysicam, concedimus; sicque accidentia non erunt.

Dicimus II. In Aseitate, seu Independentia, metaphysicum divinæ essentiæ constitutivum non consistere. Probatur I. Essentia nequit in relativo consistere, sed debet in prædicato absoluto consistere; sed si in aseitate poneretur, consisteret in relativo: ergo nequit consistere in aseitate. Probatur minor. Aseitas dicit negationem dependentiæ; sed semper remanet investigandum absolutum illud hujus relativi independentis: ergo per aseitatem non explicatur absolutum, sed relativum tantum. II.Nequit essentia consistere in formali negatione; sed sic esset essentia divina, si consisteret in aseitate: ergo in aseitate non consistit. Probatur minor. Consisteret in negatione dependentiæ: ergo consisteret in formali negatione. Et quanvis dicatur, hoc negativum vocetenus tantummodo esse negativum, propter vocabulorum penuriam, positivum nihilominus importare; seu melius, explicari per negativum, quanvis ipsum te vera sit positivum; Per hoc tamen argumenti vis non retunditur; formaliter enim aseitas dicit non abaleitatem: ergo formaliter dicit negationem. Immo potius e contra videtur, quod res se habeat, ac Adversarii respondent; etsi enim

sit

sit positivum quod dicitur a se, id, quod nihilominus importatur per vocem illam, est negativum: Essentia autem non in nomine, sed in eo, quod per nomen importatur, consistere debet: ergo formaliter in negativo consisteret. III. Sequeretur, quod Filius non esset Deus, quum non sit a se, sed a Padre; neque Spiritus Sanctus, quum sit a Patre, & Filio. Si Adversarii respondent; Verbum, & Spiritum Sanctum, non esse ab alio, tanquam a caussa, sed tanquam a principio; vel non esse ab alio in essentia, sed in relativa perfectione, quæ est ab alio, tanquam a principio, & non a caussa: Nec quidem per hanc responsionem rationi adæquate occurrunt; quia omne, quod est in Deo, debet rationem constitutivi essentialis participare, sive sit natura, sive sit relatio; & aseitas, quum dicat omnimodam independentiam, debet etiam independentiam importare, & a principio, & a caussa. IV. Aseitas dicit in Deo solam perfectionem in genere essendi: ergo non est attributum totaliter explicans essentiam Dei, quæ consistit in omni perfectione; atqui sic debet esse prædicatum constitutivum essentiæ divinæ: ergo aseitas non est prædicatum divinæ essentiæ constitutivum. Et quanvis quodcunque attributum, quod est in Deo, sit etiam a se; hoc tamen non importatur per aseitatem; quia aseitas ex se tantum dicit independentiam in essendo; adeoque in uno genere tantum; quanvis cætera, quæ sunt in Deo, sint etiam independentia, sed in aliis generibus.

Arguunt Adversarii I. ex Scripturis. Exodi 3. 14. dixit Deus ad Moysen: *Ego sum, qui sum; sic dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos.* Atqui hoc, quum sit nomen a Deo ipso sibimet impositum, oportet, ut sit suæ divinæ essentiæ constitutivum, & explicativum. II. ex Patribus, qui hanc considerationem faciunt, & firmant. Ambrosio in psal. 43. *Non respondit nomen, sed negotium; hoc est rem expressit, non appellationem, dicens: Ego sum, qui sum; quia nihil tam proprium Dei, quam semper esse.* Hilario lib. 1. de Trinit. c. 5. *Admiratus sum tam absolutam significationem, qua natura divina incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur; non enim aliquid magis proprium Deo, quam esse intelligitur.* Augustino in ps. 134. *Non dixit Dominus sic: Dices filiis Israel, qui est omnipotens, justus, misericors, misit me ad vos; sed, sublatis aliis nominibus, ipsum esse vocari voluit; tanquam hoc sit proprium nomen ejus essentiam significans.* Bernardo lib. 1. de considerat. c. 6. *Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est, est; nempe hoc est ei esse, quod hæc omnia esse; si & centum talia addas, non recessisti ab esse; si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris, nihil minuisti.* III. ex Rationibus. I. Per aseitatem distinguitur Deus ab omni eo, quod non est Deus: ergo aseitas est suæ divinæ essentiæ constitutivum. Probatur antecedens. Per aseitatem distinguitur a creaturis; sed omne aliud, quod non est Deus, est creatura: ergo per aseitatem distinguitur Deus ab omni eo, quod non est Deus. Probatur major. Creaturæ sunt dependentes: ergo per aseitatem distinguitur Deus a creaturis. II. Creatura ideo est creatura, quia est dependens, non vero quia est finita: ergo Deus ideo est Deus, quia est a se, non quia est infinitus. III. Aseitas est primum prædicatum inter omnia alia Dei, excepta ratione entis, quæ in conceptu aseitatis involvitur, & non e contra: ergo ipsa est constitutiva, & distinctiva Dei.

Respondemus ad Scripturas, illas intelligi de perfectione Dei in essendo, in quo Deus utique est perfectissimus; sed ultra hanc perfectionem, Deus habet omnimodam rationem perfectionis, seu rationem omnimodæ perfectionis, quæ quidem antecedit in nostro conceptu rationem talis perfectionis. Et quia Moyses non debebat filiis Israel lectionem facere de essentia Dei, sed tantum dicere de Deo id, quod illis poterat notius esse, de illa perfectione loquutus est Deus, quæ, quum sit in genere essendi, notior, & manifestior est hominibus; non per hoc tamen intendit, quod in hac una, & tali perfectione ratio omnis perfectionis, aut contineretur, aut comprehenderetur. Ad Patres eadem adhibenda est responsio; quatenus scilicet expendentes illam perfectionem, quam verbis illis, quibus Deus Moysem alloquebatur, manifestavit, eandem, putaverunt, notiorem esse, propriorem, & pœnitiorem, in Deo, sed tamen respective, non absolute; respectu scilicet illarum perfectionum, justitiæ, omnipotentiæ, magnitudinis, bonitatis, sapientiæ, misericordiæ, &c. quæ non sunt in Deo in ratione essendi, sed in ratione operandi. Et quia ratio essendi est prior, ideo illa perfectione usus est Deus, & illam expenderunt SS. Patres; potius quam alias, quæ in ratione operandi consistunt. Non autem per

hoc est prior ratione omnimodæ perfectionis; quum, etsi sit prior perfectio, semper tamen est talis; adeoque posterior, & descendens, a ratione omnimodæ perfectionis, de qua loquemur inferius. Ad Rationes dicimus ad I. Negativum posse esse utcunque distinctivum, & quidem primo distinctivum, secus vero constitutivum; & quanvis dicatur, primum distinctivum esse ultimum constitutivum, tamen hoc ipsum de positivo intelligitur, non vero de negativo. Homo quanvis a leone distinguatur per hoc, quod leo sit rugitivus, & homo non; sicque non rugitivitas est primum distinctivum hominis respectu leonis, qui est rugitivus; non per hoc tamen est ultimum ejusdem hominis constitutivum, quia hoc positivum distinctivum est, non negativum. Ita pariter; Deus distinguitur a creatura, quia creatura est dependens, Deus non est dependens; *To* non dependens licet sit primum distinctivum Dei respectu creaturæ, quæ ultimo constituitur, & primo distinguitur, per dependentiam; non per hoc tamen est ejusdem Dei ultimum constitutivum, quatenus non consistit in positivo, sed in negativo. Ad III. negatur, quod aseitas sit primum prædicatum in Deo. Ex alio enim oritur, in quo nos divinam essentiam metaphysice sumptam constituemus.

Dicimus III. Infinitatem radicalem non esse ultimum divinæ essentiæ constitutivum. Probatur. Dum dicitur, quod radicalis infinitas ultimo Dei essentiam metaphysice sumptam constituit, ratio formalis essentiæ, vel cadit in infinitate, qua tali, qua scilicet infinitate, vel in tali infinitate, scilicet radicali? Si primum? Ergo Dei essentia erit communis creaturis; prædicatum enim infinitatis qua tale, præscindens scilicet a tali, vel tali infinitate, communicabile est creaturis; ut ex Philosophicis supponimus. Si secundum? Ergo coincidit hæc sententia cum illa in conclusione I. jam confutata. Probatur consequentia hæc. Dicere, quod in infinitate radicali consistat, idem est, ac dicere, quod in omnium Attributorum infinitate consistat; sed in omnium Attributorum infinitate consistere est consistere in omnium Attributorum collectione; ergo coincidit cum sententia in conclusione I. jam confutata. Probatur major. Infinitas radicalis est infinitas in omni genere; ergo est infinitas in omnium genere Attributorum: ergo dicere, quod in infinitate radicali consistat, idem est, ac dicere, quod consistat in omnium Attributorum collectione. II. Infinitas in Deo oritur ab Aseitate: ergo non est prædicatum divinæ essentiæ constitutivum. Probatur antecedens. Ideo Deus est infinitus, quia est illimitatus; ideo autem est illimitatus, quia non habet, qui sibi terminum in perfectione præscribat: ergo ideo illimitatus, quia non est ab alio: ergo, quia est a se: ergo ab aseitate oritur infinitas. Illa ultima causalis probatur. Ens finitum ideo est finitum, quia tantam habet perfectionem, & non majorem; tantam autem, & non majorem, a se non habet, sed ab alio; ab illo scilicet, a quo & perfectionem habet, & limitationem perfectionis: ergo in tantum ens finitum perfectionem habet finitam, quia est ab alio: ergo ens infinitum ideo habet perfectionem infinitam, hoc est nun limitatam, quia non est ab alio: ergo quia est a se. III. Essentia dicit formaliter esse subsistens; sed infinitas dicit modum imbibitum in omnibus Dei perfectionibus: ergo nequit essentiam Dei metaphysice constituere.

Arguunt I. Infinitas radicalis est prædicatum proprium ipsius Dei, itaut nullo modo possit alteri convenire: ergo per ipsum distinguitur Deus ab omni alio, quod non est Deus. Consequentia sequitur; antecedens negari non potest; nulla enim datur, vel dabilis est, creatura, quæ in omni genere sit infinita. II. Deus ideo est a se, quia est infinitus. Si enim infinitus non esset: ergo finitus: ergo limitatus: ergo ab alio limitatus: ergo non a se: ergo potius aseitas ex infinitate oritur. III. Omne, quod est in Deo, debet esse infinitum; itaut si infinitum non sit, Deus non sit: ergo signum est, quod in infinitate consistat Divinitas.

Respondemus ad I. existere per essentiam, esse actum purum, esse omnimode immutabilem, esse a se, taliter sunt prædicata propria ipsius Dei, ut nulli alteri possint, præter Deum ipsum, convenire: ergo, ex Adversariorum ratione, non minus in infinitate, quam in adductis aliis attributis, Dei essentia consistet. Aliquid aliud igitur requiritur præter hoc; & est quidem esse primum respectu aliorum attributorum; quod infinitati radicali non convenit. Ad II. dicimus, aseitatem inferri ex infinitate, non a priori, sed a posteriori; a signo scilicet: Attamen infinitas ex aseitate infertur, quasi a priori. Æque enim dici potest: Deus est a se: ergo est infinitus: Et Deus est infinitus: ergo est a se; sed non eodem modo. Pariter æque dici potest: homo

mo est discursivus: ergo discurrit; & homo discurrit: ergo est discursivus; cum hac tamen differentia, quod quando dicimus, homo est discursivus, quia discurrit, ex discursu actuali potentiam discurrendi a posteriori deducimus: Quando vero dicimus; homo discurrit, quia est discursivus, actualitatem discursus a priori ex potentia discurrendi inferimus. Ita pariter, cum dicimus; homo est rationalis, quia est risivus: homo est risivus, quia est rationalis. Sic etiam, cum dicimus: Deus est a se, quia est infinitus, ex infinitate, a posteriori, deducimus aseitatem. Cum vero dicimus: Deus est infinitus, quia est a se, ex aseitate, quasi a priori, infinitatem inferimus. Ad III. dicitur etiam, quod omne, quod est in Deo debet participare de ratione aseitatis; & tamen per Adversarios aseitas non est divinæ essentiæ constitutivum. Ergo non per hoc præcise in infinitate erit essentia Dei, metaphysice accepta, reponenda.

Dicimus IV. Essentiam Dei, metaphysice sumptam, in actuali intellectione non consistere. Probatur I. Intelligere est operari; sed operari supponit esse: ergo intelligere supponit esse jam antecedenter ad intellectionem constitutum: ergo essentia Dei per actualem intellectionem non constituitur. II. Intellectivitas ex S. Thoma oritur ex immaterialitate: Ideo enim probat, Deum esse intellectivum, quia est immaterialis: ergo intellectio non est primum prædicatum in Deo. III. Intellectio actualis, præcise qua talis, non potest esse propria ipsius Dei; aliter homines, quando actualiter intelligerent, de divinitate participarent: Et ideo, subjungit Stephanus Spinula, quod sit intellectio actualis infinita, & perfecta in omni genere: At si hoc est, divinæ essentiæ constitutivum potius infinitatem, quam actualem intellectionem, appellat; sicque redeunt argumenta contra præcedentem opinionem jam facta.

Arguunt I. Prædicatum nobilius debet ingredi essentiam Dei; prædicatum nobilius est ratio vitæ: ergo ratio vitæ debet ingredi essentiam Dei: Atqui prædicatum nobilius in ratione vitæ est ratio vitæ intellectualis: ergo ratio vitæ intellectualis, & a fortiori ratio actualis intellectionis, debet ingredi essentiam Dei. II. Deus essentialiter excludit quamlibet potentialitatem: ergo ejus essentiam debet actualis ratio ingredi; sed hæc non debet conjungi, nisi cum prædicato nobilissimo: ergo cum prædicato intellectionis. III. Nomen Dei, ex libro de divinis nominibus, qui S. Dionysio Areopagitæ tribuitur, importat intelligentem; non quidem potentialiter: ergo actualiter.

Respondemus primo ad primum, & secundum argumentum, ea procedere non de constitutivo essentiæ, sed de constitutivo naturæ divinæ; vel de constitutivo essentiæ virtualiter, non vero metaphysice, sumpto; ut clarius in sequenti Dissertatione patebit. Secundo distinguitur major primi argumenti; prædicatum nobilius in ratione essendi, conceditur; in ratione operandi, negatur. Sic pariter distinguitur minor; prædicatum nobilius est ratio vitæ, in ratione operandi, conceditur; in ratione essendi, negatur; & negatur pariter consequentia. Sic etiam distinguitur consequens secundi argumenti; ejus essentiam debet actualis ratio ingredi, in ratione operationis, negatur; in ratione entitatis, conceditur. Ad III. Concedimus, per nomen Dei importari intellectionem; & ideo sua natura, virtualiter accepta, est actualis intellectio, ut dicemus. Verum alii hoc idem nomen, Deus, aliunde derivant. Audiatur Theophilus Antiochenus lib. 1. ad Autolycum. *Deus nominatur διὰ τὸ τεθεικέναι, ab eo, quod omnia in suam securitatem collocavit. Idem nomen & a θεῖν, idest currendo sortitus est*. Ex ethymologia tamen non bene deducitur essentia; homo nanque, ut plerique autumant, dicitur ab humo; quemadmodum Adam hebraice dicitur ab adama, quod significat terram rubram: Ergo humus, aut terra rubra, erit hominis essentia? Apagesis.

Dicimus V. Deum in ratione Dei metaphysice constitui per hoc, quod sit in omni genere perfectissimus; adeoque rationem perfectissimi omnimudam, plenam, & absolutam in omni genere esse ultimum divinæ essentiæ, metaphysice sumptæ, constitutivum.

Probatur I. ex Scripturis; & quidem Exodi 3. 14. *Ego sum, qui sum:* Ubi Deus nullum sibi attribuit nomen, quia peculiare nomen non poterat omnes ejus perfectiones, in quibus ipse physice consistebat, & in quarum omnium ratione præcisa, & abstracta metaphysice intelligebatur, explicare. Hoc ex Justino martyre deducimus, si vere illius sit liber Cohortationis ad Græcos, quem citat Du-Hamel, & cujus tamen Bellarminus non meminit. Ait ergo Justinus; *Fieri tamen omnino non potest, ut proprium aliquod nomen Deo tribuatur. Propterea quod nomina ad designationem, & discretionem*

tionem subjectarum rerum, quæ varia sunt, & multa, imponantur. At Deus opus esse non duxit, ut se aliquo nomine designaret, unus existens. Scilicet, quia unumquodque nomen unam designabat perfectionem; & ideo Deus, qui in omni perfectione est perfectissimus, noluit uno peculiari nomine appellari. Dixit se tantum existentem, ut in una notiori, & principaliori perfectione se manifestaret. Ergo ex hoc inferimus, quod ratio illa perfectissimi, quæ ex omnibus perfectionibus Dei abstrahitur, & quæ continet plenam omnimodam absolutam in omni genere rationem perfectissimi, est sufficiens ad Dei essentiam, metaphysice acceptam, constituendam.

Probatur II. ex Patribus; Eusebio Cæsariense de præparatione evangelica lib. 8. c.2. *Primum enim omnium de Deo opinantur, quod ipse perfectissimus, atque beatissimus sit, sibi, atque cæteris, sufficiens, &c.* Ergo ex Eusebio rationem perfectissimi primum in Deo concipimus; non unam, aut alteram peculiarem perfectissimi rationem: ergo omnimodam, plenam, absolutam, in omni genere, ex qua peculiares omnes rationes perfectissimi emanant. Augustinus lib. 8. de Trinit. c.3. *Tolle hoc, & illud, & vide ipsum bonum, si potes; ita demum videbis, non in alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Hoc bonum omnis boni est certe perfectio omnis perfectionis, quæ Deum primario constituit. Omne, quod est in Deo, est bonum, & est perfectissimum bonum; sed est tale bonum, talis perfectio, talis ratio perfectissimi: ergo quod constituit ipsum Deum est bonum omnis boni, perfectio omnis perfectionis, ratio perfectissimi rationum omnium perfectissimarum. Damasceno lib.1. Fidei c.12. exponente illud cap.12. de divinis nominibus, cujus Auctor dicitur S.Dionysius Areopagita: *Ipsa quoque bonitas divinam totam essentiam, quicquid tandem sit, definiens, atque enuntians:* & scribente; *quemadmodum ait S.Dionysius, primarium Dei nomen est bonum. Non enim primum dicendum de Deo est esse, sed ipsum bonum. Sequens vero nomen est Deus.* Si ergo bonitatis nomine perfectio venit, & divina essentia primo in bonitate consistit; quis negabit, in perfectione consistere? Non quidem in hac, vel illa perfectione, nec in omnium perfectionum cumulo, seu collectione, metaphysice loquendo, sed in ratione illa abstracta, & præcisa ab omnibus perfectionibus, quæ dicitur plena, omnimoda, absoluta, in omni genere, & simpliciter, a qua omnes rationes peculiarium perfectionum fluunt, atque dimanant.

Probatur modo, & explicatur, conclusio Rationibus I. Ratio perfectissimi absolute in omni genere, & simpliciter, omnimoda, & plena, nihil aliud importat, quam rationem illam, a qua perfectiones, quæ in Deo sunt, metaphysice oriuntur; sed hoc ipsum est esse divinæ essentiæ, metaphysice sumptæ, constitutivum: ergo ratio illa perfectissimi vere divinam essentiam metaphysice constituit. Probatur major. Nomine rationis perfectissimi absolute in omni genere, &c. venit ratio virtualiter continens perfectiones omnes, seu perfectiones cujuslibet generis, quæ in Deo reperiuntur; & quæ ab ipsis perfectionibus particularibus est præcisa: ergo ratio perfectissimi absolute in omni genere, &c. nil aliud importat, quam rationem illam, a qua perfectiones omnes, quæ in Deo sunt, metaphysice oriuntur. Minor etiam primi argumenti probatur. Ratio perfectissimi absolute in omni genere,&c. quantum nobis licet, continet omnes, quas in Deo cognoscimus perfectiones; & per eandem rationem a perfectionibus creaturarum Deus distinguitur; sed hoc ipsum est esse divinæ essentiæ, metaphysice sumptæ, constitutivum: ergo ratio perfectissimi absolute, &c. est divinæ essentiæ constitutiva. Major est certa; in ratione enim illa, quæ est simpliciter perfectissimi, continentur rationes omnes, quæ sunt perfectissimi secundum quid; si continentur, ab eadem quoque dimanant omnes; & tandem per illam a creaturis, quæ perfectiones quidem continent, sed non perfectissimi rationes, & si perfectissimi, non simpliciter, sed secundum quid, secernitur. De minori non dubitatur.

Probatur II.adducendo, & explicando discrimen intercedens inter hanc rationem perfectissimi, & rationes alias, in quibus Adversarii essentiam divinam consistere defendunt. Et primo quidem differt a collectione omnium attributorum primæ sententiæ; quatenus hoc nostrum est prædicatum speciale, & præcisum; & licet ab aliquibus sententiam illam tuentibus prædicatum etiam speciale dicatur ratio collectionis prædicatorum omnium; nihilominus ab hoc etiam prædicato ratio perfectissimi differt; quatenus ex eo, quod Deus est ens perfectissimum in omni genere absolute, & plene, sequitur, quod omnia illa attributa habeat, & per consequens eorundem collectionem: igitur ex ratione perfectissimi speciale prædicatum collectionis

ctionis oritur. Differt secundo ab Aseitate; quia hoc, quod est esse a se totum imbibitur in quovis Dei attributo, propter quod aseitatem a ratione divinæ essentiæ Thomistæ excludunt; non sic autem ratio perfectissimi plena, & absoluta, ut in tertia probatione dicemus. Ulterius aseitas est talis ratio perfectissimi, ratio scilicet perfectissimi in ratione essendi; quæ quidem est ratio perfectissimi secundum quid, & in aliquo genere: non ergo est ratio perfectissimi plena, & in omni genere. Differt tertio ab infinitate radicali; quia etiam infinitas est ratio perfectissimi secundum quid, & in aliquo genere. Insuper, non est idem dicere perfectissimum, & infinitum; quatenus in Philosophicis probavimus, dari posse infinitum unum majus altero, etiam in eodem genere; non sic autem admitti potest perfectissimum unum majus altero in eodem genere; ut patet. Quod differat ab intellectione, non negatur.

Probatur III. In tantum Thomistæ a constitutivo essentiæ divinæ aseitatem excludunt, in quantum aseitas attributa omnia transcendit, & in ipsis imbibitur; æque enim dici valet; immensitas Dei est a se; æternitas Dei est a se; sic omnipotentia, misericordia, justitia, &c. sunt omnes a se; sed hæc ratio transcendentiæ in ratione perfectissimi absoluta simpliciter, & in omni genere non reperitur: ergo excludenda non est a constitutivo essentiæ divinæ. Ostenditur minor. Quanvis enim omnipotentia in Deo sit perfectissima, sic immensitas, æternitas, justitia, &c. nihilominus neutra ex his est perfectissima simpliciter, & in omni genere; sed in genere tantum potentiæ, immensitatis, æternitatis, justitiæ, &c. adeoque secundum quid. Igitur in quovis attributo non reperitur ratio perfectissimi simpliciter absolute plena, & in omni genere, quæ est essentia Dei; sed tantum ratio perfectissimi secundum quid, & in aliquo genere, quæ non est essentia Dei. Nec possunt Adversarii id ipsum etiam dicere de aseitate, asserendo nimirum, quod etiam omnipotentia habet aseitatem in genere omnipotentiæ, sic immensitas, sic æternitas, &c. Non possunt quidem dicere; quia hoc, quod est esse a se, non quid diversum dicit in omnipotentia, ac in immensitate, in æternitate, in misericordia, &c. quia idem omnium est conceptus objectivus aseitatis; non sic vero in ratione perfectissimi; diversa enim hæc est in omnipotentia, ac in sapientia, sicuti diversa est omnipotentia a sapientia. Unde sequitur, quod in omnipotentia totalis ratio aseitatis imbibitur, non vero totalis ratio perfectissimi.

Probatur IV. ostendendo, tam attributorum collectionem, quam aseitatem, infinitatem radicalem, & actualem intellectionem, in quibus per Adversarios ponitur ratio constitutiva divinæ essentiæ, ex hac ratione perfectissimi plena simpliciter in omni genere, tanquam proprietates ab essentia, metaphysice quidem profluere, & emanare. Datur enim in Deo ratio perfectissimi absoluta simpliciter in omni genere: ergo datur in Deo talis, & talis ratio perfectissimi in particulari, & secundum quid sumpta; scilicet aseitatis, infinitatis radicalis, intellectionis actualis, cæterorumque attributorum. Unde secundum hanc rationem possumus Deum definire, eo scilicet modo, quo imperfecte possumus: Est ens perfectissimum in omni genere absolute.

Arguunt Adversarii I. Multi Philosophi admittunt possibilem creaturam perfectissimam; & nos etiam in Philosophia, quum de Infinito ageremus, admisimus: ergo ratio perfectissimi non est tantum propria Dei. Et quum Adversarii opponerent, creaturam illam esse divinam, nos respondebamus, minime; quia perfectissimum Dei est a se, perfectissimum vero creaturæ est ab alio, scilicet a Deo. En ergo, quod semper ad aseitatem confugimus, quando Deum volumus secernere ab omni eo, quod non est Deus. II. Hæc ratio perfectissimi vocetenus exponitur, quum mente sit inconceptibilis; quid enim aliud præter cæteras perfectiones importat? Si aliud? Hoc aliud ergo continebit cæterorum attributorum perfectiones: ergo darentur multiplicatæ perfectiones in Deo. Si nihil? Ergo coincidit cum sententia in prima conclusione refutata. III. Quando dicimus, rationem perfectissimi plenam constituere essentiam Dei, vel formalis ratio essentiæ cadit supra rationem perfectissimi solam, vel supra plenitudinem? Si primum? Hæc eadem in creaturis est etiam reperibilis. Si secundum? Ergo sententia in prima conclusione confutata resurgit. IV. Ipsa ratio perfectissimi est perfectio: ergo supra ipsam debet assignari alia ratio perfectissimi, ex qua illa oriatur; & supra hanc alia; & sic usque in infinitum. Dicitur enim a nobis, quod hæc ratio perfectissimi plena abstrahitur, & præscinditur, ab omnibus perfectionibus Dei: igitur, vel præscinderetur

tur a se ipsa, vel supra ipsam daretur alia ratio perfectissimi, vel ipsa non esset perfectio. V. Si hæc ratio perfectissimi plena præscinditur, & abstrahitur; ergo antecedenter ad illam intelliguntur aliæ rationes perfectissimi, a quibus præscinditur, & abstrahitur: ergo non est prima, quæ concipitur in Deo: ergo non potest esse divinæ essentiæ constitutiva. VI. Hæc ratio perfectissimi abstracta, & præcisa est quid metaphysicum: ergo non potest constituere divinam essentiam, nec etiam metaphysice. Et ratio est, quia, quanvis dicatur, quod constitutivum sit metaphysicum, nihilominus realitas importata per huc constitutivum metaphysicum debet esse quid physicum, quia concipitur in Deo physico, & reali, non ideali, logico, & metaphysico. Nulla autem est realitas, quæ correspondeat rationi huic abstractæ, nisi omnes rationes perfectissimi secundum quid, seu peculiares perfectiones, & attributa Dei: ergo vel semper coineidimus cum sententia in prima conclusione confutata, vel nihil dicimus, quod sit vere Dei physici, & realis, sed tantum Dei abstracti, metaphysiei, & logiei, constitutivum.

Respondemus ad I. Philosophos, qui docent possibilem creaturam perfectissimam, eam asserere perfectissimam non in omni genere, non simpliciter, non absolute; sed tantum in aliquo genere, & secundum quid. Sic nos in Philosophicis diximus. Magna autem est differentia inter unam rationem perfectissimi, & inter omnes. Nec per hoc, quod constituitur Deus perfectissimus in omni genere, nequit creatura dici perfectissima in aliquo genere; quia aliter nemo posset dici sapiens, justus, misericors, quia Deus est justus, est sapiens, est misericors. Et tamen dicitur, & bene dicitur; quia Deus est perfectissime justus, sapiens, misericors, non sic tamen sunt homines. Et si aliquis homo possibilis esset perfectissime sapiens, non per hoc esset Deus; quia unam solam rationem perfectissimi haberet, Deus autem omnes; esset enim perfectissime sapiens, non esset tamen perfectissime justus; misericors, &c.

Ad II. dicimus, rationem perfectissimi physice nil aliud importare, quam rationes perfectissimi attributorum omnium; metaphysice vero rationem illam, quam nobis licet præscindere ab illis omnibus, quæ sunt in Deo, & illam sic concipere, ut ab eadem intelligamus cæteras omnes, quæ sunt in Deo pariter, emanare. Concipies igitur, non unam, aut alteram Dei perfectionem, sed omnes; non tamen omnes, ut plures, at omnes, ut unam; quatenus omnes quidem conveniunt in communi ratione perfectionis, seu perfectissimi. Hæc ratio, sub qua illas omnes concipies, erit ratio perfectissimi plena, absoluta, omnimoda, simpliciter, & in omni genere; & erit per consequens divinæ essentiæ, metaphysice sumptæ, constitutiva.

Ad III. dicitur, nec esse solam rationem perfectissimi, nec solam plenitudinem; sed rationem perfectissimi plenam, & plenitudinem rationis perfectissimi. Idem argumentum fieri posset contra essentiam hominis, dicendo; vel consisteret in sola animalitate, vel in sola rationalitate; quum tamen in utraque consistat. Nec est novum in aliis essentiis rerum creatarum, in quibus duæ rationes essentiam constituunt, una, quæ se habet loco generis, & altera, quæ est loco differentiæ. Sicque in divina essentia possumus suo modo discurrere; quod scilicet ratio perfectissimi stet loco generis, quia per eam convenit essentia cum cæteris attributis; & ratio plenitudinis stet loco differentiæ, quia per eam essentia a cæteris attributis differt; quum tamen a creaturis per utramque rationem differat, & per rationem entis cum iisdem conveniat.

Ad IV. occurritur dicendo, rationem perfectissimi esse omnem perfectionem, seu physice loquendo, esse omnes perfectiones, quæ in Deo reperiuntur; metaphysice vera esse rationem abstractam ab his omnibus perfectionibus. Et dum dicitur, num sit perfectio? Respondetur, quod virtualiter est omnis perfectio, formaliter vero est ratio præcisa ab omnibus perfectionibus; quæ quidem physice non dicit peculiarem perfectionem, metaphysice vero importat omnes perfectiones, quatenus omnes concipiuntur, ab ipsa profluere, & emanare, quum concipiatur ab ipsis omnibus abstracta, atque præcisa. Et sic parens est constituere peculiare prædicatum in Deo, logice quidem, & metaphysice, non autem physice.

Ad V. dicitur, quod etiam in homine ratio animalitatis, & rationalitatis, abstrahuntur, & præscinduntur, ab operationibus hominis, quæ sunt vel sensuum, vel mentis; & etiam operationes istæ præsupponuntur ad rationes illas præcisas, & abstractas; & tamen nemo dixit, quod rationes illæ non sint primæ, quæ in homine concipiuntur. Sufficit igitur ad hanc primitatem salvandam, quod sint primæ in ratione

tione prædicati; quatenus constituunt prædicatum illud in Deo, a quo cætera prædicata inferuntur. Nec necessaria est prioritas temporis ad constituendum prædicatum essentiæ, sed satis est prioritas dignitatis, & eminentiæ.

Ad VI. Si quærimus constitutivum metaphysicum essentiæ divinæ, absque dubio loquimur de Deo metaphysice, non physice, considerato. Physice quidem constituunt Deum perfectiones omnes, quæ sunt in Deo; ex his omnibus abstrahitur omnimoda ratio perfectissimi, & hæc metaphysice constituit Deum. Non enim hæc ratio perfectissimi plena absoluta in omni genere, &c. est quid chimæricum, quod ab intellectu fingatur, adeoque cum Deo physico, & reali non conformetur. Est quidem quid metaphysicum, quod fundamentum habet in Deo physico, & reali, scilicet omnes perfectiones, quæ in eo sunt; & ex his omnibus abstrahitur, & præscinditur, ut Deum constituat logice, & metaphysice, non autem chimærice.

DISSERTATIO XI.

De Constitutivo Divinæ Naturæ.



Distinctionem Theologi faciunt inter divinam essentiam, & divinam naturam in hoc, quod naturæ nomine intelligunt constitutivum virtuale, seu essentiam virtualiter acceptam, per quod natura divina ab omni alio, quod non est ipsa, virtualiter distinguitur. Pro essentia vero intelligunt prædicatum illud, quod est primum in Deo, cæterorum respectu, quæ in Deo etiam reperiuntur, & per quod ab omni, quod non est Deus, distinguitur, vel metaphysice, vel etiam realiter. Vel clarius explicant, dicendo, quod nomine essentiæ veniat esse, nomine naturæ veniat operari. Et ad hoc probandum afferunt S Thomam, qui 1.par.qu.39. ar. 2. ad 3. ait: *Essentia ab essendo dicitur... Natura designat principium operandi.* Et quamvis Sancti Patres passim sumant essentiam pro natura, & naturam pro essentia, & utroque nomine fine distinctione utantur; S.Augustinus tamen distinctionis hujusce innuit aliquatenus doctrinam, dum lib.5. de Trinit. c.2. scribit; *sicut ab eo, quod est sapere, dicta est sapientia; ab eo, quod est scire, dicta est scientia; ita ab eo, quod est esse, dicta est essentia.* Et pro hac distinctione inter essentiam, & naturam divinam, quam rationis ratiocinatæ, cum fundamento scilicet, non rationis ratiocinantis, hoc est absque fundamento, vult esse Cacheranus, stant fere omnes Theologi; & præcipue idemmet Cacheranus trac. 1. de Deo uno c.2.§.1.post Lugum lib.1.disp. 16. c. 5. Cornejum 1. par. qu. 14. contra Salmat. in eundem articulum disp.4.dub.1. §.2.Gabrielem a S.Vincentio 1.par.disp.14. dub. 9.

Attamen noster P.Saguens t. 1. disp.2. ar. 3. contra hunc communem intelligendi modum scripsit hæc, quæ sequuntur: „ Notandum secundo, nullum habituram esse locum in assertione sequente subtilitatem illam nimiam, qua nonnulli Theologi Divinitatem considerant aliter in ratione naturæ, & aliter in ratione essentiæ: Unde illi uno, alteroque modo consideratæ unum, alterumque assignant constitutivum; ajentes, Divinitatem in ratione essentiæ acceptam, constitui per notionem entis a se; ac tum in ratione naturæ sumptam, esse per divinissimum quoddam intelligere constitutam. Duplicem vero rationem illam fundant in distinctione nescio qua virtuali inter essentiam divinam, & naturam divinam. Ne itaque, quod superfluum foret, hinc, & inde virtualis illa præsumpta ventiletur distinctio; satis est, si moneatur, nolle nos in subtilitatis illius perquisitionem hic ingredi; & ideo velle, quæ dicenda sunt, esse de natura divina, esse & de essentia divina, pariter intellecta „.

Ante P.Saguens fuit Stephanus Spinula, qui utriusque constitutivi, essentiæ scilicet, & naturæ divinæ, non admisit distinctionem. Attamen P. Saguens nullis rationibus hoc suum peculiare judicium probare curavit, hoc solo contentus, quod ipsum dixerit subtile nimium Theologorum cogitatum. Cacheranus vero communem distinctionem tribus rationibus probat, quas hic afferre intendimus, antequam divinæ naturæ constitutivum exprimamus, atque probemus. Prima Cacherani ratio est hæc. Conceptus essentiæ est prior conceptu naturæ, etiam in Deo: ergo conceptus essen-tiæ

tiæ distinguitur ratione ratiocinata a conceptu naturæ, etiam in Deo. Antecedens probatur. Simpliciter, & secundum se, unicuique rei prius convenit esse, quam operari, vel operari posse; sed conceptus essentiæ dicit ordinem ad esse, naturæ vero ad operari: ergo conceptus essentiæ est prior conceptu naturæ etiam in Deo. Major est certa; tum quia operari sequitur ad esse; tum etiam quia res quælibet prius est in ordine ad se, quam in ordine ad aliud. Minor etiam nota est ex terminis; quia essentia connotat esse; & natura dicit principium motus, quod operationem appellat. Secunda ratio est. Natura, & essentia, distinguuntur ratione ratiocinata in creaturis: ergo etiam in Deo. In consequentia nullam vult esse repugnantiam; tum quia distinctio rationis ratiocinatæ nullam ponit in objecto imperfectionem; tum etiam quia esse, & operari, quæ faciunt fundamentum distinguendi in creaturis, reperiuntur etiam in Deo. Antecedens igitur probatur. Eadem res diversimode definitur, ut essentia, & diversimode, ut natura; Anima, ut essentia definitur, actus primus corporis; ut natura, definitur, qua primo vivimus; & sic de aliis, &c. Tertia ratio est. Justi per gratiam, & Beati per gloriam, dicuntur participes divinæ naturæ; at non dicuntur eodem modo participes divinæ essentiæ: ergo non est idem essentia, & natura. Antecedens probatur. Ideo dicuntur participes divinæ naturæ, & non divinæ essentiæ, quia fiunt participes Dei potius in operari, quam in esse: ergo quia divina natura dicitur per ordinem ad operari, & divina essentia per ordinem ad esse, & Justi, & Beati participant operari, & non esse, participes dicuntur divinæ naturæ, & non divinæ essentiæ.

Cæterum S. Augustinus lib. de moribus Monachorum c. 2. de nominibus substantiæ, & essentiæ, scribebat; *qui hac nomina non habebant, pro essentia, & substantia naturam vocarent*. Et lib. 12. de civit. Dei c. 2. *novum quidem est, sed jam nostris temporibus usitatum nomen essentiæ*. Hæc Augustini verba citantur a Cacherano, quamvis in referendis primis dicat, *de moribus Manichæorum*, in tomo primo; quum tamen nec in tomo primo, nec in aliis, hic liber *de moribus Manichæorum* reperiatur, sed tantum *de moribus Monachorum*, ut nos scripsimus. Idem affert ex Aristotele 5. metaphysicæ c. 4. *translatione autem jam, & omnis omninò substantia natura dicitur*. Fonseca exponens nomen illud, substantia, dicit, quod accipitur pro essentia. Attamen ipsemet Cacheranus ait, quod loquitur ibi Aristoteles in communi, & latiori significatione.

Dicimus modo, essentiam Dei virtualiter acceptam, seu naturam Dei, in actuali intellectione consistere; adeoque constitutivum divinæ naturæ esse actualem intellectionem. Probatur I. auctoritate S. Maximi, apud Euthimium in panoplia par. 1. tit. 3., qui ait: *Dicamus, Deum esse ipsam per essentiam intelligentiam, & totam intelligentiam solam, atque omni intelligentia præstantiorem*. Item Origenis lib. 1. Periarchon, seu de Principiis: *Non corpus aliquod, aut in corpore putandus est Deus, sed intellectualis natura, nihil omnino in se adjunctionis admittens*. Insuper Gregorii Nazianzeni orat. 49. *Est ergo in essentia sua Deus, cujus cognitio vita æterna est*. Nequeunt quidem verba S. Maximi intelligi pro essentia Dei, prout est a natura distincta virtualiter, ex præmissis in hac Dissertatione: ergo accipi debent de natura; adeoque ista in actuali intelligentia consistet. Verba autem Origenis aperte innuunt intellectualem naturam, ac per consequens intellectionem actualem, quæ constituit naturam Dei; ut mox probabimus. Verba demum Nazianzeni intelliguntur de vita, quæ est operatio; in genere autem operationis, & in genere vitæ, nobilior est intellectio, ut modo dicetur: ergo in natura sua Deus est actualis intellectio.

Probatur II. rationibus. I. Natura Dei virtualiter accepta non debet excludere vitam: ergo debet dicere vitam intellectualem, quæ est perfectissima in genere vitæ; Sed non in ratione vitæ intellectualis cum potentia, propter imperfectionem, quam dicit potentia; ergo in ratione vitæ intellectualis in actu: ergo in actuali intellectione consistit divinæ naturæ constitutivum. Antecedens est certum; est enim Deus vivens, non sicut Dii Gentium, qui mortui erant. Consequentia prima sequitur; quia aliter in ratione naturæ, Dei natura esset imperfectior natura Angelorum. Aliæ propositiones probatione non indigent.

II. A Patre producitur Verbum, & a Patre, & Filio producitur Spiritus Sanctus; attamen Verbum dicitur genitum, Spiritus Sanctus vero procedens: Sed hoc non aliunde, quam quia dum Verbum per intellectionem procedit, formaliter ipsi intellectio, quæ natura est, communicatur; Spi-

Spiritui Sancto vero, quia procedit per voluntatem, formaliter communicatur volitio, quæ non est natura: ergo in actuali intellectione Dei natura, seu Dei essentia virtualiter accepta, consistit. Minor patet; quia Theologi docent, communicari immediate & formaliter personæ productæ illud, per quod ipsa persona producitur. Unde patet, ab hac virtualitate excludi voluntatem, & cætera prædicata, quæ ab ipsa intellectione distinguuntur; quia per actuale intelligere sufficientissime jam Deus ab omni alio actu cæterorum prædicatorum distinguitur: ergo omne aliud prædicatum virtualiter ab intellectione distinctum, erit quid a virtuali natura etiam distinctum.

III. Natura divina, virtualiter ab essentia distincta, debet consistere in operatione divina, & quidem ad intra. Si in operatione divina ad intra, vel in intellectione, vel in volitione? Non in volitione: ergo in intellectione. Non enim datur in Deo ad intra alia operatio, quam intellectio, & volitio; quod autem non in volitione consistat, probatur; & quia volitio, quum ad intellectionem subsequatur, jam supponit naturam per intellectionem constitutam; & quia, quum ex se procedat ex potentia libera, non necessaria, non potest constituere naturam, quæ constituitur per intellectionem, quæ procedit ex potentia ex sui ratione necessaria.

Arguunt I. Natura ex suo formalissimo conceptu dicit principium operationis, non autem actualem operationem: ergo si Dei natura consistit in intelligere, consistet potius in intellectione radicali, ut dicit actum primum, quam in ipso formali actu secundo. Antecedens est certum; quia natura est principium motus, & quietis. II. Actualis intellectio supponit objectum suum; atqui in Deo non supponit aliquid præter Deum: ergo si supponit objectum suum, supponit ipsum Deum: ergo Deus antecedenter ad intellectionem jam supponitur constitutus. III. Nequit esse natura Dei, quæ est natura aliorum entium a Deo; sed actualis intellectio est essentia cujuscunque Spiritus, saltem per Cartesium: ergo nequit esse natura Dei.

Respondemus ad I. distinguendo antecedens; natura ex suo formalissimo conceptu dicit principium operationis, semper positive carens actuali operatione, negatur; indifferens ad id, ut sit conjunctum, vel separatum ab actuali operatione, conceditur. Et distinguitur etiam alia pars; non autem actualem operationem, in creaturis, quæ sunt admixtæ potentialitati, conceditur; in Deo, qui est actus purissimus, negatur. Distinctio patet ex terminis. Ad II. distinguitur pariter consequens; supponit ipsum Deum, in ratione essentiæ, conceditur; in ratione naturæ, negatur. Jam Deus supponitur metaphysice constitutus per rationem perfectissimi omnimodam, & plenam in ratione essendi; in ratione autem operandi constituitur virtualiter per actualem intellectionem. Ad III. Negamus imaginationem Cartesii, qui pro Spiritus essentia actualem intellectionem admisit; ut probatum supponimus ex Philosophicis.

DISSERTATIO XII.

De Divinis Attributis, seu Nominibus, vel Perfectionibus.



TSI quibusdam Theologis de schola videatur, idem importare attributum, ac proprietatem, vel passionem, ac pro eodem omnino accipi; nihilominus P. Lallemandet observat, proprietates, seu passiones esse qualitates quasdam a suo subjecto distinguibiles, quod quidem attributis non convenit. Perfectiones sane sunt Dei attributa Dei, non qualitates a Deo distinguibiles, ut qualitates aliæ a subjectis suis distinguuntur; & hinc potius attributa, quam proprietates, perfectiones ipsas Theologi appellare consueverunt; quanvis etiam, ut plurimum, ad hoc, ut melius a nobis intelligantur, per modum proprietatum attributa etiam ipsa explicent, & explanent. Cæterum, strictius loquentes, hic attributi nomine non intelligitur, prout ipsum latius sumitur, prædicatum quodlibet alteri tributum; qualia sunt omnia, quæ Deo tribuuntur, sive intrinsece illi conveniant, ut sapientia, omnipotentia, relationes divinæ, &c;

sive extrinsece, ut relationes Creatoris, Sanctificatoris, &c., sive per metaphoram, ut ira, dolor, pœnitentia, &c. Nec intelligitur, prout ipsum strictius accipitur, attributi nomine quælibet perfectio intrinsece quidem Deo conveniens, sed non secundum esse proprium; quales sunt perfectiones creaturarum, quæ simplices appellantur. At potius attributorum nomine intelligimus perfectiones absolutas, quæ secundum suum esse proprium in Deo sunt, & ab ejus essentia tanquam passiones, seu proprietates emanant. Et hoc pacto distinguuntur a relationibus per id, per quod dicuntur absolutæ; distinguuntur a simplicibus perfectionibus per id, per quod secundum suum esse proprium in Deo sunt, simplices autem perfectiones secundum suum esse proprium in Deo non sunt; distinguuntur tandem quodammodo a proprietatibus, seu passionibus, quatvis ad ipsarum instar concipiantur, ut dictum est, per id, per quod istæ physice sunt omnes de Dei essentia, non autem proprietates, seu passiones in creatis. Appellantur etiam divina Nomina, ut clare innuit Auctor libri de divinis Nominibus, qui S. Dionysio Areopagitæ tribuitur; in quo quidem libro non de aliis, quam de divinis attributis, est sermo.

Ut autem hujusmodi Attributa in Deo possimus, vel invenire, vel cognoscere, Theologi docent, petendum hoc esse ex prædicatorum diversitate, quam intellectus noster potest in Deo concipere, concipiendo ipsum in ordine ad connotata diversa. Hoc pacto tot Dei attributa cognoscemus, quot prædicata; & tot prædicata, quot intellectus noster poterit distinguere per ordinem ad connotata. Prædicata igitur Dei in ordine ad creaturas possunt ab intellectu creato, vel generice, vel specifice, distingui. Si specifice distinguuntur, infinita poterunt prædicata distingui, quum species creaturarum possibilium finem non habeant: Si distinguuntur generice, Dei prædicata ad quendam finitum numerum reducuntur, ultra quem nequit creatus intellectus generice distinguere. Perfectiones autem creatæ, in ordine ad quas Dei prædicata distinguuntur, ad duo capita reduci possunt, ad esse scilicet, & ad operari: Sicque quot modis distingui possunt generice esse, & operari creaturarum, tot etiam modis Dei prædicata generice distinguuntur.

Consideremus primo quæ ad esse pertinent. Hæc prædicata, vel respiciunt esse secundum se, vel esse ad aliud comparative. Primi generis sunt, vel per inclusionem perfectionis, vel per exclusionem imperfectionis. Per inclusionem perfectionis solum in Deo possumus distinguere infinitatem, & speciositatem prædicatorum, hoc est inter se proportionem; sicque duo prædicata habentur, seu attributa, infinitas nimirum, & pulchritudo Dei. Per imperfectionis vero exclusionem, vel excludimus contingentiam essendi, & habemus aseitatem; vel potentialitatem, & habemus rationem actus puri; vel dispositionem ad non esse, & datur incorruptibilitas; vel pluralitatem, & habetur unitas; vel tandem compositionem, & sic omnimoda in Deo simplicitas datur. Quæ autem prædicata ad esse ad aliud comparative spectant, sic distinguuntur. Vel comparationem facimus ad locum, & habemus immensitatem; in qua quum includatur penetrabilitas cum omni corpore, habetur etiam spiritualitas; vel ad tempus, & datur æternitas; vel ad creaturas, quibus est communicabilis, & habetur bonitas; vel ad creaturas, quarum excedit quamcunque exigentiam, & datur supernaturalitas. Modo explicamus prædicata, seu attributa, quæ respiciunt operari. Vel intelligitur operari ad extra, & habetur omnipotentia, dominium supremum, primitas in caussando, honorabilitas, adorabilitas, venerabilitas, &c. Vel ad intra; & hoc, vel est per intellectum, & sic datur sapientia, comprehensio, beatitudo, simplex intelligentia, idea, providentia, prædestinatio, &c. Vel est per voluntatem; sicque habentur impeccabilitas, fidelitas, indefectibilitas, liberalitas, sanctitas, amor, fruitio, &c. Hæc autem omnia prædicata Dei generica dicuntur, ut docet P. Magnanus, a quo hos explicandi modos accepimus. Ut autem plenam de Attributis Dei notitiam Legentes assequantur, hæc, quæ sequuntur quæsita proponere, & dilucidare, constituimus.

Quæri igitur I. potest; An Attributa Dei sint infinita?

Si de intensiva infinitate sit sermo, certum est, quodlibet attributum esse in intensione infinitum. In ente enim infinito, nihil, quod sit finitum, aut limitatum, reperiri valet. Verum insuper quæri posset; an in sua formali ratione sint infinita, seclusa infinitate entitativa, & radicali? Ad quod etiam affirmative respondetur. Sapientia enim in suo formali conceptu nullam in esse sapientiæ limitationem dicit: ergo in sua

sua propria formali ratione, etiam ab infinitate essentiæ præscindendo, est infinita. Si vero sit sermo de extensiva infinitate, dissidium est inter Scholasticos. Nominales etenim volunt, attributa Dei numero esse infinita; sic Ochamus, Gregorius Ariminensis, Gabriel, &c. Contra hos certat Frassen cum suis Scotistis, aliique etiam, asserentes, extensivam infinitatem divinis attributis non convenire. Ex dictis possemus facillime dissidium hoc componere, si dicamus; quod, vel loquuntur de attributis generice sumptis, quæ paulo ante enumeravimus, & ista finita sunt; si vero intelligunt attributa Dei specifice considerata, & hæc infinita sunt. Et hoc quidem nemo negare potest; quatenus nemo potest non admittere, infinitas esse creaturarum species, quas Deus creare potest, ut supra diximus, & P. Magnanus observat. Et licet Frassen loqui videatur de prædicatis Dei specifice sumptis, fallitur nihilominus, quando ait, finitas esse creaturarum species, enumerans tantum actuales, & possibiles non advertens; fallitur etiam enumerans prædicata generica, quæ nos enumeravimus, & ea specifica appellans.

P. Saguens probat hac alia via, attributa essentiæ divinæ numero esse infinita. Essentia enim divina, quum suorum attributorum sit radix, hoc ipso facit, ut attributa divinæ essentiæ sint numero infinita. Quod sic ostendit. Eo plura sunt attributa divinæ essentiæ, quo essentia divina est perfectior in ratione radicis suorum attributorum; sed divina essentia est infinita in ratione radicis, non solum quoad intensionem attributorum, sed etiam quoad extensionem: ergo infinita sunt attributa, non tantum in intensione cujuslibet attributi, sed etiam in extensione attributorum. Infert ex hoc etiam P. Saguens, quod quodlibet attributum est infinitum, tum intensive, tum extensive: Intensive quidem, quatenus sapientia scilicet habet infinitos gradus sapientiæ in Deo; & extensive etiam, quatenus habet infinita objecta, ad quæ extenditur; si non actualia, saltem possibilia.

Quæri etiam potest II. An divina Attributa sint de essentia Dei, & quomodo inter se invicem, & de essentia prædicentur?

Supponimus hic, quod pro eodem non veniunt, esse idem cum essentia, esse de essentia, & esse essentiam. Esse idem cum essentia dicit, quod ab essentia non distinguatur; sic unio non distinguitur ab unitis, & per consequens dicitur esse idem cum unitis. Esse de essentia importat peculiariter ad essentiam, & intime pertinere. Esse essentiam dicit, esse ipsammet essentiam. Primo modo habetur identitas negativa, qua duo ideo identificata dicuntur, quia non sunt distincta; ut in unione patet. Secundo modo habetur identitas positiva, qua identificata semper sunt talia. Unio enim est cum extremis identificata, quatenus ab his non est distincta; non est autem positive identificata, quia si sic esset, semper ac essent extrema, deberent esse unita. Dicimus ergo, Dei attributa non solum idem esse cum essentia Dei, sed ulterius esse de essentia Dei; hoc est non solum negative, sed etiam positive identificari cum essentia Dei. Hoc in nostris principiis est evidens; quum enim essentia Dei sit ratio perfectissimi in omni genere, quævis ratio perfectissimi in aliquo genere debet cum illa ratione concipi omnimode identificata. Si autem per *To* esse de essentia intelligatur esse de ratione formali alicujus, quemadmodum ait Frassen Thomistas quosdam loqui de attributis divinis; in hoc sensu certum est, quodvis Dei attributum non esse de ratione formali essentiæ divinæ, sed ad summum de integrali, si physice spectetur, & de virtuali inadæquate, si metaphysice: Unde in hoc sensu non dicimus, attributa esse de essentia Dei.

Circa prædicationem vero dicimus, attributa prædicari de Deo in concreto, dicendo nimirum: Deus est sapiens, est justus, est misericors, &c. Non posse autem de se invicem, & de essentia, in abstracto secundum sensum formalem prædicari. Ratio est, quia ratio formalis unius attributi non est ratio formalis alterius; nec ratio formalis unius attributi est ratio formalis essentiæ; sicque non potest dici: Potentia est sapientia, justitia est misericordia, &c. Possunt tamen prædicari in sensu reali; quatenus realiter sapientia, misericordia, justitia, &c. & cum essentia, & inter se invicem, identificantur. Hoc de attributis absolutis intelligendum est; de attributis vero relativis peculiares sunt leges, quas alibi expendemus. Tandem possunt abstracta de concretis, & concreta de abstractis, prædicari; ut Deus est justitia, sapientia est misericors, omnipotentia est justa, justitia est Deus, &c.

Præter autem hæc attributa, seu perfectiones Dei jam dictas, aliæ etiam perfectiones, quæ sunt perfectiones creaturarum, in Deo con-

continentur; Verum; quum de Perfectione Dei dissertationem peculiarem instituemus, de his agemus. Ulterius circa attributa quæritur a Theologis, quomodo in Deo contineantur, an formaliter, an eminenter? Eodem in loco de hoc altero quæsito erit sermo. Denique de Attributis controvertitur, quomodo ab essentia divina, & a se invicem, distinguantur? Et de hoc in sequentibus dissertationibus ad satietatem tractabimus.

DISSERTATIO XIII.

De Errore Eunomii circa distinctionem essentiæ divinæ ab attributis.



Deo Aëtianorum ab Aëtio, & Anomæorum ab Eunomio, inter se junctæ sunt sectæ, erroresque commixti, ut nequeat plenus de Eunomio haberi sermo, nisi eodem tempore de Aëtio habeatur. Utraque sane, & Aëtii, & Eunomii, secta, Arianæ, infaustæ plantæ, ramus fuit infelicissimus; quo quidem pluribus in locis, potissimum in Oriente, longisque temporibus, adeo vexata est Ecclesia, ut usque dum omnino recideretur, innumeras interius, exteriusque acerrimas, passa fuerit perturbationes, & ærumnas. Primo igitur de Aëtio loquamur, posterius de Eunomio, ejusque errore, dicemus. Aëtius in ea Syriæ parte natale solum habuit, quæ ultra Seleucidem in Ægyptum, & Arabiam, recedit, & quæ Libano, & Antilibano, includitur, quæque Cælesyria nominatur. Prætorii militis filius, aliquando aurifex fuit; postremo, fabrilis artis tædio affectus, Dialecticæ studio totum se dedit. Anno igitur CCCXXX., vulgaris æræ, Tyrum se contulit, ibique Paulini, illius Urbis Episcopi, disciplinæ se tradens, sub eo magistro literarum ocia decurrebat. Mortuo autem Paulino, a Tyri urbe per Eulalium expulsus, Anazarbi constitit, inibique duorum Luciani Martyris discipulorum conversatione utebatur. Postmodum Antiochiam venit, ubi Leontium cognovit, qui fuit illius civitatis Episcopus, & a quo demum ab illa quoque ejectus est. Inter hæc controversiarum cum Hæreticis se professorem exhibuit; at nihil ex hac professione exigens, unde vivere commode posset, Medicinæ artem, quæ utilior sibi videbatur, profiteri aggressus est. Hæc ex Philollorgio, qui fuit Aëtii discipulus, & assecla, a Ludovico Elia Dupino narrantur.

At a S. Gregorio Nysseno deteriora de eo dicuntur. Ait etenim, ex vinearum cultore factum fabrum, in judicium fuisse a muliere vocatum, quod aureum monile sibi retinens, deauratum aliud eidem reddidisset. Deinde Lunioni cuidam se adjungens, & in ejusdem consortio vivens, non exiguam auri vim comparavit; unde medicinæ exercendæ initium sumpsit. Denique Aristotelicæ Dialecticæ subtilitatibus imbutus, hisce ad Galli Cæsaris aulam aditum sibi fecit. Tota autem supellex ejus in Aristotelis Logicæ fallaciis consistebat, quum alias sacræ Scripturæ, & ecclesiasticæ antiquitatis, ignarus omnino esset. His tamen non obstantibus, Diaconus a Leontio, Antiochiæ Episcopo, fuit ordinatus; a quo etiam fuit depositus. Eudoxius eum tentabat reintegrare, sed Christiani Antiochiæ se opposuerunt, eumque a consilio removerunt. Constantii postmodum Imperatoris jussu relegatus, non multo interjecto tempore, Constantinopolim se contulit, ubi in Concilio contra semi-Arianos disputavit. At ejus fraudibus, sceleribusque detectis, ab imperiali palatio ejectus, ab Eudoxio etiam, Acacio, aliisque ejus Asseclis, anno 360. condemnatus est. Post suam damnationem Mopsuestiæ diversatus aliquantulum, deinde in Phrygiam se recepit. Sub Juliano Apostata Constantinopolim reversus, ubi erat Episcopus Eudoxius, ejus fautor, ab hoc literas obtinuit; quibus Euzojo, Asianorum Episcopo, scribebat, ut eum in communionem reciperet, ejusque damnationis sententiam obliteraret. Quod quum prompte Euzojus non præstitisset, Euduxius omnem movit lapidem, ut Episcopus Constantinopoli ordinaretur. Concilio dehinc novem Episcoporum coacto, Euzojus declaravit Aëtii condemnationem nullam, irritamque fuisse. At Joviniano imperante, excrebrescentibus Aëtii flagitiis, ab Eudoxio, aliisque Episcopis derelictus,

ctus, sectæ se caput publicavit, pluresque Episcopos ex suis Affeclis ordinavit. Tandem, sub Imperatore Valente, in Lesbos Insulam se recipere coactus est; & anno postmodum 366. Constantinopoli diem obiit supremum.

Hæc de Aetio dicta sint, quæ vel ex Socrate lib. 4. c. 1. apud Natalem ab Alexandro, vel ex Suida apud Baronium, vel ex Nysseno apud Dupinum, vel ex aliis apud Berninum, mutuati sumus. Modo veniamus ad Eunomium. Impius iste impiissimi magistri Aetii discipulus, Villici filius, a Baronio dicitur Galata; at re vera in pago quodam Cappadociæ natus est. Primum Scribæ munus exercuit, deinde grammaticam docuit, postmodum Aetii disciplinæ tutum se tradidit. Ab Eudoxio, de quo nuper loquuti fuimus, Diaconus ordinatus, ab eodem quoque in Phrygiam est relegatus. Constantinopolim veniens anno 359. Cyzicenus Episcopus ordinatur. At a suo Populo accusatus, ab ipsomet Eudoxio deponitur, & condemnatur. Hoc testatur Theodoretus lib. 3. Histor. eccles. c. 29. Verum Socrates lib. 4. c. 12. narrat, quod quum Eudoxius Aetium damnasset, Eunomius, injuriam Præceptori suo factam ægerrime ferens, sese ab Eudoxio segregavit. Constantinopolim iterum veniens Aetium vidit, & cum eo non pauco tempore divertens, postmodum Chalcedoniam regredi coactus est. At apud Imperatorem accusatus, in Mauritaniam relegatus venit. Murfiæ Episcopo fautore, fuit ab exilio revocatus; at Eudoxio operante iterum ab Imperatore rejicitur. Circa Valentis imperii finem a Modesto, Prætorii Præfecto, quod Ecclesiam perturbaret, in Insulam Naxos relegatur. Post Valentis mortem Chalcedoniam venit; at a Theodosio Imperatore depellitur. Ab Hostibus captus Cæsaream perducitur; sed a civibus illius urbis, quod contra S. Basilium suum Episcopum scripsisset, male habitus, in suam patriam redire obtinet. Ubi tandem moritur, non solum Catholicis, sed etiam Hæreticis, invisus; quorum omnium abominationem, & dicendi insolentia, & licentia vivendi, & scribendi vafritie, non semel sibi, suisque Affeclis concitaverat.

Aetii sectatores Aetiani, Eunomii autem Eunomiani, dicti sunt; at hi ultimi, etiam Anomæi vocabantur, quod scilicet Filium Patri ἀνόμοιον, idest dissimilem, cum Aetio prædicarent. Ex S. Epiphanio hæresi 76. Theodoreto lib. 4. hæreticarum fabularum c. 3. & S. Augustino lib. de Hæresibus, Aetii, & Eunomii, hæreses enumerat Natalis ab Alexandro, post quem Dominicus Bernini in sua historia illas refert. Illis relictis, quæ ad nostrum non faciunt institutum, de illa tantum loqui intendimus hic, quam circa distinctionem essentiæ ab attributis asseruit. De hac Natalis ab Alexandro in sec. 4. c. 3. ar. 6. edisserens, hæc ait: „ Attributa omnia, quæ de Deo prædicantur, velut bonitatem, sapientiam, potentiam, ac multo magis quæ in Personis relativa sunt, ut innascibilitatem in Patre, nullo prorsus modo discrepare putabat ab essentia, ac ne cogitatione quidem. Quin ipsiusmet essentiæ notionem esse bonitatis notionem, aut sapientiæ, aut proprietatum cæterarum; præsertim, ut dixi, relativarum, quæ sunt personales Patris; ut eo ipso Filium a veræ, propriæque communione Divinitatis excluderet, quod ingeniti notione careret, quam ipsam volebat esse Divinitatem, & essentiam. „ Igitur ex Aetianis, & Eunomianis, tota essentia Divinitatis consistebat in notione Ingeniti; & hoc, ut excluderent filium, & Spiritum Sanctum, ab essentia Divinitatis; quod erat deterrimum Arianorum dogma. Ab hac autem essentia rationem ingeniti, seu innascibilis, quæ sola in Patre est, non distinguebant, ne cogitatione quidem; nec pariter attributa, quæ absoluta dicuntur. Unde concludebant, quod attributa illa, quia ab essentia, nec quidem mente distinguebantur, & essentia in notione ingeniti consistens in solo Patre reperiebatur, attributa illa pariter tantum in Patre erant. Et per consequens non erant in Filio, non erant in Spiritu Sancto, qui diversam realiter a Patre essentiam habebant; ut Arius obloquebatur.

De Aetio, Eunomii magistro, loquitur S. Epiphanius hæresi 76. verbis hisce, quæ quidem sunt ipsiusmet Aetii in Capitulis suis. *Si ingeniti vox Dei essentiam minime significat: sed incomparabile illud nomen humanæ cogitationis est, Deus ob illud ingeniti commentum, iis, qui repererint, gratiæ debitor est, cum tanto nomini respondentem excellentiam in essentia sua non habeat.* Et infra: *Si ingenitum Deo extrinsecus affingitur humana consideratione; qui affinxerunt, ei ipsi, cui affingitur, antecellunt; cum præstantius, quam pro ejus natura, illi nomen attribuant.* Eunomius vero apud S. Gregorium Nyssenum orat. 12. quæ est contra ipsummet Eunomium, his aliis verbis disserebat: *Non aliud quid est vita, quam essentia, ne aliqua compositio in simplici natura intelligatur, in id, quod partici-*

pat,

pat, & participatur, notione divisa: Sed idem, quod est vita, est etiam essentia. Sed quomodo orationem ad scopum conclusit? Si quod principio caret significantes, vitam significamus, hanc autem vitam essentiam dicere veritatis sermo compellit, ipsius divinæ essentiæ significativum esse ingenitum. S. Basilius quoque de utroque, Aëtio scilicet, & Eunomio, in libro, quem contra ipsummet Eunomium scripsit, hæc testatur: *Omnem distinctionem in sola nominum prolatione consistere, & cum vocibus dissolvere, & evanescere*.

Aëtius subtilior quidem in cogitando, Eunomio fuit; at Eunomius fuit in dicendo, Aëtio diffusior, atque facundior. Facunditati autem procacitatem verborum adjungens, ea de se ipso prædicabat, quæ insaniam potius suam, quam doctrinam, audientibus manifestarent. *Ausus est enim dicere*, verba sunt Theodoreti lib. 4. hæretic. fabul., *nihil se ex rebus divinis ignorare, sed ipsam etiam divinam substantiam exacte novisse; eandemque de Deo se habere cognitionem, quam de se ipso habeat ipse Deus. Hoc ejus furore perciti, qui sunt execrandæ illius sectæ participes, audent & aperte dicere, se ita Deum nosse, ut ipse seipsum*. Insuper Socrates lib. 4. c. 17. de eodem Eunomio hæc literis ad posteros demandavit: *Ipsius Eunomii verba audiamus. Sic enim loquitur: Deus de sua ipsius essentia nihilo plus intelligit, quam nos; neque ea ipsi magis est cognita, & perspecta, quam nobis. Sed quod nos de ea scimus, idem omnino & ipse scit: ac rursus quod ille novit, idem in nobis vicissim reperies*. Vasquez credere non potuit, ita fuisse amentem Eunomium, ut diceret, posse scientiam suam cum divina cognitione comparare. Sed auditis Theodoreti, & Socratis, testimoniis, facile sibi persuadebit Vasquez, quod forsitan, illis non lectis, credere non valebat.

Aëtius Technologiam scripsit, ut notat Theodoretus, quam potius dicendam affirmat Theologiæ Sophysticam facultatem. In ea enim totus erat, ut propositiones erueret, quæ difficultatibus implicatissimæ, audientibus insolubiles apparerent. Et hoc fine faciebat, ut omnino Sanctissimæ Trinitatis mysterium apud Credentes destrueret, ejusque fidem deleret. S. Epiphanius hæresi 76. refert Libellum, in quo quadraginta septem propositiones, ambagibus dictis involutæ, continentur; testatur autem, Aëtium composuisse librum, in quo trecentum aliæ reperiebantur. Eunomius vero majora opera scripsit, sed omnia in perniciem Ecclesiæ, & non in ædificationem. Septem libros Commentariorum in Epistola ad Romanos exaravit; & hujusce operis meminit Socrates in lib. 4. suæ hist. eccles. c. 7. S. Basilius alios Eunomii libros refert, quos ipse confutat in opere, quod contra Eunomium ipsum evulgavit. Eunomius vero pro se ipso apologiam scribens, S. Basilio respondit; at Basilio jam mortuo, S. Gregorius Nyssenus, ejus frater, Basilii, & Ecclesiæ caussam suscipiens, Eunomio occurrit. Ex fragmentis autem, quæ apud Basilium, & Nyssenum inveniuntur, clare constat, cujus ingenii, cujus doctrinæ, cujus fidei, Eunomius fuerit. Ingenii scilicet versatilis, & sibi minime constantis. Doctrinæ magnæ in vocibus, in re paucissimæ. Malæ quidem fidei, & omnino ab ipso paratæ ad Religionem evertendam, & Ecclesiam destruendam.

Non alieni a dogmatibus Eunomii mores ejus erant; atque moribus consimiles regulæ, quas in operando, & proponebat, & sequebatur. Ruffinus hoc de eo elogium reliquit lib. 1. c. 25. *Vir corpore, & anima, leprosus, & interius, exteriusque morbo regio corruptus*. Baronius vero ad an. 260. hoc eum charactere exprimere voluit; *Sed qualis doctrina Eunomius, talis & vita moribus fuit: Quippe discipulus Aëtii, asserentis, absque peccato licere se carnis libidinibus quomodocumque polluere, sicque omni ex parte turpissimus, a quibusnam putandus, se temperasse impudicitiis, quas censeret sibi perpatrare fas esse?* Testimonium Epiphanii refert Natalis ab Alexandro, quo ostendat Eunomii turpitudinem, & impietatem. „ Addit „ S. Epiphanius, nullam apud illos curam „ sanctitatis fuisse, aut jejuniorum, aut man„ datorum Dei, cæterarumve rerum, quæ „ hominibus divino mandato præscriptæ „ sunt. Cum vero aliquis divinorum præ„ ceptorum observantiam ipsis inculcaret, „ eos respondere solitos: Nihil aliud a nobis „ flagitare Deum, quam ut cognoscamus ip„ sum, quemadmodum Christus declaravit „ his verbis: *Da ipsis, Pater, habere in seipsis* „ *vitam, ut cognoscant te solum Deum verum,* „ *& quem misisti, Jesum Christum*. Ex hoc tam „ perdito principio, totius moralis christianæ „ corruptela sequebatur, & flagitii cujuslibet „ impune perpatrandi licentia; cujus exem„ plum profert Epiphanius, quod a testibus „ oculatis acceperat. Scilicet, cum quidam, „ ob stuprum fœminæ illatum, accusarentur, „ & ab aliis damnarentur, Eunomium nihil „ commotum, sed factum illud risu excipien„ tem, dixisse, nullius illud esse momenti; „ corporis enim hanc esse necessitatem, ac „ functionem, quemadmodum aurem non-

„ num-

„ numquam fcalpimus. „

Lucubrationes demum Eunomii perluftremus; præter ea, quæ nuper retulimus. Ex Baronio citato loco habemus: *Quod autem ad Eunomii lucubrationes pertinet, non tantum fuerunt impia, fed plane infulfa; utpote hominis dialecticis tantummodo difciplinis exculti, qui facras literas leviter attigit*. Idem ex Socrate lib.4. c. 7. refert; Eunomium Aëtii, cognomento impii, Scribam fuiffe; a quo fallaces didicit ratiocinandi modos, qui Sophiftarum funt proprii. Subdens poftmodum Socrates: *At tametfi facrarum literarum prope ignarus, imperitufque fuit, neque potuit omnino eas intelligere; tamen verba variare, eademque femper aliter, atque aliter dicere potuit. At quod fibi ad dicendum proponebatur, nunquam attigit, ficut feptem tomi ab illo in Apoftoli Pauli ad Romanos epiftolam tam inepte compofiti fatis perfpicue declarant. Nam, cum multa verba inaniter de ea epiftola profuderit; inftitutum tamen Apoftoli animo capere nullo modo valet. Extant alii ejus libri his confimiles; de quibus fi cui in animo fit periculum facere, in magna verborum copia miram fententiarum inopiam reperiet*. Non diffimilia ab iis, quæ Socrates fcripfit, ea funt, quæ Suidas pofteritati de Eunomio tradidit.

Denique, quum Eunomius antea Arianus fuiffet, anno circiter 360. novam fectam inftituit, & fuam hærefim diffeminavit. Vixit ufque ad annum decimum quartum Theodofii fenioris. Vivebat quoque tempore illo, quo S. Hieronymus Scriptorum Ecclefiafticorum catalogum fcribebat. Idem Theodofius Imperator, latis legibus Anomæorum Sectam coercuit, anno 381., quo etiam tempore Eunomius inter vivos erat. Leges iftæ extant in Codice Theodofiano de Hæreticis, lib.8.11.12.13. & 63., quibus præcipitur, Anomæos nec Ecclefias in Civitatibus habere, nec cœtus ullos agitare, nec Sacerdotes creare; & ut Codices eorum, ut erroribus pleni, ante Auctorum oculos comburerentur; ut refert itidem Natalis ab Alexandro.

DISSERTATIO XIV.

De Confutatione erroris Eunomii.



AD confutandum Eunomii errorem, a quibusdam inquiritur antecedenter, an in Deo notiones diverfæ fint admittendæ? Et fenfus quæfiti eft, utrum nomina omnia, feu attributa, quæ de Deo prædicantur, eandem prorfus notionem habeant, nec ullo pacto difcrepent, itaut idem concipiamus mente, cum audimus Deum effe immortalem, ac cum percipimus Deum effe omnipotentem? Sane quamvis Deus in se ipfo fit quid unum fimplex, ac fimpliciffimum; ipfum tamen mens noftra multiplici notione partitur. Unde primo divinam fubftantiam concipimus ad inftar fubjecti attributorum omnium, quæ pariter ad inftar proprietatum concipiuntur. Deinde æternitatem, omnipotentiam, bonitatem, juftitiam, ac reliqua ejus attributa, & ab invicem, & a fubftantia fejungimus; mente quidem, eo fcilicet modo, quo proprietates inter se, & a proprio fubjecto, diftinguuntur. Et hoc pacto nemo Catholicorum dubitavit unquam, diverfas notiones fubjici vocabulis hifce, juftus, omnipotens, bonus, clemens, &c. Nec unquam afferuit, cum Paternitatem intelligo, vel animo concipio, vel eo vocabulo exprimo, Divinitatem concipi, ac fignificari.

Hinc, ut in præterita Differtatione diximus, Arianorum, & Anomæorum erat impia, & fcelerata vox illa, qua dicebant, nomina omnia, feu attributa, feu prædicata, quibus Divina utcumque declarantur, ipfam fignificare naturam, & effentiam. Et hoc ideo afferebant, ut deinde ab attributis ad Perfonas venientes, quicquid in Perfonis differentiæ invenirent, in naturam ipfam transferrent. Unde nullam ipfi, nec mentalem quidem, inter effentiam, & attributa, & inter attributa ipfa, diftinctionem ponebant. Et quando ipfis opponebatur; Per Scripturas effentiam, & attributa, diverfis nominibus exprimi; refpondebant illico, fonos quidem diverfos, feu diverfa nomina, a Scripturis importari, ac fignificari; ac proinde, non aliam differentiam inter attributa ipfa, ac inter attributa, & effentiam, quam nominis, agnofcebant. Et quia inter Perfonas realis diftinctio admittebatur ab omnibus Catholicis; & ipfi de relativis attributis eodem modo loquebantur, quo de abfolutis; unde ficut abfoluta, ne quidem men-

mente a natura distinguebant, ita etiam relativa pariter non distinguebant; inde sequebatur, quod ponebant distinctionem inter naturam, & naturam, quæ ponebatur inter Personam, & Personam. Et hic erat scopus, quo Arianismi nequissimi Professores collimabant, ut scilicet diversitatem inter personas ponentes, consubstantialitatem omnino denegarent.

I. Confutatur sic expiicatus Eunomii error a S. Basilio lib. 1. ad Eunomium. Essentia divina respectu Attributorum se habet, quemadmodum se habet corpus respectu proprietatum, quæ de eo prædicantur; sed corpus, quamvis prima cogitatione simplex esse videatur, ratio tamen deinde multiplex esse deprehendit: ergo pariter, quamvis essentiam divinam nostra mens simplicissimam confiteatur, revera tamen multa potest in ea distinguere, quæ non tantum voce, sed ratione quoque distincta esse dicantur. Minor fit clara; etenim in uno corpore varium nos distinguimus colorem, figuram, soliditatem, gravitatem, &c. quæ respectu corporis dici possunt proprietates, quæ de ipso prædicantur. Major autem non importat omnimodam comparationem, sed aliqualem; & eam quidem, quæ sufficit, ut ad instar corporis, in quo distinguimus ea, quæ non sunt, nisi per mentem distincta, etiam in divina essentia distinguamus attributa, quæ non possunt, nisi ratione secerni.

II. Confutatur ab eodem S. Basilio eodem loco. Essentia itidem divina respectu suorum attributorum se habet, sicuti se habet Christus Dominus respectu suarum proprietatum, vel potius functionum, quas adimplevit, vel officiorum, quæ obivit; At Christus Dominus, licet fuerit unus, & idem, in Scripturis tamen legitur, quod multas habuerit proprietates, adimpleverit functiones, obierit officia: ergo pariter essentia divina, quamvis simplicissima, multa, immo infinita, habet attributa, quæ non realiter quidem, sed ratione tantum, a se ipsa distinguuntur. Minor declaratur. Christus Dominus in Scripturis se dixit Vitem, Ostium, Viam, Pastorem, &c., & tamen ipsemet Christus concipi potest, non conceptis his omnibus officiis, quæ obiit, saltem explicite; quamvis hæc officia non fuerint ab eo realiter distincta. Et hoc quoque patet; quia quando mens nostra cogitat, Christum esse vitem, non cogitat, esse ostium; & quando concipit, esse viam, non concipit, esse pastorem; & quando intelligit Christum in sua essentia, nihil de officiis hisce intelligit. Ergo sic pariter de essentia divina, & de ejusdem attributis est discurrendum.

III. Confutatur a S.Gregorio Nysseno lib.12. contra Eunomium. Si nomina omnia, quæ de Deo prædicantur, eandem haberent notionem, ut idem concipiamus, quando audimus omnipotentem, & quando percipimus immensum; sequeretur, quod, cum Deus non minus dicatur Pater, quam immortalis, sicut ab æterno fuit immortalis, ita etiam ab æterno fuerit Pater. At reponebant Eunomiani dicentes, vocabula omnia, quæ ex actione desumpta sunt, esse adventitia, & posteriori quadam ratione affirmari de Deo; velut Opifex, Pater, &c. Sed contra argumentamur: Licet enim ista duo nomina ex operatione petita posterius adveniant, attamen, quum æque de Deo prædicentur, unica nimirum re, & simplicissima, sequitur, quod promiscua sit amborum significatio; ac proinde, in sententia Eunomii, poterunt usu ipso confundi, itaut Pater, & Opifex idem omnino significent; sicque nominari vere possit, & Pater lapidis, & Opifex filii. Quæ quidem quam sint absurda, quis sanæ mentis homo facile non deprehendet?

IV. Confutatur. Essentia divina eo quia actu idem est cum attributis, ideo ab attributis, per Eunomium, nequidem mente distinguitur; sed animalitas etiam est idem actu cum rationalitate in homine, & sic etiam discurrendo de aliis prædicatis metaphysicis in aliis rebus: ergo nulla inter ea danda est distinctio, nequidem mentalis, contra communem loquendi modum Theologorum, & Philosophorum. Neque Eunomius dicat, inter attributa, & essentiam divinam dari majorem identitatem, quam inter prædicata metaphysica aliarum rerum; quia identitas positiva nequit suscipere magis, & minus; aut enim est identitas, aut est distinctio. Præterquamquod in nobismetipsis etiam experimur, tantam esse nostræ mentis vim, ut quæ maxime sunt idem, nihilominus ratione dividamus, & a se invicem distinguamus; ut quando concipimus animam sine potentiis, potentiam unam sine altera, potentias sine anima, quæ tamen in re sunt maxime idem.

Objiciunt Anomæi I. Si Dei attributa essent per mentem diversa, daretur in Deo aliqualis compositio; sed omnis compositio a Deo arcenda est: ergo Dei attributa nequidem per mentem diversa sunt. Probatur minor. Deus est omnis compositionis expers: ergo omnis compositio a Deo arcen-

cenda est. Probatur etiam major primi argumenti. Omnia illa attributa diversa per mentem facerent mentalem compositionem; ergo daretur in Deo aliqualis compositio. Nihil ergo diversum ab essentia significant nomina ipsa omnia, quæ de Divinis enuntiantur, sed tantum nominum important diversitatem.

II. Si Deus, quatenus finem non habet, est incorruptibilis, & immortalis, quatenus vero principium non habet, est ingenitus; ergo quatenus non est ingenitus erit genitus, & quatenus non est incorruptibilis erit corruptibilis, & mortalis; sed quatenus principii est expers non est incorruptibilis, & quatenus finem non habet non est ingenitus: ergo quatenus principii est expers erit ingenitus simul, & corruptibilis, & quatenus finem non habet incorruptibilis erit simul, & genitus. Hæc autem omnia proveniunt ex diversis ideis, quas nos de divinis attributis formamus: ergo ne talia absurda sequantur, dicendum est, attributa nequidem mente distingui.

III. Quævis distinctio inter attributa, & essentiam divinam, quanvis mentalis, & rationis, provenit ex errore, & errorem continet; sed nos quando de Deo loquimus, errorem omnem vitare debemus: ergo nullam distinctionem inter attributa, & divinam essentiam admittere debemus. Probatur major. Ibi est error, ubi concipitur id, quod re vera non est; sed re vera nulla est distinctio inter attributa, & divinam essentiam: ergo quando concipitur talis distinctio, erratur: ergo ibi est error, ubi talis distinctio continetur.

Respondemus ad I. cum S.Basilio, fore quidem Deum compositum, si diceremus, attributa esse partes divinæ essentiæ realiter ab invicem distinctas, & ab ipsa essentia. At hoc nos non asserimus; sed solum dicimus, diversas de illis notiones habere, seu conceptus. Si dicatur, quod compositio sit unio distinctorum, qualicunque modo distincta sint, sive actu, sive per mentem tantum; distinguitur hæc propositio: Compositio est unio distinctorum, si illa distincta se invicem excludant, conceditur; si se invicem includant, negatur. In Deo est compositio distinctorum, quæ se invicem includunt, non quæ se invicem excludunt. Compositio nanque dicit partes, & partes sunt, quæ se mutuo excludunt. In Deo autem nullæ sunt partes; esto enim unum attributum sine altero concipiatur, ipsum tamen non excludit; & quanvis essentia sine attributis cognoscatur, ipsa tamen non excludit, quum realiter omnia sint idem. Hinc mens per varios conceptus suos unam, eandemque rem attingit, sed sub diversis notionibus, quod Nyssenus etiam explicat. Denique, si Deus omnem compositionem excludit, excludit etiam compositionem nominum, quæ Eunomius in ipso ponit. At dices; nomina esse extra Deum. Sic quoque nos dicimus, conceptus nostros esse extra Deum, ac proinde non facere compositionem, quæ obstet simplicitati Dei.

Ad II. respondet Nyssenus, in eo sitam esse captiosam fallaciam Eunomii, quod permiscet hæc duo; concipi, vel appellari rem aliquam, ac in se, & re ipsa quippiam esse. Unde quando dicit; Deus quatenus non est ingenitus est genitus, facit transitum ab abstractione mentis ad ipsum subjectum, prout est a parte rei. Certum est, quod quando a nobis concipitur Deus, ut immortalis, non concipitur, ut ingenitus: ergo, infert Eunomius, Deus non est ingenitus; sed transit a mente ad rem; qui quidem transitus nullo modo fieri debet, & a nullo Logico permittitur.

Ad III. negatur major; ad cujus probationem dicitur, quod tunc errat intellectus distinguendo unum ab eo, a quo re vera non est distinctum, quando distinctionem facit per affirmationem, seu per operationem intellectus, quæ dicitur judicium. Si vero faciat distinctionem per operationem, quæ dicitur simplex apprehensio, non errat. Ratio autem est, quia distinctio, quæ fit per simplicem apprehensionem, est mera abstractio, seu præcisio unius ab alio; abstrahentium autem nullum est mendacium.



DISSERTATIO XV.

De Errore Gilberti Porretani circa distinctionem essentiæ divinæ ab attributis, & attributorum ab se invicem.



Gilbertus Porretanus, natione Gallus, Pictavii ortus est, & Pictavorum Episcopus duodecimo sæculo, anno 1141, ordinatus. Præceptores habuit Hilarium Pictavensem, Bernardum Carnotensem; Anselmum, & Radulfum, Laudunenses. Ipse deinde Magister factus, Theologiam Pictavii publice docuit. Subtilis erat, ac sophistici ingenii, quod quidem in philosophicis contentionibus quam maxime acuerat; unde, ut Otto Frisigensis narrat lib. 1. c.46., consuetus erat, *ex ingenii subtilis magnitudine, ac rationum acumine, multa, præter communem hominum morem, dicere*. Postquam non solum Pictavii, sed aliis etiam in locis, Philosophiam, & Theologiam, docuerat, ob vitæ integritatem, & christianæ conversationis gravitatem, Episcopus est factus, & Diœcesanam Synodum celebravit; in eaque sermonem habens ad Populum, & de SS.Trinitate differens, quasdam protulit propositiones, quæ non solum visæ sunt inusitatæ, sed etiam a catholica doctrina alienæ. Ea propter ab Archidiaconis duobus, Arnaldo, & Calone, ad Eugenium III. Romanum Pontificem, delatus est. Senis tunc temporis erat Eugenius, ubi ab Archidiaconis rogatus, ut Gilberti propositiones justo examini subjiceret, eis respondit, examen quidem facturum, sed in Galliis, quo propediem se perventurum sperabat. Interea ad Accusantium partes S.Bernardus accessit, quem Archidiaconi ipsi, in Gallias redeuntes, convenerunt, ipsique narrarunt discrimen, quod, propter Gilberti novitates, rei catholicæ imminebat. Bernardus, qui nihil habebat antiquius, quam fidei puritatem sartam tectam in omnibus servare, zelo catholicæ religionis impulsus, Eugenium, qui ejus discipulus in percelebri Clarævállensi Monasterio fuerat, convenit, eumque impulit, ut in Gilberti caussa Synodum celebraret. S.Bernardi igitur studio, & Accusantium fervore, incensus Eugenius, Parisiis Synodum habuit; ad quam citatus Gilbertus, & a multis lacessitus, responsorum ambiguitate, & subtilitate, Adversantium petiones elisit. Ampliata deinde caussa, & ad majorem Synodum dejecta, Remis iterum coram eodem Pontifice, instante etiam S.Bernardo, postulatus est. Animadvertens autem Bernardus, plures e Romana Curia Gilberti fautores esse, Gallicanos Episcopos movit, ut, collatis inter se capitibus fidei, formulam conscriberent quatuor comprehensam capitulis, quæ totidem Gilberti erroribus opponerent. Sed ea re offensi Cardinales, quod ipsis inscientibus decretum id esset, ne rata illa formula haberetur, intercesserunt. Tandem Eugenius eos primitus placare studuit, & mox ad caussæ definitionem devenit. In Concilio igitur Remensi damnatus est libellus, in quo Gilberti dogmata continebantur, ab Eugenio, qui & contra eadem sententiam dixit. Gilberto autem pepercit; quia sæpius in Romani Pontificis, & Ecclesiæ, potestate se fore professus fuerat, & omnia sua Ecclesiæ judicio subjecerat.

Otto autem Frisigensis testatur, quod antequam Gilbertus Parisiis, & Remis, audiretur, Antisiodori auditus est. Attamen Natalis ab Alexandro in sec. 12. c.4. ar. 9. ingenue fatetur, Synodi Antisiodorensis, in Gilberti caussa habitæ, nullam alibi memoriam esse, quam in Othonis Frisigensis historia; & quid in ea actum fuerit, ignotum omnino esse. In Concilio Parisiensi auditus est an.1147., & in ea testimonium contra ipsum dixerunt Magister Adam de Parvo Ponte, Canonicus Ecclesiæ Parisiensis, & Hugo de Campo florido, Cancellarius Regis Christianissimi Ludovici VII. Jossellinus etiam, Episcopus Suessionensis, eum redarguit, quod in responsis, quæ dabat, profanam verborum novitatem, atque obscuritatem, adhiberet. In Concilio autem Remensi erroris convictus fuit a Godescalco de Monte S.Eligii, Ordinis Præmonstratensis Abbate, a S. Bernardo Clarævállensi, a Gaufredo de Oratorio Burdigalensi Archipræsule, Hugone Antisiodorensi, & Milone Morinensi Episcopis, Sugerio Abbate S. Dionysii. Eugenius librum Gilberti prohibuit, donec eum Ro-

mana

mana Ecclesia correxisset; ut testatur Natalis ab Alexandro, supra laudatus; & Gaufredus, Monachus Claraevallensis, haec de eodem Gilberto literis tradidit: *Episcopus Pictavensis, Capitulis singulis libere renunciavit, haec eadem verba locutus: Si vos aliter creditis, & ego; si aliter dicitis, & ego; si aliter scribitis, & ego. Ibidem Dominus Papa, auctoritate apostolica, de assensu totius Ecclesiae, quae convenerat, Capitula ipsa damnavit, districte praecipiens, ne eundem librum legere, vel transcribere etiam sic reprobatum quis auderet, nisi prius eum Romana Ecclesia correxisset. Cumque responderet Episcopus; corrigam ad arbitrium vestrum: Non vobis, ait Pontifex, hac correctio committetur.*

Interim Gilbertus, summi Pontificis definitioni acquiescens, Archidiaconos, qui ipsum antea accusaverant, peramanter in gratiam recepit, & ad Dioecesim suam reversus est, in qua usque ad annum 1154. catholicè vixit. S.Bernardus in ea fuit sententia, ut putaverit Gilberti retractationem fuisse sinceram; nec ipsum aliquando in pristinos errores rediisse. Quidam vero de Sectatoribus suis non ita se gesserunt; quum etiam in erroribus fuerint deinde pertinaciores, quam antea. Hi confutantur a S. Bernardo ser.80. super Cantica Canticorum, & tanquam Haeretici refelluntur. Ultra S.Abbatem Claraevallensem contra Gilbertum scripserunt alii, inter quos non infimum tenet locum Valterius, Abbas S.Victoris ad muros Parisienses; cujus libri manuscripti extant in Codice regalis Abbatiae ejusdem monasterii, sub titulo: *Libri IV. Contra quatuor Labyrinthos Franciae, Abaelardum, Petrum Lombardum, Petrum Pictavensem, & Gislebertum Porretanum.*

Errores Gilberto objecti, & qui ab Ottone Frisigensi referuntur cap. 50. lib.1. de gestis Friderici, hi sunt. I.Quod assereret, divinam essentiam non esse Deum II.Quod proprietates personarum non essent ipsae personae. III. Quod theologicae personae in nulla praedicarentur propositione. IV. Quod divina natura non esset incarnata. V. Quod meritum humanum attenuando, nullum mereri diceret, praeter Christum. VI.Quod Ecclesiae sacramenta evacuando, diceret, nullum baptizari, nisi salvandum. At praeter hos, scribit Natalis ab Alexandro, palmarem errorem fuisse illum, quo Divinitatem, Deique proprietates, cum absolutas, tum relativas, Deum non esse propugnabat; sed Divinitatem esse formam, qua Deus est; magnitudinem, qua magnus; bonitatem, qua bonus; paternitatem, qua Pater. Et subdit id constare ex S Bernardo ser.80. in Cantica, ubi haec scribit: *Recedant a nobis, Charissimi, recedant novelli, non Dialectici, sed Haeretici, qui magnitudinem, qua magnus est Deus, & bonitatem, qua bonus, sed & sapientiam, qua sapiens, & justitiam, qua justus, postremo divinitatem, qua Deus est, Deum non esse, impiissime disputant. Divinitate, inquiunt, Deus est, sed Divinitas non est Deus. Forsitan non dignatur Deus esse, qua tanta est, ut faciat Deum. Sed si Deus non est, quid est? Aut enim Deus est, aut aliquid, quod non est Deus, aut nihil. Equidem non das Deum esse. Sed ne nihilum quidem, ut opinor, dabis, quam usque adeo necessariam Deo esse fateris, ut non modo absque ea Deus esse non possit, sed ea sit. Quod si aliquid, quod non est Deus: aut minor Deo, aut major, aut par. At quomodo minor qua Deus est? Restat, ut, aut majorem fatearis, aut parem. Sed si major, ipsa est summum bonum, non Deus. Si par, duo sunt summa bona, non unum. Quod utrumque catholicus refugit sensus. Jam de magnitudine, bonitate, sapientia, justitiaque, idem per omnia, quod de Divinitate sentimus, unum in Deo sunt, & cum Deo. Nec enim aliunde bonus, quam unde magnus; nec aliunde justus, & sapiens, quam unde magnus, & bonus; nec aliunde denique simul haec omnia est, quam unde Deus: Et hoc quoque non nisi se ipsa.*

Eadem referuntur a Gaufredo, Monacho Claraevallensi, in epistola ad Episcopum Albanensem, in qua asserit, in Concilio Remensi productum fuisse hoc capitulum, ex libro Gilberti Porretani excerptum. *Cum dicitur Deus, pertinet ad substantiam, non quae est, sed qua est. Quod dum alii, atque alii clamantes, Auctorem arguerent, & adversus eum adhuc tergiversantem non immerito causarentur: S.Bernardus ad Episcopum ait; Quid necesse est circa hujusmodi verba diutius immorari? Non aliunde procedit scandali hujus origo, nisi quod plures credere vos credunt, & docere, quod divina essentia, vel natura, Divinitas ejus, sapientia, bonitas, magnitudo, non est Deus, sed est forma, qua est Deus. Hoc si creditis, palam dicite, aut negate. Ausus est dicere: Forma Dei & Divinitas, qua Deus est, ipse non est Deus.* Ex Gilberti libris nihil in medium affertur, quia, ut asserit Dupinus, praelo nunquam fuerunt traditi; si una excipiatur Epistola, quae super sacratissimae Eucharistiae Sacramento scripta, a Luca Dachery fuit publici juris facta. Caeterum inter

Porretani lucubrationes ponuntur Commentarii super Psalmos, Commentarii super Epistolas S.Pauli Apostoli, Tractatus Theologicus de Trinitate, qui quidem inediti passim in locupletioribus Bibliothecis inveniuntur. Epistola illa Matthæo, Abbati S.Floreni, directa fuit; in eaque respondit de re, quam in præsens nos non tractamus.

Idemmet Otto Frisigensis lib. 1. de gestis Friderici Imperatoris c. 56., de hoc Gilberti errore sequentia narrat. Gilbertum scilicet in Concilio Remensi fuisse ab Eugenio III. interrogatum, an *summam essentiam, qua tres personas unum Deum profitebatur, crederet esse Deum?* Ipsumque respondisse: *Non*. Et hanc suam responsionem in Concilii acta fuisse invectam his verbis: *Episcopus Pictavensis scripsit, & dixit, quod Divina essentia non est Deus. In Commentariis enim super Boetium de Trinitate, ubi Auctor theologica a naturalibus prædicamenta discernens, inter cætera posuit*, Substantia, qua Deus est, *iste apposuit*, non quæ Deus est; *idest, ut non ad subsistentem, sed ad subsistentiam referatur*. Attamen Ottonem paulo addictiorem Gilberto fuisse ex tota ejus narratione fit manifestum; plane enim liquet, quod longa, & subtili narratione, ac disputatione mentem ejus, & sententiam, non explicavit modo, verum quoque tutatus est.

His nihilominus non obstantibus, adhuc circa Gilberti errores Auctores discrepant, & in iisdem referendis non conveniunt. Vasquez enim tuetur, Gilbertum non admisisse distinctionem realem inter essentiam, & attributa, nec inter attributa ipsa, sed solum inter essentiam, & Personas, & in hoc tantummodo errasse. Vasquesii opinioni accedere videtur Frassen tract. 1. disp. 2. ar. 1. quæst. 1. nu. 12. Ex opposito cæteri Theologi docent, non solum quoad Personas, sed etiam quoad attributa, Gilbertum errasse, quod posuerit realem distinctionem, non minus inter essentiam, & personas, quam inter essentiam, & attributa, & inter unum attributum, & aliud; ut ex Bernardi, & Gaufredi, verbis, quæ nuper ad longum retulimus, clare patet.

Ante Gilbertum Porretanum videtur, quod ab aliquo ex Patribus, minus caute loquente temporibus illis, quibus res divinæ non sic ventilatæ erant, ut posteriori ævo, Conciliorum definitionibus, Patrum concertationibus, & Theologorum ratiociniis, magis perspicuæ factæ sunt, realis distinctio inter essentiam, & attributa admissa fuerit. Siquidem Athanagoras, Philosophus Christianus, in Oratione, quam pro Christianis Marco Aurelio, & Lucio Commodo, Imperatoribus, inscripsit, bonitatem dixit in Deo esse qualitatem, & accidens. Etiam Theodorus Mopuestenus in ea fuit sententia, quod attributa realiter ab, essentia differrent; ut ex Leone Byzantino lib. 3. contra Nestorium tom. 4. Bibliothecæ SS. Patrum, colligitur. Refert etiam Augustinus Nyphus lib. 12. metaphys. disp. 13. c. 3. quendam Gualterum hanc realem distinctionem admisisse; quod & a Jacobo de Vitriaco apud Frassen citatum confirmatur.

DISSERTATIO XVI.

De Confutatione Erroris Gilberti Porretani.



Antequam ad erroris confutationem deveniamus, opportunum ducimus probare, re vera Gilbertum in eo versatum fuisse, ut assereret, non solum Personas a natura, sed etiam attributa, atque pariter inter se ipsa, fuisse distincta. Testimonium perspicuum habemus, & luculentissimum S.Bernardi, quo docemur, Gilbertum dixisse, Deum esse justum, esse bonum, esse sanctum, esse Deum, per formas, quæ a se invicem discrepant, & quæ non sunt Deus. Quid clarius, ut dicatur, Gilbertum actu distinxisse realiter essentiam ab attributis, & attributa inter se invicem? Verba S.Bernardi recitavimus in præterita Dissertatione, & sunt ex sermone 80. in Cantica: *Recedant a nobis, Charissimi, recedant novelli, non dialectici, sed heretici, qui magnitudinem, qua magnus est Deus, & item bonitatem, qua bonus, sed & sapientiam, qua sapiens, & justitiam, qua justus, postremo Divinitatem, qua Deus est, Deum non esse, impiissime disputant: Divinitate, inquiunt, Deus est; sed Divinitas non est Deus*. Habemus etiam testimonium Gaufredi Claravallensis, qui scribit ad Episcopum Albanensem,

nensem; Gilberti æquivocationes præclusas fuisse hac una Bernardi interrogatione: *Quid necesse est circa hujusmodi verba diutius immorari? Non aliunde procedit scandali hujus origo, nisi quod plures credere vos credunt, & docere, quod divina essentia, vel natura, divinitas ejus, sapientia, bonitas, magnitudo, non est Deus. Hoc si creditis, palam dicite, aut negate*; quæ verba etiam retulimus supra. Quibus Bernardi verbis Gaufredus hæc addit: Ausus est dicere: *Formam Dei est Divinitas, qua Deus est, & ipsa non est Deus.* Opponi solet, quod scribit Otto Frisigensis hist. lib. 1. c. 50., objectum scilicet Porretano fuisse, quod ipse dixerit, *divinam essentiam non esse Deum: quod proprietates Personarum non essent ipsæ Personæ.* Pariter quod in Concilio Remensi Eugenio, qui interrogabat; *An ne illam summam essentiam, qua tres Personas confiteris unum Deum, credas esse Deum*, Gilbertus responderit, *non esse Deum*. At in his omnibus Gilbertus non intelligebat nomine Dei naturam divinam, sed Personas divinas. Et probatur hoc; quia deinde interrogatus Gilbertus de sua responsione, eodem Ottone teste, respondit, se simpliciter non dixisse, naturam, vel essentiam non esse Deum, sed tantum cum nomen Dei personam significat. At facilis est responsio, quum magis habenda sit fides Bernardo, qui aderat in Concilio Remensi, quam Ottoni, qui ibidem non erat præsens. Præterea Otto fuit Gilberto propensus, & Bernardo infestus; quod ipsemet confessus est in morte, unde, ut testatur Radericus, qui ejus historiæ supplementum confecit, expresse voluit, *ut si quid pro sententia Magistri Gilberti dixisse vijus esset, quod quenquam* (Bernardum intelligit, cui, ut dicitur, subiniquus fuit) *posset offendere ad piorum, & doctorum arbitrium corrigeretur*.

I. Confutatur ex Patribus. Augustinus lib. 15. de Trinitate c. 5. ait: *Deus non percipit sapientiam, qua sit sapiens, sed ipse sapientia est*. S. Gregorius Nazianzenus orat. 2. de pace n. 24. scribit: *Trinitatem esse veram, ac veritatem, & Spiritum veritatis, sanctum, ac sanctitatem ipsam*. S. Anselmus in prologio cap. 18. inquit. *Certe vita est, sapientia est, veritas est, beatitudo est, æternitas est, & omne verum, bonum est. Multa sunt hæc; non potest angustus intellectus meus totum uno simul intuitu videre, ut omnibus delectetur*. Ubi clare videmus, attributa prædicari, & de divina essentia, & de se ipsis, in abstracto; sed illa, quorum unum prædicatur de alio in abstracto, sunt idem realiter; ergo attributa cum essentia divina, & inter se ipsa, nulla reali distinctione distinguuntur. Minor propositio sic ostenditur. Intimior est prædicatio in abstracto, quam in concreto; sed hujusmodi non esset, si prædicatio in abstracto realem identitatem non importaret; quia si hanc non importaret, non plus diceret, quam prædicatio in concreto, quæ realem identitatem non dicit. Ergo ad hoc, ut dicamus, ut dici re vera debet, prædicationem in abstracto intimiorem, atque intrinsichiorem esse, quam in concreto, dicere omnino debemus, prædicationem in abstracto importare identitatem realem, quam prædicatio in concreto non importat.

II. Confutatur ex Conciliis. In Toletano XI., & in Florentino generali, definitur; *In divinis omnia esse unum, ubi non obviat relationis oppositio*. Sed inter attributa ipsa, & inter attributa, & essentiam, nulla intercedit relationis oppositio: ergo omnia sunt unum: ergo nulla inter illa est realis distinctio. In Lateranense generali IV., & refertur in cap. *firmiter, de summa Trinitate, & Fide catholica*, cautum est, *Substantiam divinam esse indivisibilem, utpote omnino simplicem*; Sed simplex omnino non esset, nec esset indivisibilis, si attributis constaret, quæ essent ab ea, & inter se invicem, realiter distincta: ergo attributa ab essentia divina, & inter se invicem, realiter non distinguuntur. In Remensi I., in quo definitum est exprese contra ipsummet Porretanum, Deum nonnisi sapientia, qua ipse Deus est, sapientem esse; nec nisi magnitudine, qua ipse Deus est, esse magnum. Quæ quidem definitio nulla esset, si ejus sapientia, & magnitudo ab essentia distinguerentur. Unde S. Bernardus requisitus, quod scriberet suas propositiones, sicut volebat scribi propositiones Gilberti, inquit: *Scribatur stylo ferreo, in ungue adamantino, vel sculpatur in silice, quod divina essentia, forma, natura, Deitas, bonitas, sapientia, virtus, potentia, magnitudo vere Deus est*.

III. Confutatur Rationibus. I. Si divina essentia realiter entitative a divinis attributis distingueretur, Deus non esset omnino simplex, sed compositus ex essentia, & attributis; at hoc diceret maximam in Deo imperfectionem: ergo divina essentia non distinguitur realiter entitative a divinis attributis. Minor probatur. Si daretur in Deo compositio illa realis entitativa, vel partes essent essentiales, vel integrales? Si essentiales? Ergo una saltem esset perfecti-

fectibilis; adeoque haberet rationem potentiæ in Deo, quod summam importat imperfectionem. Si integrales? Ergo Deus esset aggregatum per accidens, vel continuum quoddam facile divisibile; utrunque autem imperfectio non minor est. Probatur etiam major principalis argumenti. Compositio est distinctorum unio: ergo attributa divina, etsi essent, nec ab invicem, nec ab essentia, realiter separata, immo illi intime conjuncta, si tamen essent realiter ab illa, & inter se distincta, realem absque dubio compositionem facerent: ergo vere Deus non esset omnino simplex, sed compositus, si divina essentia realiter entitative a divinis attributis distingueretur. Unde S. Bernardus lib. 5. de Consideratione inquit: *Nisi omnia unum in Deo, & cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum*. Et infra: *Tam non est simplex quod uni fuerit obnoxium formæ, quam nec virgo vel uni cognita viro*.

II. Ratio. Si essentia, & attributa non essent idem realiter, sequeretur, essentiam cum attributis esse quid perfectius secundum entitatem, quam solam essentiam; sed hoc est falsum: ergo pariter falsum est, essentiam, & attributa in Deo non esse idem realiter, & entitative. Minor est certa; quia alioquin essentia non esset ens infinitum, non esset ens perfectissimum simpliciter, absolute, & in omni genere; quia non contineret omnem perfectionem. Major probatur. In illo casu essentia importaret solam perfectionem essentiæ, & non attributorum, quia attributa, quum essent realiter ab essentia distincta, etiam perfectiones attributorum distinctæ essent a perfectione essentiæ. Sed major perfectio est perfectio essentiæ, & perfectiones attributorum unitæ simul, quam sola perfectio essentiæ: ergo si essentia, & attributa non essent idem realiter, essentia cum attributis esset quid perfectius secundum entitatem, quam sola essentia.

III. Ratio. In Deo non datur Quaternitas; sed si attributa ab essentia, & ab se invicem, distinguerentur, nedum in Deo esset quaternitas, sicut esset, si Personæ realiter distinguerentur ab essentia, sed daretur quoque multiplicitas, immo infinitas in numero; quum attributa sint longe plura, quam quatuor: ergo attributa non sunt ab essentia, & ab se invicem, distincta. Quod in Deo non detur quaternitas, in eodem generali Concilio Lateranensi est definitum. Quod in Deo daretur multiplicitas, immo infinitas in numero, probatur. Ubicunque est distinctio, est etiam multiplicitas, in ea ratione, in qua est distinctio; sed esset realis distinctio inter essentiam, & attributa, & inter attributa ipsa: ergo esset in Deo multiplicitas. Quia autem attributa essent pariter extensive infinita, ut diximus: ergo esset etiam in Deo numerus infinitus, seu infinitas in numero. Quæ respiciens S. Bernardus, loco nuper citato, sic Gilbertum fortius premebat: *Multa dicuntur esse in Deo, & quidem sane, catholiceque; sed multa unum: Alioquin, si diversa putamus, non quaternitatem habebis, sed centenitatem*.

IV. Ratio. Omne infinitum identificat sibi omnia, quæ ipsi compossibilia sunt; sed essentia divina est infinita, & attributa divina sunt ipsi compossibilia: ergo identificat sibi omnia sua attributa. Major patet; quia si infinitum non identificaret sibi, quæ sibi sunt compossibilia, eadem sibi uniret; si uniret, ex iisdem componeretur, tanquam ex partibus; si componeretur, illæ partes, vel essent finitæ, vel infinitæ? Non finitæ; quia infinitum non consurgit ex partibus finitis. Neque infinitæ; quia aliter non essent partes; omnis enim pars in ratione partis est finita, & limitata; quia non importat id, quod involvit altera pars, aliter non esset ab ea diversa. Minor principalis argumenti pro prima parte non negatur; pro secunda vero sic probatur. Attributa afficiunt, & perficiunt, essentiam: ergo sunt essentiæ compossibilia.

V. Ratio. In nostris principiis essentia divina est ratio perfectissimi omnimoda plena simpliciter, & in omni genere; attributum vero est ratio talis perfectissimi; sed realiter talis ratio perfectissimi non distinguitur ab omni ratione perfectissimi; & omnis ratio perfectissimi non distinguitur a tali, & tali ratione perfectissimi: ergo attributa realiter non distinguuntur a divina essentia, nec divina essentia ab attributis. Major supponitur a nobis antecedenter probata; minor sic probatur. Omnis ratio perfectissimi, vel dicit rationem illam talem, a qua distinguitur, vel non dicit? Si non dicit: ergo non est omnis, contra hypothesim. Si dicit: ergo distingueretur realiter a seipsa, quod non est dicendum. Et quum attributa identificentur cum essentia, necesse est, ut sint etiam inter se identificata; quia si sunt idem uni tertio, sunt etiam idem inter se.

Opponitur contra dicta I. Idem realiter non continetur in se ipso; sed attributa continentur realiter in essentia divina: ergo realiter

liter ab ea sunt distincta. Major est certa; quia aliter idem esset, & non esset idem; esset idem, ut supponitur, non esset idem, quia est diversum continens a contento. Minor etiam patet;quia ipsam constituunt, afficiunt, perficiunt, &c. II. Quando aliqua sunt eadem realiter, multiplicato uno, multiplicatur etiam aliud; sed multiplicantur attributa: ergo multiplicari etiam debet essentia divina: Atqui hoc implicat: ergo & implicat illud, unde sequitur. III. Perfectibile, & Perfectivum distinguuntur realiter; sed attributa divina sunt perfectiones divinæ essentiæ: ergo distinguuntur realiter a divina essentia. IV. Essentia, & attributa, pertinent ad diversa prædicamenta; sed quæ pertinent ad diversa prædicamenta realiter distinguuntur: ergo essentia, & attributa, realiter distinguuntur. V. Deus generat per intellectum, & non generat per voluntatem; spirat autem per voluntatem, & non spirat per intellectum; & neque generat, neque spirat per essentiam: ergo intellectus, voluntas, & essentia, realiter in Deo distinguuntur.

Respondemus ad I. distinguendo majorem; Idem realiter non continetur in se ipso, per veram continentiam, quæ importat realem distinctionem inter continens, & contentum, conceditur; per identificationem realem unius formalitatis cum entitate alterius, negatur: Attributa continentur in essentia divina,per veram continentiam, negatur; per identificationem realem cum entitate essentiæ, conceditur. Unde rectius, & verius dicitur, esse attributa in divina essentia, quam in eadem contineri.

Ad II. distinguitur etiam major: Multiplicato uno secundum entitatem realem, etiam aliud multiplicari debet secundum entitatem, conceditur; multiplicato secundum formalitatem, aliud multiplicari debet secundum entitatem, negatur. Attributa omnia sunt unum secundum entitatem; multiplicantur vero secundum formalitatem, non secundum realitatem, & entitatem: Unde non sequitur, quod multiplicatis attributis, multiplicari debeat essentia.

Ad III. distinguitur pariter major: Perfectibile, & Perfectivum, distinguuntur realiter, si perfectivum se habeat per modum formæ informantis, vel partis componentis, conceditur; si perfectivum sit tantum formalitas afficiens subjectum per modum proprietatis, & perfectionis intrinsecæ,negatur. Attributa non sunt forma, quæ informent divinam essentiam; neque sunt partes, quæ ipsam componant; sunt dumtaxat perfectiones, quæ conceptæ ad instar proprietatum, concipiuntur quoque divinam essentiam afficere, perficere, &c. In primo quidem importatur realis distinctio, at non in altero.

Ad IV. diversitatem prædicamentorum non esse sufficientem rationem distinctionis in re; quum tota illa sit ex Philosophorum institutione, & dispositione, & maximam partem per solam rationem. Quod vel ex eo patet, quia prædicamenta non sunt res, sed sunt respectus rationis; unde non inducunt distinctionem in re,sed in sola ratione. Quando autem sunt in rebus realiter distinctis, includunt utique realem distinctionem; sed non ratione prædicamenti, at ratione rei, quæ antecedenter ad prædicamentum est distincta.

Ad V. dicitur, sufficere ad illa salvanda distinctionem virtualem, quam infra explicabimus. Cæterum identice tam intellectus, quam voluntas, quam essentia, generat,& spirat; quia identice tam intellectus, quam voluntas, & quam essentia, sunt unum, & idem. Formaliter vero non sic; ut in Dissertationibus sequentibus dicemus.



DIS-

DISSERTATIO XVII.

De Errore Gregorii Palamæ circa distinctionem divinæ Essentiæ ab ejus operationibus.

Gregorios Palama, Monachus primum in monte Atho, alii dicunt in monte sancto, deinde Thessalonicensis Episcopus, Joannis Becci, Constantinopolitani Patriarchæ, acerrimus fuit contradictor, & implacabilis adversarius. Insurgens enim contra Becci doctrinam, duodecim capita ejusdem impugnavit. Ipse Palama autem postremis temporibus a Bessarione Cardinali confutatus est; & Bessarionis liber Romæ ante paucos annos, cum aliis Græcorum Catholicorum Opusculis, græce, latineque, in lucem prodiit. At non adeo celebris evasit Palama ob impugnationem catholicæ doctrinæ Becci Patriarchæ, ut non famosiorem se fecerit in defensione erroris, quem simul cum quibusdam aliis Monachis propugnavit. Quo quidem facto ostendit, se ita, vel imperitæ mentis, vel perversæ voluntatis, fuisse, ut quemcumque ausus fuerit, & fuerit quoque paratus, & fidei articulum impugnare, & contra fidem errorem patrocinari.

Erroris autem, de quo hic verba facturi sumus, hæc fuit origo. Hesicastæ quidam Monachi, Dæmonis, ut videtur, illusi præstigiis, mysticum quid, atque illorum verbo, mirabile, usurpabant, affirmantes, se, ad certum corporis habitum conformatos, mirifica quædam cernere. Etenim si ad pectus admovebant caput, si ad umbilicum oculos dirigebant, si mentum inclinabant, si palpebras contorquebant, si spiritum supprimere conabantur; illico dicebant, mirabilem se lucem intueri, ac inexhausta voluptate affectos se sentire. Primum stolidi hujus, absurdique commenti patronus insignis fuit Simeon, Monasterii cujusdam Præfectos, magni inter suos nominis, ac novus inter eos Theologus nominatus. Post hunc imperitæ illius factionis protectorem, ac vindicatorem se exhibuit Gregorius Palama; qui & insuper asseruit, lumen illud, etiam oculis aspectabile, verum esse, & illud ipsum esse, quo Deus induitur, adeoque Deum ipsum esse. Hæc referuntur a Demetrio Cydonio, libro contra Palamam edito, pagina 408.

Per idem tempus, Andronico juniore imperante, Barlaamus Constantinopolim venit, latini, hoc est catholici, dogmatis defensor, eruditus quidem, ac vere doctus, qui Palamam, ac totam illam nationem, conturbavit. Omnes scribunt, ex Italia Barlaamum Constantinopolim appulisse; at quidam asserunt ex Peloponneso oriundum fuisse; quamplures vero tuentur, auctoritate etiam Synodi, quæ Constantinopoli coacta est, Calabrum fuisse, & ex Calabria Constantinopolim advenisse. Certe Barlaamus primum Monachismo nomen dedit, deinde in Calabria Hieracensis Episcopus est ordinatus. Epistolas duas composuit, æque doctas, ac graves, quas pro Latinis contra Græcos scripsit, ac publicavit. Advertit nihilominus harum Epistolarum Editor, duos ejusdem nominis Barlaamos fuisse, qui ambo Episcopi ejusdem urbis fuerunt. Prior autem anno 1303. Hieracensem Cathedram ascendit, eamque novem annorum spatio occupavit: Posterior vero anno 1342. Episcopus pariter Hieracensis a Clemente VI. est creatus. Hic ultimus fuit patria Neapolitanus ex Peloppонnesо; ille prior fuit Calaber, sed ejus patria ignoratur. Hæc ex Epistolarum Editore. Ex Spondano in Continuatione Annalium Cardinalis Baronii an. 1332. nu. 4. accipimus; *Barlaamus ex Italia (Calabria scilicet, ex qua oriundus erat) Constantinopolim veniens, literis græcis, & Latinorum dogmatibus eruditus, propitium Imperatorem nactus, Ecclesiam Constantinopolitanam cœpit ignorantiæ arguere, concilians sibi eo modo populi auram: qui tamen non multo post invidiose, & insidiose, hæc agere detectus, a plerisque condemnatus est. Ita Gregoras;* qui & addit, *se contram eum composuisse Dialogum, inscriptum, Florentium, sive de Sapientia. Nempe Gregoras Græcorum erroribus addictus, Barlaamum doctrina Romanæ Ecclesiæ instructum exagitare gestivit: cujus tamen partes in aliis disputationibus, quæ postea Constantinopoli agitatæ sunt, sectatus noscitur, uti dicetur suis locis.* Ex Ughelli vero in Italia sacra habemus; Barlaam adlectum fuisse Episcopum anno 1303., & præfuisse annis novem; Ecclesiam suam singularibus beneficiis nobilitasse, & a Roberto, Neapolis Rege, obtinuisse, ut sibi decimæ Crypterensis

renfis agri restituerentur. Hæc de primo Barlaamo; de secundo vero ait: *Barlaam in Regest. Vatican. Bernardus dicitur de Seminaria, ex Monacho S.Basilii de Caprefino Militensis Diœcesis deligitur Hieracensis Episcopus eodem anno 1342. 6. non. octob. ita in eodem Regest. Vatic. epist. 72. fol.16. p.2. an. p. Pontif. Clementis. Præfuit ann. 4.* Tunc temporis non adhuc Hieracensis Ecclesia Oppidensi unita fuerat; quum illa unio fuerit facta an.1472., & postmodum an.1536. dissoluta etiam fuerit.

Quicquid de his sit, quæ ad nos parum, aut nihil attinent, & ea tantum innuimus, ut rationem aliquam amoris, ac gratitudinis, Ecclesiæ, cui famulamur, & Nationi, quam præferimus, redderemus; certum est, quod Petavius ex duobus Barlaamis Calabrum nostrum prædictarum Epistolatum Auctorem fuisse existimat; posteriorem vero eum vult esse, qui in Græcorum Synodo, Andronico juniore imperante, damnatus fuit. Sed redeamus ad Palamam. Quando ab eo quærebatur; quodnam esset lumen illud, quo Hesycastæ, se ad certum illum corporis habitum conformatos, perfundi gloriabantur? Post multas verborum ambages, respondebat tandem, esse gloriam Deitatis increatam, & eam tamen humano oculo subjici. Quem errorem altero confirmabat, adducto in exemplum lumine Taboris montis, quod increatum fuisse dicebat, & nihilominus affirmabat ab Apostolis corporeis oculis visum. Quumque urgeretur Palama, essentiam Dei oculis corporeis videri non posse, respondebat: Est quidem lumen illud divinum, & increatum, & Deitas a Sanctis nominatur, sed non est substantia Dei, sed operatio, & gratia, & gloria, & splendor ex divina substantia in Sanctos missus. Omnes enim Sancti, tam homines, quam Angeli, vident quidem gloriam Dei temporis expertem; substantiam vero Dei nullus, neque homo, neque Angelus, vidit, aut videre potest. Ita refert David Monachus in Relatione de dissidio Barlaami, & Palamæ, apud Leonem Allatium lib. 11. de perpetua consensione Ecclesiæ occidentalis, & orientalis, c. 17. Addebat Palama, operationem Dei esse quid distinctum realiter ab ejus substantia, ipsaque inferius, & ab ea, tanquam a caussa, profectum; eo quod substantia cum rebus creatis communicari nequeat, operationes vero ad creaturas producendas, fovendas, gubernandas, &c. descendant. Operationum autem nomine, non actiones solum, quas Scholastici virtualiter transeuntes vocant, ut creationem, conservationem, gubernationemque rerum, sed ipsa etiam attributa, ut bonitatem, sapientiam, &c. intelligebat; ipsasque omnes re ipsa distingui ab essentia, & substantia Dei, affirmabat; atque insuper esse ipsa essentia minores, & inferiores, licet eidem sint coæternæ; sicut splendor a sole emissus non est substantia solis, etsi coævus illi sit. Unde non absque ratione Demetrius Cydonius lib. adversus Palamam, & Manuel Calecas lib. de essentia, & operatione, adversus eundem, Palamæ objiciunt, quod plures admiserit Deitates, summam unam, & præcipuam, reliquas inferiores; idque variis ejus Operum locis in medium adductis probant.

Contentione tandem protracta ad tertium annum, quum rem ad Patriarcham detulisset Barlaamus, indicta Synodus est anno 1341. & Joanne Patriarcha Præside, Andronico Impetatore præsente, magna Episcoporum frequentia, in templo S. Sophiæ celebrata. In hac Synodo Barlaamus damnatus est; & contra eum decretæ sunt pœnæ, in actis Synodi contra Monachorum insectatores enunciatæ. Refert autem Nicephorus Gregoras, de Dogmate in ea Synodo nihil esse actum ob præsentiam imperitæ multitudinis, tum ne Theologiæ arcana profanis vulgi auribus ingererentur, tum ne Palama, Barlaamo contra ipsum acriter disputante, blasphemæ doctrinæ palam convinceretur. Mentitus vero est Cantacuzenus lib. 11. hist. c.40. scribens, Barlaamum veniam ob stulte dicta petiisse, & in gratiam cum Palama, & cum Monachis, rediisse. Cantacuzenum qui noverit, Palamitam fuisse sciet; adeoque fatebitur, non esse in hac historia prorsus audiendum. Barlaamus certe, Græcorum declinans invidiam, in Italiam rediit. Verum eo recedente, haud extincta est pertinax de Taborio lumine, & de distinctione substantiæ, & operationis divinæ, contentio; Palama errorem utrumque pertinaciter ex una parte propugnante, a gentibus vero ex altera contra illum Barlaami discipulis, quos inter Gregorius Acyndinus Monachus principem locum tenebat. Contra hunc Gregorium altera Synodus Constantinopoli, præside eodem Joanne Patriarcha, celebrata est; & in ea iterum damnatus est Barlaamus cum Acyndino, eorumque Sectatoribus. Tertia Synodus coacta dicitur præsidentibus Anna Imperatrice, & filio ejus Joanne Palæologo; in qua Joannes Patriarcha exauctoratus fuit, quod Barlaami, & Acyndini, dogmata tueretur. Quum vero istarum Synodo-

nodorum decretis plerique ex doctioribus libere contradicerent,ad quartam celebrandam devenerunt; in qua non minor, quam in cæteris præcedentibus, confusio,horror, & error. De his omnibus fuse agit Cantacuzenus in sua historia.

Cæterum Palamitarum errores scriptis propugnarunt, tum ipse Palama, cujus orationes duas in Dominicam Transfigurationem edidit Combefisius in Auctario novissimo Bibliothecæ Græcorum Patrum; tum Isidorus Patriarcha, & Philotheus, ex Monacho Metrapolita Heracleensis, & Josephus Briennius oratione de Transfiguratione. Ipsos vero ex adverso confutarunt Nicephorus Gregoras, Joannes Cyparissiotus, Demetrius Cydonius, Manuel Calecas,Ordinis Prædicatorum, & alii, quos refert Combefisius. Insuper Palamæ, aliorumque Monachorum, falsa dogmata,amplexata est Græca Ecclesia schismatica in Synodo Constantinopolitana, quam nonam Oecumenicam appellant. Verba Synodi inveniuntur in Synopsi quadam, græce edita Parisiis pluribus ab hinc annis, & sunt sequentia: *Hæc sancta, & œcumenica Synodus nunc habita est Imperatore Andronico Palæologo, & Joanne ejus filio, contra Barlaamum, & Acyndinum; hi enim asserebant, aliat quidem nullam in divina natura distinctionem esse inter substantiam, & operationem; sed idem esse, ac nihil differre; alias vero interesse dicebant, sed substantiam quidem increatam esse, ejus vero substantiales operationes, & naturales, diversas esse concedentes; non tamen increatas, sed creatas.*

Denique a Cardinali de Aguirre in tract. 3. de essentia, & proprietatibus divinis in Monologion S. Anselmi cap. 14. disp. 25. sect. 1. discimus, quod ex parte Lactantius Firmianus, & alii, hunc Palamæ errorem præformaverint, admittentes in Deo quosdam affectus adventitios, ut iræ, & pœnitentiæ, &c. At docet insuper, clarius in eadem opinione fuisse Theodorum Mopsuestenum; de quo in Dissert. XV. verbum fecimus.

DISSERTATIO XVIII.

De Confutatione Erroris Gregorii Palamæ.



E Errore, quem confutamus, hæc ulterius audire a Spondano, in Continuatione Annalium Cardinalis Baronii, ad annum 1350. n.21., non inutile judicamus. *Cum ea processisset Græcorum insctitia, ut dicerent operationem Dei esse quid a substantia Dei diversum; sicut splendor, & lux solis diversum quid est a substantia solis, & calor ignis a substantia ignis, licet, nec splendor a sole, nec calor ab igne separetur: Non advertentes, aliud esse substantiam Dei, & aliud operationem, non re, sed sola ratione. Eadem enim res simplicissima, quatenus per se existit, substantia est; quatenus vim agendi habet, potentia est; quatenus productrix effectus, operatio, & energia est,& hæc omnia simul est, propter infinitatem, & immensitatem essentiæ. Sed hæc relinquimus Theologis.* Quod si Philosophi recentiores omnes, quum ii, qui Magnanum, Gassendum, aliosque post Epicurum, Democritum, Empedoclem, & Anaxagoram, sequuntur; tum illi, qui Cartesio adhærent; in substantiis etiam creatis, operationes illas indistinctas realiter a substantiis pronunciant; immo & Peripatetici quoque quamplures, præsertim qui Neoterici appellantur, ejusdem sunt sententiæ: Quanto magis in divina substantia hæc realis identitas est admittenda, propter rationes multas, quæ præcipuum in divina, & non in creata, substantia, locum habent? Sed ad Confutationes deveniamus.

I. Confutatur ex Patribus. Augustino lib. 6. de Trinitate c. 1. *In illa simplicitate non est aliud sapere, quam esse: Eadem ibi sapientia est, quæ essentia.* Plane loquitur de operatione, & de substantia; quum apertè loquatur de *sapere*,& de *essentia*, vel *esse*. Gregorio magno lib. 10. moral. c. 20. *Deus hoc est, quod habet: Æternitatem quippe habet, sed ipse est æternitas: lucem habet, sed lux sua ipsa est. Non est ergo in ea aliud esse, & aliud habere.* Nulla igitur admittenda est in re distinctio inter *esse*,& *habere*,in Deo;quemadmodum inter lucem, quam habet, & lucem, quæ est. Dionysio,qui dicitur Auctor libri de divinis nominibus, cap. 5. in fine: *Omnia igitur, quæ sunt, secundum unam exceptam ex omnibus unionem, illi tribuenda sunt; quandoquidem ab ipso esse substantificam* pro-

progressionem, & bonitatem inchoans, ac per universa commeans, atque ex sese essentia complens omnia, & in omnibus, quæ sunt, exultans, prius in se habet omnia, secundum unicam simplicitatis excellentiam, duplicitatem omnem respuens. Omnia porro eodem modo complectitur, ratione supersimplicis infinitatis suæ, secundum excellentiam simplicitatis, atque ab omnibus singulariter participatur; quemadmodum vox, una cum sit, & eadem, a multis auribus tanquam una participatur. Ubi multa dicuntur, quæ innuunt indistinctionem in re, tam inter essentiam, & attributa, quam inter essentiam, & operationes. Boetio lib. de Trinitate: *Hoc vere unum, in quo nullus est numerus: Nullum in eo aliud, præter id, quod est.* Si in Deo non est aliud, præter id, quod est: ergo in Deo non est aliud operari, non est aliud esse bonum, esse justum, esse sapientem; adeoque quemadmodum a Deo indistincta sunt attributa, ita & sunt etiam operationes.

II. Confutatur Rationibus. I. Operatio illa Dei, a Dei substantia realiter distincta per Palamam, vel est quid creatum, vel quid increatum? Utrumque repugnat: ergo repugnat operatio Dei a Dei substantia distincta realiter. Major est certa; non enim dari potest medium inter Deum, & creaturam; quia hoc medium, vel esset a se, & esset Deus; vel esset ab alio, & esset creatura. Probatur minor. Repugnat, quod sit increatum, quia aliter esset Deus, & sic non unus, sed plures essent Dii. Repugnat, quod sit quid creatum, quia sic esset quid contingens in tempore, adeoque alienum, & extraneum, a Deo; & per consequens operatio illa non posset appellari divina.

II. Vel substantia divina est mutabilis, vel est immutabilis? Non quidem mutabilis, quia aliter, vel Deus non esset a se, vel non esset in omni genere perfectissimus. Si enim mutaretur, vel mutaretur ob intellectus limitationem, vel ob voluntatis inconstantiam; si primum? ergo non omniscius: si secundum? ergo non sanctus. Iterum, si mutaretur, vel mutaretur ab alio, vel a se; si primum? ergo non a se: si secundum? vel mutaretur in melius, vel in pejus? Si primum? ergo perfectionis esset capax: si secundum? ergo capax esset imperfectionis: ergo in utroque casu non esset omnimode perfectissimus. Non etiam immutabilis, quia, quum sua operatio esset realiter ab eo distincta, de novo ei adveniret entitas aliqua realis, operatio scilicet realiter ab eo distincta: ergo per hanc mutaretur.

III. Nomine divinarum operationum, aut Palama intelligebat præcise operationes, ut actuales operationes sunt, aut pro ut sunt operandi vires, ac virtutes operatoriæ, atque ita proprietates intrinsecæ? Non hoc secundum, quia aliter ejus error idem esset cum errore Gilberti Porretani, ac per consequens remaneret profligatus iis omnibus rationibus, quibus ille fuit confutatus. Si autem primum, quum Palama per operationes divinas pariter intellexerit aliquid vere increatum, vere æternum, ac vere divinum, ut asserit P. Saguens, nequit hoc ipsum verificari de operatione, ut actualis operatio est; ut de se patet.

IV. Ex Palamæ errore multa alia absurda sequerentur; & quidem primo sequeretur, quod Dei substantia non esset simplex, sed composita, ex se ipsa nimirum, & variis operationibus ab ipsa distinctis, & cum ipsa conjunctis. Sequeretur secundo, quod, aut illæ operationes essent substantiæ, & darentur plures substantiæ in Deo; aut essent accidentia, peripatetico modo intellecta, & Deus esset subjectum accidentium. Sequeretur tertio, quod essent plures Deitates in uno Deo; quatenus Palama operationes illas, non solum increatas dixit, sed etiam Deitates vocavit; cum hac sola differentia, quod nimirum essent Deitates non supereminentes, sed remissæ, & infra Deum constitutæ. Unde Demetrius Cydonius de Palamitis scribebat: *Ajunt substantiam quidem proprie non dici Deitatem; sed etiam si dicetur Deitas, supereminens diciturs operatio vero proprie est Deitas, & infinities infinite remissa Deitas, idest inferior. Unde cum multa sint, atque innumera operationes Dei increata, multæ quoque Deitates sunt, atque innumeræ.* Et Palamæ scribentis ad Acyndinum verba referens, idem Demetrius subdit: *Est igitur Deitas remissa donum existens Deitatis supereminentis; nec tantum Deitas, sed & increata Deitas, & ultra hanc Deitatem est Deus.*

V. Operationes divinæ, a quibus vult Palama, distingui realiter substantiam divinam, aut sunt operationes transeuntes, scilicet extra Deum, ut sunt creatio, conservatio, &c., aut sunt operationes immanentes, quæ nimirum sunt intra Deum, nempe intellectio, volitio, &c.? Primæ non fuerunt æternæ, quia Deus in tempore creavit mundum, & in tempore conservat; de novo divinæ substantiæ supervenerunt; & quotidie de novo superveniunt, quotiescunque scilicet Deus de novo ex nihilo producit, & conservat; quæ omnia infinita continent absurda. Secundæ operatio-

nes importanr; quod Deus Pater non per se ipsum producit Verbum, nec Pater, & Filius Spiritum Sanctum, sed per aliquid a Divinitate distinctum; & per aliud etiam a Divinitate distinctum Filio, & Spiritui Sancto natura divina cummunicatur; quæ pariter omnia majora absurda præseferunt.

Arguunt Palamitæ I. ex Patribus. Cyrillus, Basilius, Nyssenus, Dionysius, Damascenus, aliique Patres, de operationibus Dei, ejusque attributis, tanquam de distinctis a divina essentia, multis in locis loquuti sunt. Et præcipue Cyrillus Catechef. 6. ait; *facere efficientia est, naturæ vero generare*; Chrysostomus hom. 73. in illa verba Christi apud Joannem; *Philippe qui videt me, videt & Patrem meum*; ait aperte; *Videamus præterea, quidnam Philippus intueri velit, an sapientiam Patris? an vero bonitatem? Minime. Sed hoc ipsum, quid tandem sit Pater, ipsam, inquam, essentiam*; Dionysius, ut putatur, cap. 11. de divinis nominibus; *Quamobrem principaliter, & divine, & causaliter, hoc quod vocatur ipsum esse, ipsam vitam, ipsam divinitatem, dicimus esse unum omnium superprincipale, & supersubstantiale principium, & causam; participatione vero providas virtutes, quæ ex minime participabili Deo proficiscuntur: nempe per se substantiæ effectionem, ipsam vitæ affectionem, ipsam divini effectionem, quorum participatione pro suo captu quæcunque sunt nata, & existentia, & viventia, & divina sunt, & nominantur.* Igitur in Deo sunt efficientiæ, quæ sunt realiter a divina natura distinctæ. Pariter caput secundum de divinis nominibus sic inscripsit; *de unita, & distincta Theologia; quænam sit divina unio, & distinctio?* Atqui unionis nomine intelligit essentiam, quæ est unica: ergo nomine distinctionis intelligit attributa, & operationes, quæ sunt distinctæ.

II. Rationibus. I. Substantia divina imparticipabilis est a creaturis, operationes vero divinæ a creaturis de facto participantur; sed participari, & non participari, non possunt verificari de eodem: ergo verificantur de distinctis: ergo substantia divina, & operationes divinæ, realiter distinguuntur. Major, in qua stat difficultas, probatur. In libro de divinis nominibus c. 5. ut ostendatur, divinam substantiam esse imparticipabilem, dicitur, quod sit substantia supersubstantialis; & de facto substantia creata nihil commune habet cum divina, ut dici possit ab illa participata. Non sic vero operationes divinæ, quia revera sanctitas, bonitas, sapientia, creaturarum, sunt participationes sanctitatis, bonitatis, & sapientiæ Dei. II. Divina substantia semper fuit, & tamen operationes divinæ, saltem transeuntes, non semper fuerunt; quia non fuit ab æterno creatio, conservatio, &c. ergo vere divinæ operationes a substantia divina realiter distinguuntur. III. Continere, & contineri, recipere, & recipi, habere, & haberi, realiter inter se distinguuntur; sed continere, recipere, habere, pertinent ad essentiam, contineri, recipi, & haberi, ad actiones Dei: ergo substantia divina, & operationes divinæ, realiter distinguuntur.

Respondemus ad I. Sanctos Patres de distinctione per mentem, & non in re, loquutos vere fuisse; quod præcipue S. Basilius declarat exemplo grani tritici, quod quum unum sit, & simplex, diversas notiones recipit, ut fructus, semen, & alimentum dicatur, quæ tamen realiter non distinguuntur. Cyrillus loquitur de distinctione secundum terminum, non vero secundum rem, & substantiam; ut patet de cognitione, & spiratione in Deo, quarum termini, hoc est Filius, & Spiritus Sanctus, realiter distinguuntur, ipsæ autem identificantur; sic pariter de efficientia, & de natura, dicendum est. Chrysostomus sumit attributa secundum sui quandam communicationem in productione rerum creatarum, & sic ea ab essentia videtur aliquo modo distinguere; non vero sumit secundum se, & ut dicitur, a parte rei. Dionysius per illas providas virtutes non intelligit operationes Dei, sed ideas rerum, quas Deus habuit ab æterno in mente sua, & ad quarum conformitatem fiunt postea in tempore quæcunque fiunt; & cum his, quæ fiunt, ideas confundit, & a divina natura distinguere videtur. Iterum Dionysius nomine unionis intelligit divinam essentiam, & attributa absoluta; nomine vero distinctionis perfectiones relativas. Afferimus Cyrillum explicantem seipsum, & dicentem in eadem Catechesi 6. *Non enim ideo, quod vocatur bonus, & justus, & omnipotens, & Sabaoth, varius est, & diversus; sed unus cum sit idemque, innumeras Divinitatis efficientias profundit.*

Ad I. Rationem pariter Respondemus cum P. Saguens verbis hisce: „ Negata absolute majori, contendo nihil futilius esse, „ quam quod ait Adversarius, substantiam „ divinam participari non posse, participari vero operationes illius posse. Nam si sub„ stantia, quæ rebus creatis inest, participans „ non est, quomodo non est substantia quæ-

„ dam

„ dam prima, & increata? Si vero est participata, cujus utique erit participans, nisi substantiæ cujusdam primæ, & increatæ, quæ est divina substantia? Nec sane aliter discurrendum est de substantia, quam de sapientia: Sicut enim nisi humana sapientia esset emanatio, & participatio quædam sapientiæ divinæ, esset ab illa independens, & hoc pacto esset suprema; ita similiter & substantia suprema esset, quatenus non ab ulla priori, aut præstantiori per derivationem ullam prodiisset. „ Igitur æque substantia creaturarum, & creaturarum perfectiones, a Dei substantia, & attributis, participantur. Dionysius explicat pariter seipsum lib. de div. nom. c. 5. §. 4. *Deus enim non quovis modo est ens, sed simpliciter, & infinite totum esse in se pariter complexus, & anticipans.* Insuper. *Rei cujuslibet principium, ac causa is est, qui praexistit, & cuncta ipsum participant*. Ulterius. *Ante omnem sui participationem participant esse*.

Ad II. dicitur, quod Creatio, quatenus est proprietas naturæ divinæ, nihil aliud est, quam omnipotentia, quæ æterna est, licet quatenus connotat effectum creatum, sit in tempore; sed sub hoc respectu non considerabant Palamitæ divinas operationes. Et quanvis creatio consideretur secundum actualis operationis rationem, non per hoc dicenda est a divina substantia realiter distincta, quia divina substantia non semper creavit. Etenim si creatio est actus voluntatis Dei, hic actus ab æterno etiam fuit a Deo ipso indistinctus realiter; licet in tempore fuerit terminus illius actus ad extra. Nec enim Deus aliter, quam volendo, præcipue ad extra, operatur; & quæ in tempore vult, & per consequens operatur, ab æterno operatus est. Non est ergo ratio, cur in Deo admittatur distinctio realis operationis ad extra a sua substantia, quia operatio transiens non semper fuit; & multo magis, quia nec etiam hæc est ratio convincens, quod admittenda sit distincta realiter a substantia creata, ut in Philosophicis probatum supponimus.

Ad III. dicimus, continere, & contineri, recipere, & recipi, habere, & haberi, in Deo verificari in ratione tantum objectiva, non vero in ratione subjectiva. Hoc est, considerantur, non quatenus sunt talia realiter, & vere a parte rei; sed quatenus a mente intelliguntur, ut talia, ad instar scilicet illorum, quæ vere sunt talia. Sicque divina substantia consideratur, ut continens, ut recipiens, ut habens; attributum, aut operatio, concipitur, ut contentum, ut receptum, ut habitum. Sed nunquid re vera sunt talia? Nequaquam; & hoc ipsum dicere, quod considerantur, ut talia, est dicere, quod re vera non sunt talia. Si ergo per mentem considerantur, ut talia, mens pariter est, quæ illa distinguit; & quum in re talia non sint, in re quoque non sunt distincta, sed sunt omnimode identificata. Et in hoc sensu loquebatur Bernardus, quando dicebat; *Deus nonnisi ea magnitudine magnus est, qua est quod ipse*.

DISSERTATIO XIX.

De Sententia Scoti circa distinctionem essentiæ divinæ ab attributis, & attributorum inter se.

Distinctio illa, quæ a Scoto, & a suis, dicitur media, & quæ in Philosophicis inter gradus metaphisicos ponitur, ab iisdem in Theologicis inter essentiam, & attributa, & inter unum, & aliud attributum, atque insuper inter personalitates, & essentiam, pari modo adsignatur. Non quidem, ut in Philosophicis dicebatur, quæ sit distinctio tanquam inter rem, & rem, sed inter duas formalitates, quarum una a parte rei non sit alia. Non desunt Auctores graves, qui Scotum intelligant, & exponant de distinctione reali solum fundamentaliter, qualem cæteri Theologi admittunt, & quæ virtualis, seu eminentialis ab iisdem appellari solet. Recentiores tamen Scotistæ huic interpretationi non favent, sed distinctionem realem, & actualem, ac præcedentem omnem mentis operationem, inter essentiam, & attributa, & inter attributa ipsa, ac pariter inter personalitates, & essentiam, ex sui Doctoris mente, defendunt. Et certe ipsemet Doctor subtilis ita clare seipsum explicat, ut de ejus sententia nullus dubitationi relinquatur locus.

cus. Sic enim loquitur in 1.dist.3.quæst.3. *Est erga ibi distinctio tertia, præcedens intellectum omni modo; & est ista, quod sapientia est in re ex natura rei, & bonitas est in re ex natura rei: Sapientia autem in re formaliter non est bonitas in re, &c.* Et clarius in 1. dist. 2. q. 7. n. 41. §. *sed hic*, differens de essentia divina, & eam cum relationibus comparans ait: *Dico sine assertione, & præjudicio sententiæ melioris, quod ratio, qua formaliter suppositum est communicabile, & ratio essentiæ, ut essentia, habent aliquam distinctionem, præcedentem omnem actum intellectus creati.*

Porro nos non negamus, aliquando Scotum hanc suam distinctionem, & virtualem, & rationis, appellasse; unde forsitan quidam occasionem sumpserunt dicendi, quod Scotus solam distinctionem virtualem, seu eminentialem inter divina prædicata admiserit. Sic profecto crediderunt ex discipulis ejus Rubion, & Herrera, ut refert Cardinalis de Aguirre; Ex exteris vero Suarez, Salas, & Petrus Hurtado. Attamen legantur quæ Scotus ipse subdit illis in locis, in quibus, aut virtualem, aut rationis distinctionem suam appellat. Sunt uno in loco hæc sua verba. *Posse hanc distinctionem appellari rationis, sumpta ratione pro quidditate, & definitione, non vero pro differentia, seu distinctione, formata ab intellectu.* Alio vero in loco sunt hæc alia. *Breviter dico, omittendo verba illa de distinctione rationis, & de distinctione virtuali, &c. Dico, quod in essentia divina ante actum intellectus est entitas A., & est entitas B., & hæc non est formaliter illa: Ita quod intellectus paternus considerans A., & considerans B., habet ex natura rei, unde ista compositio sit vera: A. non est formaliter B: Et non præcise ex aliquo actu intellectus.* Potius ergo apertissimis Scoti testimoniis, quam aliorum tergiversationibus credere nos debemus, ac deferre; & eo magis, quod contra hos paucos stat pro Scoti mente tota fere discipulorum ejus turba, ac Theologorum fere omnium multitudo.

Quare autem hæc distinctio Scoti dicatur media, non una est Scholasticorum opinio. Putat siquidem Frassen, qui est Scholasticus Scotista, dici mediam, quia tertium locum obtinet, utpote media inter realem, & modalem; estque inter duas formalitates, seu conceptus objectivos seorsim conceptibiles; ut ipse ait. Aguirre tamen, postquam retulisset plurimos Scoti Asseclas; Mayronem scilicet, Lichetum, Aquilinum, Votilongum, Smisingum, Faber, Mastrium, Pontium, Merinerum, &c. de iisdem inquit, quod illi omnes distinctionem istam appellent mediam. Subdit nihilominus; „ non quia sit media inter distinctionem rationis, quæ dumtaxat intra intellectum est, & realem, quæ est extra intellectum. Quippe evidens est, ipsis etiam Scotistis, inter duo contradictoria medium vere dari non posse. Si autem esset vere distinctio distinctio aliqua media inter distinctionem rationis, quæ est dumtaxat intra intellectum, & distinctioné realem, quæ extra intellectum est; vere daretur medium inter duo contradictoria. „ Igitur concludit, quod ideo dicatur media, quia inter distinctionem realem simpliciter dictam, & distinctionem factam ab intellectu, media est formalis ex natura rei; & in hoc sensu participat de reali distinctione, quia est ex natura rei, sicut etiam illa est; quanvis illa sit realis ex natura rei, & hæc sit formalis ex natura rei; & participat etiam de distinctione facta per intellectum, quatenus est formalis, seu est inter formalitates, quæ ut tales ad intellectum spectant. Hæc sunt verba de Aguirre. „ Itaque, ut vitent id absurdum, constituunt duplex genus veræ, & actualis distinctionis, seu ex natura rei; & alteram quidem appellant realem ex natura rei; alteram vero formalem ex natura rei, quæ sit media inter realem simpliciter dictam, & factam ab intellectu; iisque duabus interjecta. „

P. Magnanus ex hoc præcipue probat, Scoticam Distinctionem esse chimericam, quia est media; & hoc pacto argumentatur. Identitas realis non suscipit magis, & minus: ergo pari modo distinctio non suscipit magis, & minus; ita scilicet, ut res aliquæ dici possint magis, minusve distinctæ realiter, aut etiam magis, minusve distinctæ objective, seu per intellectum inadæquate concipientem. Et quando hoc ita sit, sequitur, quod impossibile sit, ut reperiatur medium inter distingui realiter, & distingui objective: ergo fictitia est distinctio ex natura rei formalis ante operationem intellectus, ab eaque independens. Huc etiam reducuntur, quæ scribit P. Saguens in Philosophia Magnani Scholastica t.1. disp. 1. at.4. assert. unic., ubi ait: *Nulla inter quæcunque assignabilia entium genera reperitur distinctio, quæ non sit, aut omnino realis, aut omnino mentalis.* Verum quia P. Saguens nomine distinctionis mediæ intendit e medio tollere tam formalem Scoticam, quam virtualem, quia utramque mediam nominat; eidem non assentimur. Et ratio nobis est, quia distinctio

ctio virtualis proprie non est distinctio, sed fundamentum distinctionis, quæ solum est mentalis; formalis vero Scotica est vere distinctio media inter realem, & mentalem: ergo non est de utraque pari modo discurrendum. Sed de hoc fusius dicemus in Dissert. 22. Una ex rationibus, quibus utitur P. Saguens ad intentum suum probandum, hæc est: *Omnis distinctio qualiumcunque entium, vel est fundata in aliquo reali, vel in nibilo reali ipsorum: ergo omnis distinctio est omnino realis, aut omnino mentalis.* At aliud est dicere, distinctionem esse realem, & distinctionem fundari in aliquo reali. Distinctio pariter, quam dicit omnino mentalem, vel habet fundamentum in re, vel non habet? Si non habet? est distinctio rationis ratiocinantis, adeoque chimerica. Si habet? Ergo non est omnino mentalis. Dicimus tamen, distinctionem mentalem, quæ vocatur distinctio rationis ratiocinatæ, esse omnino mentalem, sed quoad actum, non vero quoad fundamentum, quod supponitur in re. Denique aliud est in re dari distinctionem, & in re dari fundamentum distinctionis, quo possit mens distinguere, quæ non sunt distincta. Unde quoad distinctionem formalem Scoti ratiocinia P. Saguens probamus, quoad distinctionem vero virtualem, a nobis inferius explicandam, non admittimus.

Cum distinctione Scoti distinctionem, quam admittit Durandus inter essentiam, & attributa, & inter attributa ipsa, confundi, & convenire putavit Vasquez. Ast non bene; quia Durandus inter essentiam & attributa, & inter attributa ipsa, nullam cognovit distinctionem actualem ex natura rei. Vocat quidem Durandus distinctionem suam actualem, at non dicit absolute realem, ut asserebat Porretanus; neque vocat formalem ex natura rei, seu mediam inter realem, & rationis, quam expresse impugnat; appellat tamen eam realem modalem; ut patet ex ipsomet Durando in 1. dist. 2. q. 2., & dist. 33. q. 1. n. 15. & 27., & dist. 35. quæst. 2.; quæ loca citantur ab Aguirre. Nec verum est, quod ab aliquibus Durando opponebatur, opinionem suam convenire cum errore adscripto Abbati Joachimo, & in Concilio Lateranensi IV. sub Innocentio III. damnato. Et ratio est, quia juxta errorem illum multiplex numero essentia in divinis personis, & sola unitas collectiva, ac similitudinaria penes illam, admittebatur. Quod clare patet ex cap. *damnamus de summa Trinitate, & Fide catholica*; in quo dicitur: *Quamvis concedat, quod Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus, sint una essentia, una substantia, unaque natura: Verum unitatem ejusmodi non veram, & propriam, sed quasi collectivam, & quasi similitudinariam esse fatetur: quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, & multi fideles una Ecclesia.* At Durandus in tribus personis unicam numero essentiam, substantiam, sive naturam, cum Catholicis omnibus agnoscit, & confitetur. Igitur Distinctio, quam ponit Durandus, & a distinctione Scoti aliam omnino esse, & ab errore Joachimo tributo longe quidem distare, dicendum est.

Communis autem Scholasticorum sententia est, inter prædicata divina absoluta inter se, & inter eadem, & essentiam divinam, nullam esse admittendam distinctionem, non solum actualem realem simpliciter, seu entitatum, sed neque formalem ex natura rei, & modalem. Et pro hac sententia citantur Anselmus in Monologio c. 14., & duobus sequentibus, Magister sententiarum in 1. dist. 8. S. Thomas 1. par. q. 13. ar. 4. & 12., de Potentia q. 7. ar. 6. & 1. Contra Gentes cap. 54. & 73. Bachon. qu. 1. ar. 1. concl. 2. Richardus in 1. dist. 2. ar. 1. qu. 2. & 3. quos sequuntur Thomistæ omnes, ac insuper cum Suarez, Vasquez, Molina, Valentia, Turrianus, Neoterici etiam fere omnes. Immo plures sunt, qui Scoticam distinctionem non solum rationibus rejiciunt, sed etiam censuris plane deturpant; siquidem Vasquez, Molina, Ruiz, eam dicunt male sonantem in fide; Zumel asserit, non satis consonare fidei; Bachonius eam vocat contrariam sanctis Patribus; Canariensis, Bannez, & alii ex Thomistis erroneam in fide dicunt. Nos autem a censuris omnino abstinentes, eam pro viribus conabimur impugnare; ita quidem, ut ex rationibus nostris nullum, nec sententiæ stigma imponatur, nec subtilibus Theologis, qui eam propugnant, dedecus accedat.

DISSERTATIO XX.

De Impugnatione Sententiæ Scoti.



ISDEM fere auctoritatum, ac rationum momentis Scoti, ac Durandi, distinctio impugnatur; siquidem utrique convenit, esse distinctionem actualem, ante considerationem intellectus nostri; & in eo tantum discrepent, quod illa Scoti appelletur formalis ex natura rei, illa vero Durandi modalis dicatur. Cæterum conveniunt pariter in hoc, quod contra utramque distinctionem aptari possunt suo modo argumenta, quæ contra Gilbertum Porretanum fecimus in Dissertatione 16. Unde Cardinalis de Aguirre utranque distinctionem impugnans, primam probationem desumit ex Concilio Remensi, & ait: „ Ita plane inferri videtur ex dictis utraque sectione „ præcedenti adversus errorem Gilberti. „ Nam omnia argumenta, quibus illum im„pugnavimus, videntur pariter exturbare „ distinctionem modalem a Durando tradi„tam inter essentiam, & relationes; sicuti „ & formalem ex natura rei a Scoto consti„tutam inter essentiam, & attributa singula, „ ac relationes cum iis collatas. Quare placet „ excursu quodam indicare, & aptare huic „ instituto omnia, aut pleraque ex iis argu„mentis: etsi forte evasio aliqua esse possit „ pro Durando, aut Scoto, juxta peculiarem „ modum dicendi uniuscujusque illam præ„eludere conabor „. Hæc ideo diximus, ut ostendatur, non esse nobis ineundam peculiarem pugnam contra Durandum; quum omnia, & fere singula argumenta, quæ contra formalem distinctionem Scoti proponuntur, contra modalem quoque Durandi proponi possint. Etsi autem Durandus distinctionem suam non inter attributa, & essentiam, sed inter essentiam, & relationes, ut plerisque placet, admiserit; etiam pro hoc solo dicendi modo possunt eadem argumenta adaptari, quanvis hoc luculentius suo loco tractandum reservetur, & pro modo argumenta proponantur pro iis, quibus placet, Durandum distinctionem suam etiam pro attributis absolutis admisisse.

I. Igitur impugnatur distinctio Scotica ex Conciliis. Lateranense IV. sub Innocentio III. c. 2. *Una quædam summa res est incomprehensibilis quidem, & inæstimabilis divina essentia, quæ veraciter est Pater, Filius, & Spiritus Sanctus.* Remense sub Eugenio III. *Credimus, & confitemur simplicem naturam Divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin Divinitas sit Deus, & Deus Divinitas: Si sicubi dicitur Domini sapientia sapientem, magnitudine magnum, Divinitate Deum esse; & alia hujusmodi, credimus nonnisi ea sapientia, quæ est ipse Deus, sapientem esse, &c.* Florentinum sess. 18. Joannes ore pro Latinis ad Græcos alloquens, ait: *Vos quæritis, an idem sit in personis divinis substantia, & persona seu hypostasis; nos vero dicimus, substantiam, & personam, seu hypostasim idem esse re, differre autem nostro intelligendi modo.* Ad quæ respondens Marcus Ephesinus pro Græcis dixit: *Hac in parte nulla est discrepantia.* Ex primis duobus sic argumentamur. Ubi est identitas ex natura rei, ibi nulla ex natura rei est distinctio; sed inter attributa, & essentiam, & inter attributa ipsa est identitas ex natura rei: ergo nulla ex natura rei est distinctio. Probatur minor: Ubi est unitas in re ibi est identitas ex natura rei; sed inter hæc ex Conciliis illis est unitas in re: ergo est identitas ex natura rei. Major patet, quia unitas importat identitatem, & identitas unitatem. Minor ex Conciliis ipsis apparet; dicitur enim in Lateranensi; *una summa res divina essentia*; dicitur in Remensi; *nonnisi ea unitate unum, qua est ipse.* Ex Florentino vero discursus est evidentior, quia non aliam dicitur dari distinctionem, quam realem, & mentalem; & quæ sunt in Deo *idem esse re, differre autem nostro intelligendi modo.* Distinctio ergo, vel formalis, vel modalis, vel est nostro intelligendi modo, vel est in re; si in re, non datur; si nostro intelligendi modo, non est a parte rei.

II. Impugnatur ex Patribus. Secundum leges Scoticæ distinctionis essentia, & attributa quanvis possint de se invicem prædicari in concreto, non possunt tamen prædicari in abstracto; scilicet, quanvis dici possit, Deus est magnus, bonus, sanctus; non potest tamen dici Deitas est magnitudo, bonitas est Deitas, &c. Et in primo sensu propositiones sunt veræ, in secundo autem sunt falsæ; ut ex Scotistarum mente docet Jueninus: At secundum modum loquendi San-

Sanctorum Patrum, & in concreto, & in abstracto essentia, & attributa divina de se invicem prædicantur: ergo Scoticæ distinctionis leges doctrinæ legibus Sanctorum Patrum adversantur. Ad minoris probationem afferimus testimonia Sanctorum Patrum; scilicet Hilarii lib. 7. & 8. non solum dicit, quod Deus est vivens, sed etiam quod Deus est vita; *Totum quod est, vita est*; Basilii in orat. de Fide apud Euthimium tit. 2. pag. 2. non dicit tantum, quod Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus sunt unum bonum, sed etiam, quod sunt una bonitas; Gregorii Nazianzeni or. 13. aperta sunt verba, quibus tres Personas sanctissimæ Trinitatis dicit, *vitas, & vitam, lumina, & lumen, bona, & bonum, glorias, & gloriam, verum, & veritatem, spiritum veritatis, sancta, & ipsammet sanctitatem*; Maximi apud eundem Euthimium tit. 3. *Deus quidem tanquam ipsamet existentia, & ipsamet bonitas, & ipsamet sapientia, vel potius omnibus ipsis præstantior*. At non solum in Patribus prædicationes istæ inveniuntur, verum quoque sunt in Scripturis; Joan. 14. *Ego sum via, veritas, & vita*; e Proverbiorum 8. *Ego sapientia habito in consilio*: 1. ad Cor. 1. Paulus scribit, se prædicare Christum *Dei virtutem, & sapientiam*. Quibus omnibus concinit S. Fulgentius in responsionibus ad Ferrandum interrogatione 2. *Christus Deus, Deus fortis sic est Deus, ut ipse sit Divinitas sua, quemadmodum sic est fortis, ut ipse sit virtus sua: sic est magnus ut ipse sit magnitudo sua: sic est sapiens, ut ipse sit sapientia sua*.

III. Impugnatur Rationibus. I. Ubi est distinctio ante opus mentis, ibi ante opus mentis est pluralitas; sed repugnat in Deo pluralitas ante opus mentis: ergo & distinctio. Minor probatur. Omnimodæ simplicitati repugnat compositio ante opus mentis; sed pluralitas in ente importat compositionem: ergo omnimodæ simplicitati repugnat pluralitas; atqui Deus est omnimoda simplicitas: ergo repugnat in Deo pluralitas ante opus mentis. Sed dicent Scotistæ, pluralitatem per modum actus, & potentiæ compositionem facere; formalitates autem etsi sint plures, quia tamen non sunt per modum actus, & potentiæ, compositionem non faciunt. At contra est. Attributa si realiter plura non sunt, ut actus, & potentia, sunt tamen realiter plura, ut actus, & actus: ergo si compositionem non faciunt, facient saltem aggregationem; ut cumulus lapidum, acervus tritici, &c. Ulterius; Essentia Dei per Scotistas de se realiter, & formaliter non est sapientia: ergo de se formaliter est in potentia formali ad sapientiam: ergo ipsa se habet, ut potentia, & sapientia, ut actus: ergo facient in Deo compositionem. Tandem; semper verificaretur id, quod Bernardus contra Porretanum dicebat, quod in Deo, saltem formaliter, sed a parte rei, & ante operationem intellectus, non solum esset quaternitas, sed etiam centenitas; centum scilicet formæ, seu attributa, reperirentur.

II. Deus est perfectissimus, & quidem in omni genere, absolute, & simpliciter: ergo omnes perfectiones suas habere debet perfectiori modo identificatas; sed sic non haberet, si eas haberet formaliter ex natura Dei distinctas: ergo non est dicendum, quod tali modo distinctas illas habeat. Minor subsumpta probatur. Si eas formaliter ex natura rei distinctas haberet, posset excogitari perfectior modus habendi eas: ergo non haberet eas perfectiori modo. Probatur antecedens. Posset excogitari modus, quo illas haberet formaliter ex natura rei identificatas; sed hic est perfectior modus habendi eas: ergo posset excogitari perfectior modus habendi eas. Probatur minor; sicut perfectior est modus habendi eas identificatas realiter, quam realiter distinctas; ita est perfectior modus habendi eas formaliter ex natura rei identificatas, quam tali modo distinctas. Et sic in tali casu posset aliquid excogitari, quod esset perfectius Deo. Hoc autem omnino repugnat, quia Deus est omnimode perfectissimus. Unde Bernardus lib. 1. de consideratione cap. 7. scribens quidem ad Eugenium III., sed Gilbertum alloquens, sic arguebat: *Quid est Deus? Quo nihil melius cogitari potest. Si approbas, non oportet assentiaris, esse aliquod, quo Deus sit, & quod Deus non sit. Hoc enim sine dubio melius*.

III. Formalitates illæ per Scotum, & Modi illi per Durandum, ante operationem mentis, & prout distinctæ ex natura rei ab essentia divina, vel sunt divinæ, vel non sunt? Si sunt divinæ? Vel sunt tales per se ipsas, vel per aliud ab ipsis ex natura rei distinctum? Si per se ipsas? Et quare pariter ipsæmet non sunt modo tales? Si per aliud? Iterum fit interrogatio, & sic proceditur in infinitum. Unde dicendum est, quod si sunt divinæ, non sunt per aliquid, quod sit ab ipsis ante operationem mentis, & ex natura rei, distinctum. Si autem non sunt divinæ? Ergo prout sunt ab essentia ex natura rei distinctæ, & qui-

dem ante operationem mentis, non sunt perfectissimæ, non sunt a se, non sunt infinitæ, non sunt increatæ, nullas denique perfectiones habent, quas habere debent, ut divinæ. Hoc autem quis sanæ mentis homo affirmabit? Præsertim sciens, quod in statu illo chimerico, in quo essent formalitates illæ, & modi illi, vere nihil essent, si divinæ non essent. Nihil quidem in re, dicet Scotus, sed essent formalitates; nihil quidem in re, dicet Durandus, sed essent modi. Attamen iterum insurgimus, & dicimus; istæ formalitates quatenus ex natura rei non sunt essentia divina, non sunt divinæ; si non sunt divinæ, aut quid chimericum, aut nihil sunt. Hoc idem dicimus de modis. At dicent, in re sunt ipsamet natura divina identice, non autem formaliter. Et nos quoque insistimus; quanvis ut entitates sint divinæ, ut formalitates tamen quid sunt? Esto quod identice sint Deus, formaliter tamen quid sunt? Licet in re sint divina essentia, ex natura rei tamen, prout ab essentia divina distinctæ, quid sunt? aut divinæ, aut chimericæ, aut nihil.

IV. Si Deus a Deitate, & a cæteris attributis, ex natura rei distingueretur, hæc propositio, Deus est Deitas, non esset vera in sensu reali; atqui hoc ipsum contra Porretanum in Concilio Remensi damnatum fuit: ergo Deus a Deitate, & a cæteris attributis, ex natura rei non distinguitur. Probatur major. Prædicatum enunciatum de subjecto, prout a subjecto distinguitur, reddit falsam orationem ipsam enunciantem: ergo propositio enuncians, Deum, & Deitatem esse idem simpliciter, & absque restrictione, erit falsa, si desit simplicitas ex natura rei. Probatur antecedens. Prædicatum enunciatum de subjecto, de subjecto enunciatur, ut identificatum cum ipso; sed ut supponitur a subjecto distinguitur: ergo prædicatum enunciatum de subjecto, prout a subjecto distinguitur, reddit falsam propositionem, seu orationem ipsam enunciantem. Minor explicatur, & simul probatur. Dum dicitur, Deus est Deitas; supponitur Deitas identificata cum Deo in sensu reali, & ante quodcunque opus intellectus; & hoc idem quoque enunciatur: Ex altera vero parte, supposita distinctione Scotica, Deus ex natura rei non est Deitas, quia ex natura rei distinguitur a Deitate: ergo in hoc sensu propositio est falsa. Hoc autem, quod contra Porretanum in sensu reali damnatum fuit, quare contra Scotum non sit quoque damnandum, viderit ipse Scotus.

V. Deus non est aliquid realiter, quod non sit formaliter; sed hoc admisso tota corruit Scotica distinctio formalis ex natura rei: ergo quia illa propositio negari non potest, Scotica distinctio sustineri pariter nequit. Major propositio patet ex Gersonio in Epistola ad quendam Fratrem Minorem, in qua testatur, anno 1426. a Facultate Parisiensi damnatam fuisse hanc propositionem: Quod aliquid sit Deus realiter, quod non sit formaliter Deus. Minor explicatione, non probatione, indiget. Hoc enim ipso, quod est Deus formaliter ex natura rei totum id, quod est realiter a parte rei, nequit assignari distinctio formalis ex natura rei, quæ non sit realis a parte rei: ergo quia Deus non est aliquid realiter, quud non sit formaliter, corruit distinctio Scotica formalis ex natura rei. Neque dicant cum Henno, quod aliter loquendum est de Deo, aliter de essentia divina; quia licet essentia divina non dicat formaliter sua attributa, Deus tamen illa formaliter importat: Nam contra est; quia quanvis hoc verificari possit de essentia inadæquata, nequit tamen esse verum de essentia adæquata. Essentia enim adæquata, & suum essentiatum, pari omnino ambulant passu; quare si Deus non est quid realiter, quod non sit formaliter Deus; sic etiam essentia divina adæquate sumpta nec erit quid realiter, quod non sit formaliter essentia divina.

Arguunt Scotistæ I. Intellectus producit Verbum, Voluntas non producit Verbum: ergo Voluntas non est Intellectus; atqui realiter Intellectus producit, Voluntas non producit: ergo realiter Intellectus non est Voluntas; sed non realiter realiter: ergo realiter formaliter. Contradictoria enim sunt producere, & non producere; adeoque de eodem secundum idem nequeunt prædicari; opus est ergo, ut ad ea componenda distinctionem aliquam ex natura rei, si non realem realem, saltem realem formalem, admittamus. II. Omnium oppositionum maxima est contradictoria; sed propter oppositionem relativam, quæ est minor, requiritur distinctio realis: ergo a fortiori propter oppositionem contradictoriam, quæ est maxima: Non autem realis realis: ergo realis formalis. III. Attributa divina de se invicem prædicari non possunt: ergo actu distinguuntur. Probatur antecedens. Non enim dici potest, quod essentia sit Paternitas; alioquin dici posset, quod essentia generet, sicut generat

nerat Paternitas; quæ propositio damnata est contra Abbatem Joachimum in Concilio Lateranensi IV. Nec dici potest, quod justitia formaliter sit misericordia; alioquin etiam dici posset, quod Deus per misericordiam puniat, & per justitiam misereatur. IV. Singula attributa magis sunt idem sibi ipsis, quam cæteris attributis: ergo aliquam distinctionem singula habebunt a cæteris, quam non habent a se ipsis; sed hæc distinctio non potest esse, nisi formalis ex natura rei: ergo datur inter attributa distinctio formalis ex natura rei. Probatur minor. Non est realis realis, ut patet; non est rationis, quia in his distinctionibus non est una major altera; ergo non potest esse, nisi formalis ex natura rei. V. Quæ formaliter distinguuntur inter se secundum suos conceptus communes, & abstractos, ubicunque reperiuntur, semper retinent eandem distinctionem: ergo quum justitia, & misericordia, secundum suum conceptum communem abstractum formaliter distinguantur, quatenus justitia formaliter non est misericordia, & misericordia formaliter non est justitia, consequenter etiam contractæ ad esse divinum distinguentur formaliter inter se: Sicut quia humanitas, & equinitas ut sic formaliter distinguuntur, inter se, etiam contractæ ad esse Petri, & ad esse Bucephali, formaliter distinguuntur inter se.

Respondemus ad I. Si ratiocinium valeret, non formalis realis, sed realis realis distinctio, in qua fuit error Gilberti, illo ipso probaretur. Attamen dicitur, quod illa contradictoria in Divinis non sunt contradictoria; quod sic primo suadetur; quia non sunt de eodem secundum idem, secundum eundem scilicet respectum, sed secundum diversum respectum. Generare enim in Divinis dicitur de intellectu divino sumpto non tantum prout est entitas a parte rei, sed pruut est entitas, quæ æquivalet intellectui creato; non generare vero dicitur de voluntate, non prout est entitas a parte rei, sed prout est entitas æquivalens voluntati creatæ, quæ non generat. Sic ait Jueninus. Quod est idem, ac dicere, quod entitas voluntatis etiam generat, quia est identificata cum entitate, quæ est intellectus; non tamen secundum formalitatem voluntatis generat, sed intellectus; quia in creatis videmus, intellectum generare, non voluntatem. Patet secundo, quia nobis est evidens, plura nos de Deo ignorare, quum Deus sit a nobis incomprehensibilis; & per consequens ignorare modum, quo Divina sunt in se ipsis; ex altera parte revelationem habemus, intellectum generare, non voluntatem, & intellectum, & voluntatem, non distingui realiter in Deo: ergo negative saltem habemus enunciata prædicata in Deo contradictoria non esse.

Ad II. eadem prorsus est responsio. Ut magis autem, quæ diximus, clarescant, & ut aptius huic alteri argumento occurratur, subjungimus, argumenta omnia ex contradictoriis petita, fundari supra principium illud: Quæ sunt idem uni tertio sunt idem inter se. In tantum enim arguunt distinctionem intellectus a voluntate, dum dicunt, intellectus generat, non voluntas, in quantum principium illud omnino præsupponunt. E.G. intellectus est generans; sed voluntas non est generans: ergo voluntas non est intellectus. En quomodo intellectus, & voluntas non sunt idem inter se, quia nun sunt idem cum tertio, idest cum medio, quod est generans. Illud autem principium physice sumptum, hoc est secundum esse universaliter non est verum; ut fuse probat P. Magnanus, & nos in Physicis tradidimus. Unde sequitur, quod neque conclusiones ex ipso physice deductæ universaliter, & simpliciter nobis sint evidentes. Cæterum subdimus, quod prædicata illa non sunt contradictoria, sed essent, si in creatis reperirentur. Quod autem in Deo non sint, a sua infinitate petendum est, qua fit, ut Deus tantæ sit perfectionis, ut ea sibi identificet, quæ alias in creatis essent distincta, & contradictoria.

Ad III. quicquid sit de essentia, & de paternitate, quæ videbuntur in Dissertationibus de Trinitate; dicitur bene quidem affirmari, quando dicimus, misericordia est justitia. Et quando inferunt Adversarii: ergo misericordia punit; hoc etiam nos admittimus in sensu reali. Si vero dicatur: Deus per misericordiam punit; hoc est falsum, & non sequitur ex illa propositione: misericordia est justitia. Et ratio est, quia per justitiam non intelligitur natura divina absolute, & in se sumpta, sed cum hoc addito, prout castigat; & quando dicitur prout, quod est formalitas, non realitas, appellat justitiam solam, non misericordiam. Has autem formalitates quis non videt ope intellectus haberi, non autem in re ex natura rei præsupponi?

Ad IV. major distinctio, quam singula prædicata, seu attributa Dei habent a cæteris, ac

an a se ipsis, est tantum distinctio rationis, quæ supponit in re fundamentum, seu virtutem, unde etiam dicitur fundamentalis, seu virtualis. At in hoc sensu tantum, quod scilicet attributa habeant hanc distinctionem a cæteris, non habeant tamen a se ipsis. Sapientia enim a se ipsa nullo modo, neque formaliter, neque virtualiter, & ratione, distinguitur, sicut distinguitur virtualiter, & ratione, a cæteris attributis. Cæterum modum loquendi in argumento toleravimus, ut argumento daremus locum; quia aliter hæc major, & minor identitas non datur, quum identitas, ut diximus cum P. Magnano, nullo modo suscipere possit magis, & minus.

Ad V. Rationes communes, & analogæ, ut sunt justitia, & misericordia, abstractæ a creata, & increata, præscindunt a distinctione, & identitate in suis contrahentibus. Et hoc est clarum, quia, quum sint distinctæ in creatis, & quum sint identificatæ in divinis; hoc ipso, quod a creatis, & a divinis abstrahuntur, nullam retinere debent rationem concretorum, a quibus abstrahuntur; adeoque debent præscindere ab identitate, & distinctione. Quum ergo secundum esse abstractum, & præcisum, nec distinctionem, nec identitatem, dicant, evenit, quod hanc respective dicant, quando solummodo concretantur. Scilicet, si contrahantur ad esse creatum, contrahunt distinctionem, quam in creatis inveniunt; si vero contrahantur ad esse increatum, contrahunt identitatem, quam ibidem supponunt; hoc est identificantur in una simplicissima formalitate adæquata, in ipsa nimirum Deitate, in qua nostro intelligendi modo includuntur. Quod hac quoque paritate confirmamus. Etenim de ratione justitiæ solius abstractæ, & præcisæ, non est, nec quod sit distincta, nec quod sit identificata, cum ea essentia, in qua reperitur; quia quando abstrahitur, abstrahitur ab essentiis creatis, in quibus est distincta, & ab essentia increata, in qua est identificata. Et quando postea contrahitur a creata essentia, contrahitur distincta; quando vero contrahitur ab increata, contrahitur identificata. Ita pariter de justitia respectu misericordiæ dicendum est, ut de justitia respectu essentiæ dictum fuit. Quæ quidem omnia concludi possunt cum illo Augustini lib. 6. de Trinitate c. 7., quod Bernardus contra Porretanum usurpabat: *Deus multipliciter dicitur, magnus, bonus; eadem magnitudo ejus est qua sapientia, & eadem bonitas, quæ sapientia, & magnitudo, & eadem veritas, quæ illa omnia.*

DISSERTATIO XXI.

De Sententia Nominalium circa distinctionem essentiæ divinæ ab attributis, & attributorum inter se.



Nominales omnes, cum Ochamo in 1. dist. 2. q. 1. Gabriele disp. 2. q. 1. Gregorio Ariminensi dist. 8. q. 2. Majore q. 1. Aureolo dist. 8. par. 3. ar. 6. prop. 2. Porretani errorem declinare volentes, Eunomii delirio visi sunt accessisse. Nullam enim rationis ratiocinatæ, inter essentiam, & attributa, atque inter attributa ipsa, distinctionem admittunt, sed sola distinctione rationis ratiocinantis contenti sunt. Quod idem est, ac dicere, essentiam, & attributa divina, esse solum diversa nomina eandem rem, & sub eadem ratione intrinseca, significantia; & solum invicem discrepare per connotationem diversorum effectuum, vel perfectionum, vel imperfectionum, creaturarum, cum quibus Deus ab intellectu nostro comparatur. Et quidem nomine comparativo, seu connotativo sic diversimode significatur, quod eadem omnino formaliter etiam simplex essentia divina dicatur misericordia per ordinem ad effectum parcendi, & miserendi; dicatur justitia per ordinem ad effectum puniendi; dicatur sapientia, bonitas, omnipotentia, per comparationem ad perfectiones creatas operationum sapientiæ, bonitatis moralis, & potentiæ multiplicis creaturarum, quibus Deus infinite supereminet; dicatur denique immortalis, immutabilis, per negationem mutabilitatis, & defectibilitatis, quæ in creaturis reperiuntur. Hoc pacto sententiam Nominalium

lium ad literam explicat Frassen trac. 1. disp. 2. ar. 1. q. 2.

Cardinalis vero de Aguirre trac. 3. c. 16. Monolog. disp. 31. sec. 1. vocat hanc Nominalium sententiam oppositam utrique sententiæ admittentium præcisionem objectivam, & præcisionem formalem, atque illam esse asserentium, omnia prædicata divina, excepta distinctione reali personarum, solo nomine inter se differre, nec distingui cum fundamento ab intellectu nostro, sed dumtaxat juxta ipsius arbitrium, & merum figmentum. Unde videtur, quod hæc distinctio juxta mentem præfati Auctoris sit potius fictio distinctionis, quam distinctio; immo sit distinctio chimerica; etsi ipsemet relatis verbis superaddat, quæ distinctio rationis ratiocinantis appellari solet in scholis. A Cacherano t. 1. theolog. assertiv. trac. 1. lib. 1. c. 3. §. 4. sic explicatur distinctio Nominalium, quam insuper dicit Eunomii errori accedere. Asserit enim, attributa in Deo non distingui ab invicem, & ab essentia, sola ratione ratiocinante, velut alii loquuntur, signi ficante, & concipiente; cujus nomine intelligitur distinctio orta præcise ex nostro modo concipiendi, absque ullo fundamento in rebus ipsis. Deinde ait, hanc conclusionem esse contra Aëtium, Eunomium, aliosque nonnullos, qui, ut referunt S. Epiphanius hæresi 76., & S. Basilius lib. contra Eunomium, divina prædicata permiscentes prorsus, & confundentes, volebant omnem illorum distinctionem in sola vocum varietate consistere. Postmodum subjungit, esse etiam contra Nominales, nullam agnoscentes distinctionem, nisi realem. Unde ex ipsius mente vere dici potest, quod nulla intersit inter Anomæorum errorem, & sententiam Nominalium, circa distinctionem essentiæ divinæ ab attributis, & attributorum inter se, differentia.

At re vera ita non est; quia etsi Anomæi distinctionem vocum, & Nominales distinctionem nominum, in divinis admittebant, Nominales tamen asserebant, huic nominum distinctioni correspondere distinctionem rationis, quam Anomæi non admittebant. Et quanvis hæc rationis distinctio, quam Nominales admittunt, sit solius rationis ratiocinantis, non autem rationis ratiocinatæ, ac proinde fictitia, ut diximus, & chimerica; hoc tamen facit, quod ipsorum sententia ad Anomæorum errorem reduci possit, nun vero, quod ipsis terminis eadem sit cum illo. Quemadmodum, quia Scotica distinctio ab iis, qui Scotistæ non sunt, suis ratiociniis reducitur ad Porretani errorem, non per hoc aliquis dixit, quod vere Scotica sententia sit eadem cum errore illo. Et assignando discrimen, dicitur, quia distinctio Porretani erat realis realis, illa vero Scoti est realis formalis; quanvis deinde rationibus Adversarii probare nitantur, discrimen esse in nomine, & non in re. Ita pariter, quanvis ratiociniis Adversarii Nominalium probare intendant, suam distinctionem esse eandem cum illa Anomæorum, non per hoc negant discrimen, quod a Nominalibus assignatur; & licet discrimen illud in nomine consistere contendant, non in re, non per hoc fit, quod illud vere non detur, & a Nominalibus non propugnetur, consistere etiam in re, ut de discrimine, quod assignant inter Gilberti errorem, & suam sententiam, Scotistæ ipsi propugnant.

His tamen non obstantibus, adhuc hæc Nominalium distinctio censuris afficitur a Theologis. Siquidem Suarez de Trinit. c. 1. n. 1. plusquam falsam appellat; Martinonus disp. 3. sect. 5. n. 29. probabilem tantum dicit; aliique tandem apud Ruiz disp. 8. de scientia, & disp. 12. de Trinit., Recupit. lib. 3. de Deo q. 5., & Fassolum 1. p. q. 4. ar. 2. dub. 24., in eam, tanquam absurdam invehuntur. Frassen quoque, loco superius citato, ait, quod, si hæc opinio in re ipsa dissentiat a communi sententia, est plusquam falsa; si vero tantum in modo loquendi, est impertinens, & sine fundamento, & vix permittit nobis uti vocibus aptis ad explicandum mysterium Trinitatis. S. Thomas, etsi non dicat opinionem esse falsam, falsam tamen asserit esse distinctionem; quatenus per illam enunciatur, non quod Deus sit ita, sed quod Deus ita intelligatur. En sua verba 1. p. q. 13. ar. 4. *Ex hoc, quod intellectus in se ipsum reflectitur, sicut intelligit ees existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas. Et sic, sicut est quædam conceptio intellectus, vel ratio, cui respondet res ipsa, quæ est extra animam; ita est quædam conceptio, vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod hujusmodi, sicut rationi hominis, vel conceptioni hominis respondet res extra animam, rationi vero, vel conceptioni generis, aut speciei respondet solum res intellecta. Non autem est possibile, hujusmodi esse rationes horum nominum, quæ de Deo dicuntur, quia sic intellectus non attribueret Deo ea, secundum quod est in se, sed secundum quod intelligitur, quod patet esse falsum. Esset enim sensus eum dicitur: Deus est bonus: quod Deus sic intelligitur,*

gitur, non autem quod fit.

Putarunt aliqui, S. Anselmum Nominalium distinctioni favisse; asserentes, dixisse Doctorem hunc, quicquid dicitur de summa essentia, nullatenus ab ea differre, nequidem consideratione. At Cardinalis de Aguirre totus est, ut Anselmum liberet ab hac nota; & affert Petavium t. 1. theologicorum dogmatum de Deo lib. 1. c. 11. n. 6., qui asserit, Anselmum excludere solum a prædicatis divinis distinctionem illam rationis, ex qua sequitur compositio aliqua metaphysica, aut limitatio essentialis divinarum perfectionum. Neutra autem ex his sequitur ex distinctione rationis cum fundamento inter prædicata divina, dummodo illa omnia prædicata essentialiter Dei quidditatem constituant. Ergo non excludit distinctionem rationis ratiocinatæ, & per consequens distinctionem rationis ratiocinantis non admittit. Subdit idem Cardinalis, quod tam in capite 16., quam in duobus præcedentibus capitibus, S. Anselmus differit de essentia, & attributis, cæterisque prædicatis divinis, veluti de pluribus, non solum pluralitate nominis, sed etiam pluralitate diversarum functionum; quæ quidem per se, & ex terminis, important aliam, & aliam rationem formalem, præter ipsa nomina diversa. Igitur, concludit Aguirre, potius refragatur Anselmus, quam faveat, Nominalium opinioni. Attamen ultra hanc auctoritatem Anselmi, quam affert doctissimus Cardinalis, & germano sensu explicat, alia est, quam in medium ducunt Nominales, ut S. Doctoris patrocinio suam sententiam tueantur. In monologii scilicet capite 25., in quo legunt: *Summa natura non proprie dicitur justa, quia habet justitiam, sed quia existit justitia.* Quibus verbis intendunt, Anselmum dicere, Deum non tam habere, quam esse, suam omnem perfectionem. Ac proinde inferunt: ergo nec essentia ab attributis, nec attributa ab invicem, ullatenus discrepant. Quicquid ad hæc Anselmi verba respondeat Frasseo, ea detorquendo ad suam formalem ex natura rei distinctionem corroborandam, rectius putamus eadem explicari in sensu quidem reali, sed non proinde deveniendum ad formalitates a parte rei, quum sufficiat solum ad intellectuales formalitates recurrere. Certe quidem Deus justitiam non habet, tanquam continens, & contentum, quæ sunt distincta realiter; sed est justitia, quum in re idem omnino in Deo sint Deitas, & justitia. Et hic est sensus realis, in quo loquitur Anselmus. Sed hoc non officit, quin nos possimus concipere in Deo justitiam, ut distinctam a natura divina, & eam a natura divina ratione distinguere; & hoc quidem, quia conceptus justitiæ non idem formaliter importat, ac conceptus Deitatis; non vero ex hoc, quod Deitas, & justitia, sine formalitates ex natura rei, & ante mentis operationem, distinctæ. Unde hoc pacto credimus vindicare Anselmum a Nominalium sententia, absque eo, quod illum faciamus Scotistarum opinioni adhærere.

DISSERTATIO XXII.

De Impugnatione sententiæ Nominalium.



NUS, aut alter ex Scholasticis Theologis in illa fuit sententia, ut crederet, Nominalium distinctionem in Divinis, in VI. Synodo generali, fuisse proscriptam. Siquidem ibi action. 11. in epistola Sophronii, quæ ibidem action. 13. approbatur, hæc verba advenire putant: *Per nostram intelligentiam separari perfectiones divinas, quæ in re separabiles non sunt.* Apertius profecto testimonium desiderari non posset, ad probandum, in divinis non solam esse distinctionem nominum, verum quoque rationis, & intelligentiæ, inter prædicata absoluta, quæ veniunt perfectionum titulo, sive inter se comparata, sive cum prædicatis relativis collata, intelligantur. Et ita credidit Quiros disp. 16. in 1. par. §. 2. ante 1. sect. Cardinalis tamen de Aguirre hallucinationem detexit, eamque legentibus manifestavit. Ait enim, quod verba illa in prælaudata epistola non inveniuntur, sed longe alia, & dissimili sensu sunt ea, quæ in eadem leguntur. Sophronius enim in epistola illa professionem suæ fidei catholicæ circa Trinitatis mysterium exponens, col. 5. hæc in eadem scripsit: *Est unus Deus, una Deitas in tribus subsistentiis fulgens: & tres substantiæ, & persona in Deitate una cognoscuntur. Propterea perfectus Deus est Pater; perfectus Deus est filius; perfectus*

fecerit Deus est Spiritus Sanctus: Idcirco quod unam, eandemque singula quæque persona inseparabilem, indiminutam, atque perfectam habet Deitatem. Et juxta quod Deus idem est, idipsum existit unumquodque, dum seorsim consideratur, ipsa intelligentia quod non separabile separante. Ad quæ inquit Aguirre, his ultimis verbis, doceri solum, personas divinas, quanvis reipsa distinctas, nullam subire divisionem realem, sed mentalem solum, qua seorsim a nobis consideratur unaquæque illarum. At hic sensus longissime quidem abest ab illo, quem intendimus in præsenti.

I. Igitur impugnatur sententia Nominalium ex Scripturis. Joan. 6. 15. *Omnia, quæ Pater habet, mea sunt.* Ubi clare de perfectionibus divinis, tanquam de multis, sermo est. Cohærenter ad hæc verba Concilium Florentinum sess. ult. docet: *Omnia, quæ Patris sunt, ipse Pater unigenito Filio suo gignendo dedit, præter esse Patrem.* Et sess. 17. loquens de essentia, & hypostasibus divinis, ait: *Haudquaquam putare debemus, ut re differant: quandoquidem sola ratione, aut intelligentia differre reducuntur.* Sess. etiam 18. post medium: *Divina substantia, & persona re quidem sunt idem: secundum autem modum intellectionis nostræ, differre videntur.* Sess. 19. ante medium: *Ne tamen re differre, hoc putetis, sed apprehensione tantum, & intelligentia.* Et in fine ejusdem sessionis: *Persona Patris non distinguitur a paternitate, aut a substantia, nisi ratione.* Nec dici potest, quod hæc verba intelligantur, vel de ratione ratiocinante, vel de prædicatis tantum relativis, non vero de absolutis, vel quod virtualem distinctionem non præseferant. Non quidem primum, quia appellando modum intellectionis, hoc ipso innuunt distinctionem rationis ratiocinatæ, quæ differre facit prædicata, non nomina. Non secundum, quia in hoc æque de relativis, ac de absolutis prædicatis, discurrere, ac ratiocinari, debemus. Non tertium, quia omnia illa, quæ præsupponuntur in re, virtualem distinctionem ostendunt.

Aliæ sunt sacrarum Scripturarum auctoritates, quæ hoc ipsum evincunt. Ad Romanos 1. 20. *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus, & divinitas.* Quibus verbis attributa, operationes, & divina essentia, exprimuntur; & quidem exprimuntur vocibus pluralibus, quibus vult Apostolus inducere aliqualem inter ipsa distinctionem. Quod clarius redditur ex eodem Apostolo, qui ad Galat. 3. 16. volens Apostolus idem Paulus unicum tantum exprimere, vocibus in singulari utitur: ergo dum vocibus utitur in plurali, non unicum vult exprimere, sed plura. *Abrahæ dictæ sunt promissiones, & semini ejus. Non dixit: Et seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno; & semini tuo, qui est Christus.* Ubi idem Paulus est textus, & glosa. Vocibus etiam in plurali utitur idem Apostolus ad Roman. 11. 33. *O altitudo divitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, & investigabiles viæ ejus!* Loquitur hic profecto de divinis attributis, tanquam de multis, & quidem non solo nomine.

II. Impugnatur ex Conciliis. VI. Synodus act. 8. ait: *Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum, nihil in Incarnatione habere commune, nisi benignissimam misericordiam, & voluntatem.* Etenim Sinonyma, quia differunt tantum in nomine, ut gladius, & ensis, si aliquid de uno dicitur, dicitur etiam de alio: ergo quia de attributo uno aliquid dicitur, quod non dicitur de alio, attributa ipsa non differunt tantum in nomine. Similem habent expressionem Concilium Toletanum VI., & XI., dum testantur, Filium assumpsisse humanitatem in eo, quod est proprium Filii, non quod est commune Trinitati: ergo etiam ex iis pari ratiocinio est discurrendum. His adjungimus Concilium Florentinum in locis pluribus, quæ nuper ad probationem ex Scripturis attulimus.

III. Impugnatur ex Patribus. Basilio lib. 1. adversus Eunomium: *Quinam ergo manifesta insania non sit proprium unicuique nomini significatum negare subjectis sed quod ad vim attinet, idem valere invicem affirmare nomina omnia?* Et infra: *Nullum esse nomen, quod totam Dei naturam comprehendat, & quantum satis est, explicet: quare multa esse diversa, quæ singula propriam habent significationem.* Et lib. de recta fide: *Si quis dicat, Deus, non hoc ipsum, quod est Pater, exprimit: Et porro, quod est Pater, deest hoc, quod est creator: tum illis deest, oportetque addere, bonitatem, sapientiam, virtutem, & cætera, quæ in sacra Scriptura memorantur.* Quibus S. Doctor contra Eunomium probare intendit, notiones naturæ, relationum, & attributorum, non esse easdem omnino, & differre plusquam secundum solum nomen. Augustinus lib. 8. de Trinit. c. 2. *Non eo Verbum, quo sapientia; quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relative ad eum, cujus Verbum est, sicut Filius ad Patrem. Sapientia vero, eo,*

quo essentia : Et idem ; quia una essentia, una sapientia. Et c.4. *aliud est Deum esse, aliud Patrem esse*. Et lib. 7. de Triuit. c. 6. *Substantiam Patris ipsum esse Patrem, non quo Pater est, sed quo est*. Quum ergo Augustinus hæc non distinguat realiter, dicendum est distinguere ratione, non solo nomine; & quidem ratione, quæ in re fundamentum habeat, non vero, quam pro arbitrio intellectus fingat. Maximus Martyr apud Euthymium in Panoplia par. 1. tit. 3. *In Deo ens, & bonus, Deus, opifex, supersubstantialis, infinitus, immortalis, & ejusmodi alia, non sunt substantivæ differentiæ: ne compositum ex iis illum esse profiteamur. Verum appellationes esse dicimus, quæ nonnulla significant, quæ circa illum considerantur; sed nihil exprimunt eorum, quæ ad ejus substantiam, & naturam, pertinent. Quædam enim naturæ divinæ convenientia significant: non tamen ipsam naturam demonstrant; quod proprium est earum differentiarum, quæ substantivæ, ac rei constituentes sunt.* Si igitur attributa Dei divinam naturam non significant, divina natura, secundum nostrum intelligendi modum, a suis attributis differt; nec attributorum nominum, secundum rationem, idem poterit esse significatum. Gregorius Nyssenus plura habet lib.12. advers. Eunomium, quibus Nominalium sententia evidenter expungitur; sed afferimus tantum illa, quæ scribit lib.2.de Trinit.ad Eustachium: *Cum aliquis uniuscujusque horum nominum, & ipsius naturæ, circa quam ea nomina intelliguntur, rationem reddit, ac definitionem, non eandem reddit utrorumque rationem*. Sed nisi alia, & alia ratio formalis sit in Deo, ac proinde aliqua rationis distinctio, nequeunt hæc Gregorii verba in suo sensu proprio verificari.

IV. Impugnatur Rationibus. I. Distinctio rationis ratiocinantis, quam Nominales supra distinctionem Anomæorum, quæ in sola nominum diversitate consistebat, se admittere profitentur, nihil re vera importat, præter ipsorum nominum diversitatem: ergo non per hanc distinctionem rationis ratiocinantis error Anomæorum, & sententia Nominalium, differunt. Probatur antecedens. Distinctio rationis ratiocinantis, vel consistit in diversitate synonimorum, vel in diversitate secundarum intentionum, subjecti scilicet, prædicati, & medii termini: Primo modo, si dicatur; murus est paries; ensis est gladius; Cephas est Petrus, &c. Secundo modo, quando dicitur: Petrus est Petrus, distinguendo Petrum subjectum a Petro prædicato: Sed hæc omnis distinctio solam nominum diversitatem importat, ut de se patet: ergo distinctio rationis ratiocinantis nihil re vera importat, præter solam nominum diversitatem: ergo distinctio rationis ratiocinantis, quam supra Anomæorum errorem credunt Nominales proferre ad suam sententiam ab hoc errore vindicandam, nihil efficit, quo minus sententia Nominalium Anomæorum errori omnino assimiletur.

II. Nominales, vel fundamentum habent divina attributa distinguendi, vel non habent? Si non habere se dicunt; tot Scripturas manifestas opus est, ut negent, quæ nobis fundamentum exhibent attributa in Deo distinguendi. Si habere fatentur; ergo non rationis ratiocinantis, sed ratiocinatæ potius eorum distinctio erit. Neque dicant fundamentum se habere, & hoc esse diversam attributorum connotationem: Etenim sic contra argumentamur; hæc diversa attributorum connotatio, vel pro arbitrio ab ipsis concipitur, vel cum fundamento in re? Si pro arbitrio: ergo non est diversa attributorum connotatio, sed diversa potius connotatio concipientium attributa. Si cum fundamento in re: ergo erit distinctio rationis ratiocinatæ.

III. Distinctio entitatis divinæ per ordinem ad operationes puniendi, parcendi, benefaciendi, &c. non officit ex una parte summæ Dei simplicitati, & confert ex altera ad intelligendas divinas perfectiones modo perfectiori; sed hæc non habetur, nec per solum intellectum, nec per sola nomina: ergo distinctio præfata in Deo est admittenda, & non illa, quæ habetur per solum intellectum, & per sola nomina. Minor est certa, quia distinctio prædicta habet fundamentum in operationibus divinis per ordinem, quem dicit ad illas: ergo non habetur per solum intellectum; ulterius operationes appellant attributa, quorum sunt operationes, non sola nomina attributorum: ergo nec habetur per sola nomina. Major autem probatur. Tunc officeret simplicitati summæ Dei, quando aliqua ex ea compositio oriretur; sed hæc non oritur, ut ex argumentorum solutione patebit: ergo non officit. Ulterius. Sola nominum distinctio non explicat Dei perfectiones perfectiori modo: ergo plusquam nominum debet esse, ut sic explicet.

IV. Deus, & amplius a nobis laudatur per ampliora attributa, quæ in ipso concipimus, & magis laudatur per unum attributum, quam per aliud, quod pro illo tunc in ipso saltem clare non concipimus; sed

hoc

hoc provenire non potest ex sola nominum diversitate: ergo attributorum divinorum distinctio non provenit ex sola nominum diversitate. Major explicatur. Quo majora sunt attributa, quæ in Deo concipimus, eo laudabiliorem per illa a nobis reddimus; & quo majores operationes unius attributi videmus, eo magis ipsum laudamus. Quod ipsæmet divinæ Scripturæ testantur, ubi aliquando ejus justitia celebratur, aliquando bonitas, aliquando misericordia; prout sunt actus attributorum, quæ in ipsis commemorantur. Minor autem probatur. Si proveniret ex sola nominum diversitate, vel ex rationis ratiocinantis distinctione, possemus utique laudare justitiam Dei, quia parcit, misericordiam, quia punit, bonitatem, quia sapit, sapientiam, quia potest, &c. Sed hoc non est dicendum: ergo nec pariter est dicendum, quod amplior, & major Dei laudatio proveniat, vel ex sola nominum diversitate, vel ex sola rationis ratiocinantis distinctione.

V. Nomina, quæ distinguuntur in Deo, vel connotant solas creatas perfectiones, vel perfectiones etiam divinas? Si perfectiones etiam divinas? Ergo non sunt sola nomina, quæ distinguuntur, sed perfectiones quoque, quæ sub his nominibus comprehenduntur. Si solas creatas perfectiones? Ergo non distinguunt attributa divina, sed attributa creata. Probatur hæc ultima consequentia. Nomina res illas distinguunt, quas exprimunt; sed exprimunt creatas perfectiones: ergo solas illas distinguunt. Dicere tamen possunt Adversarii, quod nomina exprimunt perfectiones divinas,& connotant perfectiones creatas. At contra argumentamur. Vel perfectiones divinæ, quæ exprimuntur per nomina, concipiuntur sub ratione illorum nominum,vel non? Si concipiuntur? Ergo non sola nomina, sed etiam perfectiones, distinguuntur. Si non concipiuntur? Ergo illa nomina nihil exprimunt, quia nihil per ipsa concipitur. Ulterius. Connotando perfectiones creatas, vel ad eas referunt sola nomina divina, vel perfectiones etiam divinas? Si hoc secundum? Ergo perfectiones divinæ distinguuntur. Si primum? Quare potius non referunt nomina ad nomina, & perfectiones ad perfectiones,& referunt nomina ad perfectiones, quod est contra omnem discurrendi methodum, & ordinem?

Arguunt Nominales I. ex Conciliis. In Concilio Remensi Eugenius III. contra Gilbertum Porretanum decrevit, *ne aliqua ratio inter naturam, & personam divideret*; sic refertur ab Ottone Frisigensi: ergo essentia nec etiam ratione differt a persona, aliter jam ratio inter naturam, & personam divideret; cujus contrarium Pontifex definivit. In Concilio Lateranensi IV. sub Innocentio III. dicitur summe simplex; non esset summe simplex, si aliqua in eo esset compositio; esset compositio, si esset distinctio; quia compositio est distinctorum unio: ergo, ut sit summa simplicitas, nulla debet esse compositio; ut nulla sit compositio, nulla debet esse distinctio.

II. Ex Patribus. Augustinus lib.6. de Trinit. c. 7. ait: *Deus multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, & quicquid aliud non indigne dici videtur: Sed eadem magnitudo ejus, quæ sapientia, & eadem bonitas, quæ sapientia, & magnitudo*. Et lib.15. de Trinit. c. 5. *Bonitas, atque justitia, nunquid inter se in natura Dei, sicut in ejus operibus, distant, tanquam duæ diversæ sint qualitates Dei, una bonitas, alia justitia? Non utique, sed quæ justitia,ipsa bonitas; & quæ bonitas, ipsa beatitudo*. Et c.6. *Neque sicut nos de illo percipimus sapientiam, ita Deus de aliquo; sed sua est ipse sapientia, quia non est aliud sapientia ejus, aliud essentia, cui hoc est esse, quod sapientem esse*. Gregorius Nyssenus lib. ad Ablavium circa finem: *Omnem circa essentiam diversitatem rejicit divina simplex, & variationis inscia, natura*. S. Cyrillus lib. 11. thesauri: *Substantiam Dei seipsa perfectam esse, sed tamen nos cogi nonnunquam accidentium modo concipere, intelligentes ante creationem mundi creatorem Deum fuisse, sed non actu; creato autem mundo actu quoque creatorem esse*. Bernardus lib. 5. de considerat. c.13. *Visus sum protulisse plura, sed unum est: Unus Deus signatus est pro captu nostro, non pro suo statu. Divisus est hic captus noster, non ille Deus: voces diversæ, semitæ multæ; sed unum per eas significatur, unus quæritur*. Quæ omnia plane demonstrant, omnem, quæ de Deo dicitur, distinctionem, non in Deo, sed in nobis esse; adeoque esse solam rationis ratiocinantis distinctionem, quæ nomina tantum, & non prædicata, faciat esse distincta.

III. Rationibus. I. Ubi non est unum, & aliud, non potest unum concipi sine alio; sed in re summe simplici, qualis est Deus, non est unum,& aliud: ergo unum non est conceptibile sine alio; ac proinde nihil est in eo distinctum. Hoc, dicit Frassen, esse solemne Nominalium argumentum. II. Quia Deus est summe sanctus, & est sum-

me spiritualis, nullum nos fundamentum habemus, quo per intellectum concipiamus Deum, vel peccantem, vel materialem: ergo pariter, quia Deus est summe simplex, nullum nobis erit fundamentum, quo Deum, vel compositum, vel distinctum, etiam per intellectum, cogitemus. III. Si prædicata Dei nos dividimus nostra cogitatione, Deus non erit illud, quo majus cogitari non potest. Et probatur; quia possumus cogitare aliquid, quod neque cogitatione nostra possit dividi; sed hoc esset majus Deo: ergo Deus non erit illud, quo majus cogitari non potest. IV. Distinctio rationis ratiocinantis constituitur per respectum ad connotata extrinseca diversa; sed in Deo hæc sola distinctio reperitur: ergo in Deo sola distinctio rationis ratiocinantis admittenda est. Major explicatur. Cajus est legis Doctor, est Ecclesiæ Præsul, & est regni Gubernator; in hoc casu distinguitur a se ipso sola distinctione rationis ratiocinantis, quia distinctio non sumitur ab ipso Cajo, qui est idem indivisibiliter in se ipso, sed accipitur a connotatione, vel respectu, quem habet ad diversa munera, quæ exercet. Probatur minor. Quia pari modo, immo a fortiori discurrere possumus de essentia divina, quæ simplicior est essentia Caji; essentia autem divina prout connotat effectus, quos producit, vocatur omnipotentis, homines, quos punit, justitia, alios, quibus parcit, misericordia; & per consequens pariter essentia divina ab attributis, & attributa inter se, distinguuntur per respectum ad diversa connotata extrinseca.

Respondemus I. ad Concilia. In Remensi Eugenium loqui verbis Gilberti, distinguentis inter personam, & naturam, non ratione mathematica, quæ est per opus intellectus, sed ratione theologica, quæ ab ipso dicebatur ante opus intellectus. Unde Otto lib. I. de gest. Friderici c. 57. de Gilberto ait: *Quod autem inter naturam, & personam, non mathematica abstractione, sed theologica consideratione quoquo modo divideret ratio, & ratione, & auctoritate, probare nitebatur*. Unde a Pontifice damnata est in Gilberto ratio theologica, quæ per ipsum Gilbertum erat ante opus mentis, non vero ratio mathematica, quæ per ipsum fiebat per opus mentis. Ad Concilium Lateranense dicitur, quod compositio est distinctorum unio, quando distincta veniunt, ut partes ad constituendum aliquod tertium. In casu autem non sunt distincta realiter, licet realiter contineant fundamentum, ut concipiantur distincta. Ut in sequentibus Dissertationibus dicemus.

Respondemus ad Patres. I. Omnes illos a Deo removere velle realem distinctionem inter essentiam, & attributa, & inter attributa ipsa; quia hæc summæ Dei simplicitati opponitur. Si autem nos probamus distinctionem rationis Dei summæ simplicitati non obstare, hoc ipso videbitur, nullum ex adductis Patribus, vel ex adducendis, contra nos, & pro Nominalibus, loqui. II. Etsi Patres aliquando in Deo distinguant nomina, non autem distinguunt sola nomina, si *To* sola excludant conceptus, quamvis dici possint sola, si *To* sola excludant res. III. Ait Frassen, quod SS. Patres vel loquuntur tantum de denominationibus extrinsecis, scilicet Creatoris, Sanctificatoris, &c. quæ quatenus important actum, non inferunt in Deo novam perfectionem intrinsecam, quam non habuerat ab æterno, sed sunt tantum novæ, & extrinsecus advenientes denominationes: Non vero loquuntur de perfectionibus divinis intrinsecis, quæ perficiunt, & afficiunt essentiam divinam reipsa, & nullo cogitante intellectu. Vel SS. Patres intendunt, quod nominum diversitas non designet in Deo rerum variationem; & quod essentia divina cum suis attributis sit quidem una res actualiter, non vero negant, quod virtualiter sit multiplex, & quod possit pluribus conceptibus cognosci, sicut potest pluribus nominibus designari.

Respondemus ad Rationes. Ad I. distinguendo majorem: Ubi non est unum, & aliud neque realiter actualiter, neque virtualiter, conceditur; actualiter realiter, sed non virtualiter, negatur. Distinguitur pariter minor: Sed in Deo non est unum, & aliud, neque realiter, neque virtualiter, negatur; realiter actualiter tantum, conceditur; & negatur consequentia. Quamvis enim in Deo essentia non sit alia a sapientia, operatio tamen unius est alia ab operatione alterius, seu potius effectus unius est alius ab effectu alterius. Et hoc constituit distinctionem virtualem, seu fundamentum distinctionis, quam postea efformat intellectus, & dicitur distinctio rationis ratiocinatæ.

Ad II. Negatur paritas. Et disparitas est, quia potentia ad peccandum debet esse realis, quia est ad peccandum in re; similiter corporeitas ex terminis est quid reale, & non potest esse quid rationis. Unde quævis potentia, vel ad peccatum, vel ad corporeitatem, est impossibilis, ut concipiatur in summa

ma sanctitate, & in summa spiritualitate. Hinc fit, quod quum potentia ad peccandum, potentia ad esse corporeum, sit chimerica in Deo, chimerica etiam erit distinctio, si respectu talis potentiæ efformabitur. Non sic vero potentia ad puniendum, & potentia ad parcendum, cujus actus in creatis sunt realiter distincti, & in Deo quanvis non sint realiter distincti, possunt tamen cum fundamento, & non chimerice concipi, ut distincti.

Ad III. negatur assumptum; ad cujus probationem distinguitur major; possumus cogitare aliquid, quod neque cogitatione nostra possit dividi; & hoc est possibile, negatur; & hoc est mere chimericum, & impossibile, conceditur. Hoc ipso enim, quod nos probamus, cohærere omnimodam Dei simplicitatem cum fundamento distinctionis, habemus jam in Deo realiter existente summam simplicitatem. Requirere autem in illo majorem simplicitatem, quæ dari non possit, est fingere Deum chimericum, & impossibilem, non vero Deum verum, & realiter actualiter existentem.

Ad IV. dicitur, essentiam divinam, sive a creato intellectu ad connotata extrinseca comparetur, sive non, habere semper in sua infinitate aliquid, ratione cujus concipiatur sub diversis ideis, & sub distinctis conceptibus intelligatur. Hoc sufficit, ut dicatur, distinctionem, quam in Deo admittimus, & non esse solius rationis ratiocinantis, & non connotare tantum extrinseca prædicata. Quæ distinguuntur in Cajo, neque realiter sunt ipsemet Cajus, non semper sunt in Cajo, nec a Cajo sunt inseparabilia, & sunt semper accidentia, saltem logica, & metaphysica, respectu Caji. In Deo autem non sic; quia omnia attributa Dei realiter sunt ipsemet Deus, sunt semper in Deo, & a Deo sunt semper inseparabilia; nec sunt accidentia, neque logica, neque metaphysica, respectu Dei.

DISSERTATIO XXIII.

De Sententia Thomistarum circa distinctionem essentiæ divinæ ab attributis, & attributorum inter se.



EX probatis usque modo in Dissertationibus præhabitis habemus, attributa inter, & essentiam divinam, atque inter attributa ipsa, realem distinctionem entitativam, quæ contra Gilbertum Porretanum in Concilio Remensi damnata est, non intercedere. Habemus pariter, nec admittendam esse distinctionem actualem formalem ex natura rei, quam contra Scotistas impugnavimus. Habemus insuper contra Eunomium, & Anomæos, aliquam rationis distinctionem dari debere. Habemus tandem contra Nominales, hanc distinctionem rationis non esse, nec esse posse, rationis, ut dicunt, ratiocinantis. Unde consequitur, inter eadem dandam esse distinctionem, quam vocant rationis ratiocinatæ; quæ scilicet sit cum fundamento in re, ut loquuntur Thomistæ, ratione cujus fundamenti dicatur etiam distinctio virtualis, seu fundamentalis. Siquidem, ut scribit Jueninus ex Thomistarum mente, distinctio rationis ratiocinatæ, vel adæquate, vel inadæquate, potest intelligi. Adæquate realis est simul, & mentalis; realis secundum fundamentum, mentalis secundum actum: Unde ea, quæ distinctione rationis ratiocinatæ distinguuntur fundamentaliter, hoc est virtualiter, ante operationem intellectus distinguuntur, actu vero per solam intellectus operationem. Inadæquate tamen, vel est realis virtualis tantum, vel tantum mentalis. Quamvis re vera, ut putamus, virtualis distinctio improprie dicatur distinctio; non enim est distinctio a parte rei, sed fundamentum tantum distinctionis, cui intellectus innititur, ut distinguat.

Subdividunt quoque distinctionem virtualem in virtualem intrinsecam, & virtualem extrinsecam. Et pariter subdividunt distinctionem rationis ratiocinatæ in eam, quæ est ex parte actus tantum, quam Neoterici defendunt, & in eam, quæ est etiam ex parte objecti, quam tuentur Thomistæ. Virtualis intrinseca in eo consistit, quod objectum æquivalentiam habeat, ut distinguatur, non ad alia extra se, sed ad se ipsum. Virtualis vero extrinseca dicitur, quando fundamentum respicit æquivalentiam, quam habet objectum ad alia extra se,

se, ut distinguatur. Quo pacto virtualis intrinseca tantum in Deo ponitur, non vero in creaturis; nec etiam quoad omnia, quæ in Deo sunt, sed tantum quoad intellectum, & voluntatem, quoad naturam, & personalitates; cujus distinctionis fundamentum, dicunt, tantum in Deo esse, absque respectu ad creaturas; quatenus in Deo Filius, qui a Patre per intellectum procedit, realiter distinguitur a Spiritu Sancto, qui procedit per voluntatem: & hoc pacto habetur æquivalentia inter intellectum, & voluntatem ad duo realiter distincta, quæ sunt in ipsomet Deo; scilicet ad Filium, & Spiritum Sanctum. Quod etiam dicunt de natura, & personalitatibus, in quantum natura divina per hanc æquivalentiam ad Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum, ab iisdem quoque distinguitur. Inter cætera vero attributa, & essentiam, vel inter attributa ipsa, in quibus habetur æquivalentia ad creaturas, distinctionem ponunt virtualem extrinsecam; quemadmodum ponitur inter gradus metaphysicos in rebus creatis. Unde misericordia, & justitia, quia æquivalent duabus perfectionibus creatis realiter distinctis, virtualiter extrinsece tantum per ipsos distinguuntur; quemadmodum de animalitate, & rationalitate in homine discurrunt.

Alii autem aliter distinctiones hasce explicant; dicendo scilicet, quod virtualis intrinseca ponatur ad impedienda contradictoria, quæ putant per eam tantum impediri, non vero per virtualem extrinsecam; quod nihilominus multi non admittunt; quia etiam contradictoria inveniri putant inter ea, inter quæ ipsi virtualem tantum extrinsecam ponunt. Pro Præcisione vero objectiva Thomistarum, aliqui eam explicant per hoc, quod objectum ex se ipso petat sic præscindi, a quovis intellectu cognoscatur. Hoc tamen alii non admittunt; non enim, dicunt, est hæc exigentia in objecto, quum sit in ipso summa identitas, & tantum in eo sit æquivalentia per respectum ad ea, quibus intellectus, imperfecte cognoscens, illa potest concipere æquivalenter. Unde aliud in objecto non recognoscunt præter æquivalentiam; in re tamen una formalitas peteret, & exigeret cognosci identificata cum altera formalitate; sicut re vera esset, si intellectus esset tantæ perfectionis, ut neutiquam inadæquate cognosceret. Et ob hoc quoque multi, inter quos est P.Magnanus, & plures ex Neutericis, præsertim recentiores, distinctionem, quam ponunt, & inter gradus metaphysicos, & inter essentiam, & attributa, & inter attributa ipsa, nec tantum esse ex parte actus, nec solum ex parte objecti, sed ex parte utriusque; unde illam vocant formalem objectivam. Ex eo nimirum, quia fundamentum habet in objecto, ut ajunt Thomistæ, & ulterius fundamentum habet in intellectu, ut dicunt Neuterici. Fundamentum in intellectu est imperfectio intellectus, inadæquatio cognitionis ipsius, imperfectio ipsius modi cognoscendi; ratione cujus dicunt, divinum intellectum nullatenus posse distinguere, aut præscindere; quicquid in contrarium dicant Durandus, & Henricus, quos ex proposito Becanus impugnat. Fundamentum in objecto est ipsa virtus objecti, ratione cujus, ajunt, objectum esse multipliciter cognoscibile; quæ quidem virtus, vel fundatur in diversis operationibus objecti, vel in diversis relationibus ipsius, vel in alio modo, qui tamen ex parte objecti se teneat. Et sic multi Theologi Societatis Jesu, & præcipue Becanus, qui vocantur Neuterici, fundamentum quoque ex parte objecti requirunt; & multi etiam ex Theologis Thomistis exigunt pariter fundamentum ex parte actus.

Cauvinus, recentissimus Thomista, referendo sententias diversas Theologorum pro distinctione essentiæ divinæ ab attributis, & attributorum inter se, asserit, duas esse sententias extremas, & duas medias. Primam extremam vocat illam Scotistarum, aliam extremam dicit esse illam Nominalium. De prima media scribit, quod contendat, esse admittendam aliquam objectivam, non realem formalem, nec pure fundamentalem rationis, sed virtualem intrinsecam; vel quia æquivalet distinctioni reali in creaturis; vel quia est principium distinctionis realis in Deo; vel quia una & eadem formalitas exercet diversa munera, ac si haberet formalem, aut entitativam diversitatem; vel quia convenit illi constitutivum distinctionis realis in creaturis, scilicet fundare veritatem contradictionis. Hæc ille; & pro hac sententia citat plures Recentiores apud Godoy; qui quamvis discrepent in ea explicanda, conveniunt tamen omnes in asserendo, quod sit necessaria ad salvanda prædicata contradictoria; & quod alii eam extendant ad omnia attributa, quibus, ait, favere Cardinalem Cajetanum. De altera vero sententia media, quam vocat communem Thomistarum, testatur, quod neget omnem actualem, & formalem ante intellectum distinctionem, & admittat tantum inter illam distinctionem ratio-

rationis ratiocinatæ, sive formalem tantum per intellectum, & virtualem, seu fundamentalem in re, quæ licet in actu formaliter sit una, virtualiter tamen, seu virtute ob sui eminentiam, & perfectionem, est multiplex. Et pro hac citat ex Thomistis Godoy, Gonet, Ferraram, Joannem a S. Thoma, Bannez, Atavyo, Fette, Salmaticenses, &c. Ex exteris vero, & præcipue ex Societate, Suarez, Vasquez, Valentiam, Arrubal, Granadum, & alios. Ipse autem Cauvinus concludit pro opinione, quam amplectitur, admittendam esse in Deo aliquam distinctionem objectivam inter divina attributa, itaut, tam inter se, quam ab essentia, distinguantur distinctione ratiocinata, seu cum fundamento in re, & consequenter distinctione virtuali, seu fundamentali in re, & formali per intellectum; & probabiliter etiam distinctione aliqua virtuali intrinseca, distincta a pure fundamentali; & dicit esse communem Thomistarum.

Cardinalis de Aguirre, diversas referens sententias, pro re, de qua hic agitur, asserit, quosdam existimare, prædicata divina absoluta, tum collata inter se, tum etiam cum relativis, præscindi objective ab intellectu nostro. Et pro hac citat Molinam, Vasquez, Suarez, Granadum, Arrubal, Herizc, Pessantium, Izquierdo, &c. Aliam deinde explicans opinionem, eam dicit, esse frequentem inter Theologos, præsertim Thomistas, & ex opposito docere, inter hujusmodi prædicata divina nullam esse præcisionem objectivam, sed dumtaxat abstractionem formalem penes implicitum, & explicitum, sive penes alias, & alias expressiones ejusdem formalitatis objectivæ. Et pro hac, ultra Thomistas, citat Hurtadum, Oviedum, Arriagam, &c. Exponens quoque distinctiones hasce, docet, distinctionem, quæ innititur alicui fundamento in ipso objecto, esse duplicem, præcisivam scilicet, & abstractivam. Primam asserit esse illam, in qua intellectus partitur objectum reipsa indivisum, & unica entitate constans, in duas formalitates objectivas, & adæquatas, quarum alteram cognoscit, non cognita altera immediate, nec explicite, nec implicite, sed solum mediate, & materialiter, quatenus attingit illam entitatem in re existentem. Alteram vero dicit esse illam, qua utitur intellectus, quoties eandem formalitatem objectivam, & indivisam apprehendit, modo in ordine ad unum munus, sive functionem, modo in ordine ad aliud; itaut quando apprehenditur in ordine ad unum illorum, simul apprehendantur reliqua; non quidem explicite, sed implicite tantum, licet immediate, & in confuso.

Tandem, ut Theologos cæteros Scholasticos prætereamus, quorum quot sunt capita, tot fere sunt explicationes diversæ, Cacheranus asserit primo, attributa in Deo distingui ab invicem, & ab essentia, realiter virtualiter; Secundo autem, attributa in Deo distingui ab invicem, & ab essentia ratione ratiocinata. Pro primo asserto citat Cajetanum, Joannem a S. Thoma, Gabrielem a S. Vincentio, Silvium, Valentiam, Molinam, Arriagam, Lugum, Esparzam, &c. Inter quos tamen, ait, esse diversitatem aliquam, quæ, vel est in nomine, vel in re. In nomine, quia quæ dicitur distinctio virtualis, ab aliis appellatur initiativa, aptitudinalis, fundamentalis, eminentialis. In re, quia Thomistas, dicit, defendere, ea distingui realiter virtualiter, quæ sunt ab intellectu cum fundamento distinguibilia; Lugum velle, ea distingui realiter virtualiter, quæ æquivalent pluribus præsertim actualiter realiter distinctis; Arriagam tueri, ea distingui realiter virtualiter, quibus conveniunt prædicata, ex se contradictoria, salva reali identitate; Esparzam tenere, quod distinctio virtualis explicata per solam æquivalentiam ad plura, dicenda sit virtualis extrinseca, quatenus fundamentum, quod præbet intellectui, formandi distinctionem rationis ratiocinatæ, est in extrinsecis connotatis, non in intrinseca entitate rei, cujus prædicata distinguit. Distinctionem vero rationis ratiocinatæ, dicit Cacheranus, esse illam, quæ est cum fundamento; sed non explicat, in quo fundamentum esse debeat, an in re tantum, an in intellectu tantum, an in utroque simul.



DIS-

DISSERTATIO XXIV.

De Sententiæ Thomistarum saniori modo intellectæ prælectione.

AMbagibus prætermissis, quas in superiori Dissertatione retulimus, sententiam Thomistarum, circa distinctionem attributorum ab essentia divina, & inter se invicem, amplectimur. Eam sane intendimus intelligere saniori modo, vel dicentes cum P. Saguens, adesse ex parte Dei veram distinguibilitatem, & ex parte nostri veram distinctionem. Veram distinguibilitatem Theologi dicunt distinctionem virtualem, quæ etiam dicitur fundamentum distinctionis in re; per quam scilicet explicamus omnia, quæ spectant ad diversos conceptus mentis nostræ de rebus divinis; & per quam insuper nullo modo læditur divina simplicitas, quæ est omnino illibata servanda. Hæc insuper vera distinguibilitas rerum divinarum, quæ ex se ipsis, aut in se ipsis, nullatenus sunt distinctæ, oritur ex immensitate entis divini, quod æquivalet unitate sua multitudini rerum omnium, etsi omnimode distinctarum, immo quoque præeminet. Vel afferentes cum Juenino, quod distinctio rationis ratiocinatæ efficiat, ut etiam ex parte objecti unum ab alio præscindatur, hoc est, sine eo concipiatur; sed non efficit per hoc, ut unum excludat aliud; ac proinde ea, quæ distinguuntur ratione ratiocinata, sese invicem includere implicite, & confuse, quanvis explicite, & distincte sese invicem non includant. Vel denique cum P. Magnano concludentes, quod non solum ad distinctionem rationis ratiocinatæ requiratur fundamentum ex parte objecti, unde illa dicatur objectiva, sed quoque fundamentum exigatur ex parte intellectus, unde pariter formalis nominetur, & unico nomine formalis objectiva. Fundamentum ex parte objecti est eminentia ejusdem, ut diximus, per quam habetur æquivalentia jam dicta; & Fundamentum ex parte intellectus est ejusdem imperfectio, inadæquatio, limitatio, &c. quam in præterita Dissertatione explicavimus. Hæc virtualis distinctio, quam pro modo virtualem extrinsecam nominamus, sufficit pro distinctione attributorum ab essentia, & inter se invicem; de virtuali postea intrinseca, si necessaria erit inter attributa relativa, & essentiam, suo loco videbitur.

I. Probatur Thomistarum sententia, præfato modo intellecta, negative, ex impugnatione scilicet cæterarum sententiarum circa distinctionem attributorum ab essentia divina, & inter se invicem. Etenim admitti debet aliqua distinctio inter essentiam, & attributa, & inter attributa ipsa; ut omnes fatentur: Non realis entitativa, ut probavimus contra Porretanum, & Palamam; non realis formalis, ut ostendimus contra Scotum, & Scotistas; non quæ fit tantummodo per nominum diversitatem, ut propugnavimus contra Eunomium, & Anomæos; non quæ fit dumtaxat rationis ratiocinatæ, ut contra Nominales argumentati sumus: ergo debebit necessario esse distinctio rationis ratiocinatæ, quæ scilicet fundamentum habeat in distinguibilitate objecti, & in imperfectione intellectus distinguentis; sed hæc est formalis objectiva, ut ex explicatis constat: ergo distinctio formalis objectiva inter essentiam divinam, & attributa, & inter attributa ipsa, admittenda est.

II. Attributa divina distinguuntur per mentem cum fundamento in re, & in intellectu: ergo distinguuntur ratione ratiocinata, quæ sit formalis objectiva. Probatur antecedens pro prima parte. Attributa divina sunt virtualiter multiplicia: ergo distinguuntur per mentem cum fundamento in re. Probatur antecedens. Attributa divina æquivalent pluribus perfectionibus, quæ actu in creatis distinguuntur: ergo sunt virtualiter multiplicia. Probatur antecedens. Attributa divina ex una parte sunt infinita, ex altera continent perfectiones, quæ in creatis reperiuntur, & continent eminenti modo, scilicet sine imperfectionibus: ergo illis æquivalent, & secundum hanc æquivalentiam possunt inadæquate concipi; & quia continent sine imperfectionibus, & distinctio est imperfectio: ergo continent sine distinctione actuali, & cum virtuali tantum propter æquipollentiam. Probatur etiam primum antecedens pro secunda parte; quia Deus, utpote perfectissimus in intelligendo non po-

potest distinguere; ergo non solum ad distinctionem rationis ratiocinatæ præsupponi debet fundamentum in re, scilicet eminentia Dei, verum quoque fundamentum in potentia, hoc est imbecillitas intellectus nostri. Quæ omnia perbelle explicantur a S. Gregorio Nysseno contra Eunomium verbis hisce: *Quis ita stupidus est, ut ignoret, divinam quidem naturam, quicquid tandem secundum substantiam est, esse unam, & uniformem, atque compositionis expertem, nec ullo modo in vana quadam compositione spectari? Humanam vero animam humi jacentem, & in terreno defossam corpore, quoniam non potest quod quaeritur liquido perspicere, per multas notiones ad inexplicabilem naturam diverse, ac multipliciter contendere, non una aliqua cogitatione, quod latet, indagantem.*

III. Attributa divina inter se ipsa, & cum essentia divina, non habent omnimodam identitatem: ergo inter se ipsa, & ab essentia, aliquo modo distinguuntur; non distinguuntur reali actuali, vel reali formali, distinctione: ergo saltem distinctione virtuali, seu eminentiali. Probatur antecedens. Attributa divina inter se, & cum essentia divina, non habent identitatem, quam essentia habet cum se ipsa, & cum se ipso habet quodlibet attributum: ergo non habent omnimodam identitatem. Probatur antecedens. Perfectiorem identitatem quisque concipit, cum audit sapientia est sapientia, justitia est justitia, quam cum percipit, sapientia est justitia, justitia est sapientia: ergo attributa divina inter se, & cum essentia divina, non habent identitatem, quam essentia habet cum se ipsa, & cum se ipso habet quodlibet attributum. Ad corroborationem hujus argumenti Cacheranus affert ex Joanne a S. Thoma doctrinam hanc. Negatio identitatis duplex est; una, quæ consequitur unitatem; alia, quæ destruit. Hæc ultima importat distinctionem actualem, illa prima distinctionem virtualem, quæ compatibilis est cum unitate, & identitate actuali. Si Adversarii dicant, quod ista negatio identitatis, seu non identitas omnimoda, actu est in Deo: ergo distinctio virtualis jam erit actualis. Occurritur facillime dicendo, quod in Deo non est actu distinctio, sed est actu virtus distinctionis; est actu in Deo distinguibilitas, non autem actu est distinctio. Illa negatio identitatis, seu omnimoda non identitas, facit distinguibilitatem, quæ est distinctio virtualis, non vero facit distinctionem, quæ est distinctio actualis.

IV. Ex P. Boucat, distinctio actualis, quæ solum habetur per mentem, ea censetur, quæ fit per intellectum limitatum: ergo semper ad hanc distinctionem præsupponendum est fundamentum in limitatione, & imperfectione intellectus nostri. Probatur autem antecedens illud ab eodem P. Boucat verbis hisce: Cum enim intellectus creatus unico conceptu non possit capere, & adæquare essentiam divinam, ejusque infinitas perfectiones, eam ipsam dividit in multos conceptus, idest illam concipit modo, ut sapientiam, modo, ut justitiam, &c. quæ verba clarius ostendunt, fundamentum distinctionis rationis ratiocinatæ se tenere etiam ex parte intellectus. Rursus Jueninus clare fatetur, fundamentum distinctionis, de qua agitur, esse eminentiam Dei, & imbecillitatem intellectus nostri. Ulterius ex Cacherano habemus; rem esse in se ab intellectu distinguibilem, & esse in intellectu distinctam, est esse in intellectu eo modo, quo est in se in ordine ad intellectum, quanvis non eo modo, quo est in se in ordine ad se. Sed sic cognoscere est imperfectio intellectus; quia perfectissimus intellectus, uti est divinus, debet semper cognoscere rem eo modo, quo est in ordine ad se. Propterea ergo intellectus divinus non potest distinguere, & potest intellectus noster, quia ille concipit res eo modo, quo sunt in se ipsis in ordine ad se ipsas, & intellectus noster concipit eo modo, quo sunt in se ipsis in ordine ad intellectum cognoscentem. Semper igitur præsupponi debet imperfectio intellectus, ut fundamentum inadæquatum ad distinctionem rationis ratiocinatæ, quæ propterea a nobis cum P. Magnano dicitur formalis objectiva.

V. Attributa Dei sunt in Deo vere realiter secundum proprias rationes formales: ergo vere æquivalent perfectionibus realiter actualiter distinctis; atqui hoc sufficit, ut ea intellectus noster cum fundamento in re distinguat: ergo non est recurrendum ad extrinseca connotata, ut intellectus cum fundamento in re distinguat. Probatur minor subsumpta. Perfectiones Dei, etiamsi nullæ essent creaturæ, adhuc haberent distinguibilitatem suam; sed si nullæ essent creaturæ, nulla essent connotata extrinseca, & essent tantum Dei rationes propriæ formales in se ipsis: ergo hæ sufficerent, ut attributa possent a creabili intellectu distingui cum fundamento in re, absque recursu ad extrinseca connotata. Totam hanc doctrinam explicat mirabiliter S. Thomas

mas in 1. dist. 2. q. 1. ar. 2. verbis hisce: *Quidam dicunt, quod ista attributa non differunt, nisi penes connotata in creaturis, quod non potest esse; tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e contrario. Unde Deus non dicitur sapiens, quia ab eo est sapientia; sed potius res creata dicitur sapiens, in quantum imitatur divinam sapientiam; tum quia ab aeterno, creaturis non existentibus, etiamsi nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod Deus est sapiens, bonus, & hujusmodi; nec idem omnino significatur per unum, & per aliud, sicut idem significatur per nomina synonima*. Etiam dist. eadem ar. 3. *Non ex hoc, quod bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est; sed quia bonus est, ideo bona facit. Unde, si nullam creaturam fecisset, nec facturus esset, ipse in se talis esset, ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando*. Eadem habentur in 1. dist. 22. q. 1. ar. 3., & in 1. par. qu. 13. ar. 3., & alibi. Ergo & fundamentum in re, & fundamentum in intellectu praesupponi necessario debet.

Arguunt Adversarii I. Distinctio, quam propugnamus, ex parte cum Scotistarum distinctione convenit, ex parte cum distinctione Nominalium; sed utraque fuit a nobis superius impugnata: ergo haec nostra pariter impugnata remanet. Probatur major. Distinctio Scotistarum est realis, nostra est realis; Distinctio Nominalium est rationis, nostra est rationis: ergo cum utraque convenit nostra. II. Quae praedicantur de se invicem non distinguuntur per mentem cum fundamento in re; sed essentia, & attributa, & attributa ipsa, praedicantur de se invicem: ergo non distinguuntur per mentem cum fundamento in re. Probatur minor. Dicitur enim, essentia est sapientia, sapientia est essentia; bonitas est justitia, justitia est bonitas, &c. ergo essentia, & attributa, & attributa ipsa, praedicantur de se invicem. III. Nullum dari potest reale fundamentum distinguendi ea mentaliter, quae realiter sunt idem; sed essentia, & attributa realiter sunt idem: ergo nullum in iis dari potest fundamentum, ut mentaliter distinguantur. Probatur major. Quia aliquid est idem cum se ipso realiter, nullum dari potest realiter fundamentum distinguendi ipsum mentaliter a se ipso: ergo pariter nullum dari potest reale fundamentum distinguendi ea mentaliter, quae realiter sunt idem. IV. Si distinctio nostra subsisteret, attributa divina respectu Dei non essent attributa; sed hoc est falsum: ergo insubsistens est distinctio nostra. Probatur major. Deus non distinguit attributa: ergo respectu Dei non essent attributa, sed solum divina essentia. V. Quae diversis definitionibus explicantur, distinguuntur plusquam ratione; sed attributa divina diversis definitionibus explicantur: ergo plusquam ratione distinguuntur. Probatur minor. Definitio sapientiae non est definitio bonitatis, & definitio omnipotentiae non est definitio justitiae.

Respondemus ad I. Nostram distinctionem cum distinctione Scotistarum, & cum distinctione Nominalium, convenire in aliquo, & in aliquo ab iisdem disconvenire: unde nec dici potest una, nec altera. Convenit cum illa Scotistarum, quia utraque est realis; disconvenit, quia illa est realis formalis, nostra realis virtualis; illa realis actu, nostra realis virtute; illa realis in formalitate, nostra realis in fundamento. Convenit cum illa Nominalium, quod utraque est per mentem; disconvenit, quia illa nullum praesupponit fundamentum in re, nostra praesupponit; illa est per nomina, nostra fit per conceptus; illa est per connotationem, nostra per eminentiam, & aequipollentiam.

Ad II. dicitur, quod illa non distinguuntur per mentem cum fundamento in re, quae praedicantur de se invicem, tum in sensu actuali, tum in sensu virtuali, non vero quae praedicantur in sensu actuali tantum. Essentia autem divina, & attributa, & attributa ipsa praedicantur de se invicem in sensu actuali tantum, non vero in sensu actuali, & virtuali. Et ratio est, quia essentia, & attributa in Deo actu sunt una res, virtute autem sunt multiplicia; hinc bene dici potest in sensu actuali, essentia est bonitas, justitia est misericordia; at in sensu virtuali dici non potest, essentia, prout essentia est bonitas, justitia, prout justitia est misericordia. Quum virtualiter unum non sit aliud, unum in sensu virtuali non potest praedicari de altero.

Ad III. distinguitur major: Nullum dari potest reale fundamentum distinguendi ea mentaliter, quae realiter sunt idem, & virtualiter non sunt multiplicia, conceditur; & quae virtualiter sunt multiplicia, negatur. Idem a se ipso non datur fundamentum distinguendi, quia cum se ipso est idem, tam realiter actu, quam virtualiter. Secus vero attributa sunt idem cum essentia, & inter se, actualiter, non vero virtualiter; adeoque dari potest fundamentum, multiplicitas scilicet virtualis, ea

per

per mentem diſtinguendi.

Ad IV. dicit P.Boucat, quod neganda eſt ſequela, & ejus probatio; & ratio eſt, quia, nemine cogitante, eſſentia Dei æquivalet omnibus perfectionibus; adeoque, ut ea comprehendat Deus, etiam, ut attributa, non eſt neceſſe, ut diſtinguat. Nos autem concipimus eadem diſtincta propter intellectus limitationem. Hæc ipſe. Sed nos dicimus clarius, Deum concipere diſtinguibilitatem, & non facere diſtinctionem; concipere diſtinguibilitatem, quia concipit eminentiam ſuæ perfectionis, per quam diſtinctis creatis perfectionibus æquivalet; non facere vero diſtinctionem, quia perfectiones ſuas non per conceptus inadæquatos concipit. Unde Nicolaus Girken aſſerit, quod nec Deus, nec Beati, diſtinguunt; quia non concipiunt inadæquate, nec dependenter a vocibus, & conceptibus noſtris; ſed ſolum vident nos diſtinguere, & Deo attribuere contradictoria, quæ ſint talia non in ſe, ſed reſpective ad inadæquatos conceptus noſtros.

Ad V. occurrit Du-Hamel diſtinguendo majorem: Quæ diverſis definitionibus explicantur, diſtinguuntur pluſquam ratione ſola, & ſine fundamento, conceditur; pluſquam ratione virtuali, negatur. Res enim a nobis definiuntur, ut a nobis concipiuntur; ſi explicantur per adæquatas, & integras definitiones, tunc diſtinguuntur re ipſa; ſi vero explicantur per inadæquatas definitiones, ut ſunt præciſæ ab intellectu, tunc diſtinguuntur ſolummodo ratione. Subdit autem ad explicandum quoque, quod intellectus noſtri imperfectio ſit pariter diſtinctionis noſtræ fundamentum. Nec tamen hinc ſequitur falſos eſſe conceptus illos inadæquatos; quia infinita eſt Dei amplitudo, quam uno, & eodem conceptu aſſequi non poſſumus. Quare plures notiones terminat, & pluribus rebus diſtinctis æquivalet. En utrunque fundamentum, æquivalentiæ in objecto, & imperfectionis in intellectu.

DISSERTATIO XXV.

De Politheorum Sectis, & contra Dei Unitatem Erroribus.

De primo Dei attributo, quod eſt Unitas, acturi, Politheiſmum profligandum ſuſcipimus. Politheiſmus etenim eſt impius, & ſuperſtitioſus illorum error, qui Dei unitatem inficiantur, ac proinde Deorum pluralitatem admittunt, & venerantur. Politheos vocant plurimi Idololatras, eo quia Idola, ceu numina, utplurimum colunt, & in Idolorum multitudine Deorum turbam agnoſcunt. Hinc apud illos Politheiſmus, & Idololatria, idem ſonat; at exigunt nihilominus ad Idololatriam proprie ſumptam, & quod Deitatis opinio in Idolo conſtituatur, & affectus adorationis in voluntate adorantis ſit, & cultus exterior, conſiſtens in exhibitione ſigni ſubmiſſionis, & recognitionis divinitatis in Idolo adorato, manifeſtetur. Hos tamen omnes Politheos eſſe, & Idololatras, de Gentilibus quidem hominibus concedimus; negamus vero de Hæreticis illis, qui Polithei quidem fuerunt, at non fuerunt Idololatræ. Proinde primo hac in Diſſertatione de Gentilibus Politheis agemus, qui quidem omnes Idololatræ fuerunt; poſtea loquemur de Hæreticis, qui plures Deos admittentes, idola tamen non adorabant. Unde ſcripſimus in titulo, de Politheorum Sectis; quas quidem non tantum conſiſtere inter Gentiles, & Hæreticos, verum quoque inter Hæreticos ipſos, diverſas fuiſſe, oſtendemus. Et quia omnium non fuit idem errandi modus, etſi omnes contra Dei unitatem fuerint; hinc etiam de illorum omnium erroribus agere nos velle, in eodem titulo præmiſimus.

Politheiſmi igitur origo in ea mundi ætate ponenda eſt, in quo Idololatriæ initium adſignatur. Fuit plurium opinio, Idololatriam incepiſſe in prima mundi ætate, tempore ſcilicet Enos, qui fuit filius Seth, & nepos Adæ. Hujus opinionis fuit Dionyſius Carthuſianus, ſequens hiſtoriam ſcholaſticam in cap.4. Geneſeos. Lipomanus quoque eam firmare intendit Hebræorum lectione, & interpretatione, & S.Hieronymi auctoritate. Denique Theodoretus quæſt. 47. in Gen., aliique a prædicto Lipomano citati in Catena Gen. 4., eam ſequuntur, ac tuentur. Moventur ex verbis illis, quæ dicuntur de Enos Gen.4. 26.

Iste capit invocare nomen Domini; asserentes, vel quod Enos Dei imaginem ritu catholico primus erexit, & exposuit; & ex hoc alii occasionem habuerunt formandi idola, & in ipsis Deum, sub sensibili forma, tanquam Dei propria, cognoscendi, & adorandi. Vel quod cœperint invocare ipsum Enos, eique tanquam Deo imaginem extollere, quia Enos religiosus, & pius homo erat; ut Auctores prælaudati scripserunt. Verum hæc putida Hebræorum fabula putanda est, ut eam Hieronymus in traditionibus hebraicis judicavit, scribens: *Plerique Hebræorum arbitrantur, quod tunc primum, idest tempore Enos, in nomine Domini, & in similitudine ejus, fabricata sint idola.* Et hæc est auctoritas Hieronymi, quam pro se immerito recensiti Auctores jactant. Insuper Hebræi ipsi verba illa; *iste capit invocare nomen Domini*; sic vertunt; *Tunc profanatum fuit invocando nomen Domini*; vel ut Fagius per paraphrasim legit; *in diebus ejus inceperunt filii hominum, ut non orarent in nomine Domini.*

Attamen Vulgata nostra verba illa ad Enos refert; *iste capit invocare nomen Domini*. Septuaginta sic habent; *Hic speravit, invocari nomen Domini*. Hoc Veteres non pauci Scriptores intelligunt, quod Enos tempore filii Seth cœperunt vocari nomine Domini, scilicet vocati filii Dei, vel Domini. Et hi sunt Cyrillus in hunc locum, Theodoretus, Eusebius Emissenus, & horum omnium antiquior Irenæus lib.4.c.30. Aquila pariter vertit; *tunc cœptum est appellari nomine Domini*. Alii autem verba illa aliter intelligunt, asserentes nimirum, quod Enos tempore homines cœperunt adhibere ritus quosdam, & ceremonias in cultu Dei, & illas omnibus observandas præscripserunt; volentes insuper, quod Enos invenerit hunc peculiarem modum colendi, & invocandi Deum, & aliis præscripserit. Et hæc est communior inter catholice Scribentes opinio. Quæ quum ita sint, nequit dici, quod tempore Enos Idololatria primum in mundo exordium habuerit. Vel eo magis, quia Scriptura nihil ejusmodi clare asserit, nec de Enos, nec de aliis, qui ante Diluvium vixerunt, fueruntque Seth successores. Enumerat autem Sacer Chronista totam fere progeniem ab Adam, usque ad Noë, & nihil de eis, quod idololatriam sentiat, enarrat. Immo commendantur potius plerique ob vitæ sanctimoniam, & religionis cultum, ut dicitur de Enos, sicut vidimus; de Enoch pariter, qui fuit filius Jared, & Pater Mathusalam; de quo præcipue scripsit Apostolus ad Hebræos 9.5. *Fide Henoch translatus est, ne videret mortem, & non inveniebatur, quia transtulit illum Deus: ante translationem enim testimonium habuit, placuisse Deo.*

Igitur in antediluvianis hominibus, quantum ad Seth posteritatem spectat, originem idololatriæ non reperimus; sed nec deprehendimus quoque in progenie Cain. Quanvis enim Scriptura hos designet nomine filiorum hominum, ad distinctionem posterorum Seth, quos vocat filios Dei; ac proinde fuerint descendentes Cain omni genere criminum famosi; non legimus tamen inter illos idololatriam obtinuisse locum. Cæterum Cain ipse vero Deo sacrificavit, ab eoque credendum est, ritus colendi Deum posteros etiam didicisse. Ad postdiluvianos homines modo venientes; quidam idololatriæ originem repetunt ab Ægyptiis, ad quos eam deportasse dicunt Cham, Noë filium; qui cœli astra, solem, lunam, & stellas, adorabat ipse, & exemplo suo faciebat etiam ab aliis adorari. Alii credunt sumpsisse initium ab Assyriis, ad quos spectant etiam Chaldæi; quia Nembrod, seu Belus, ignem populis suis adorandum proposuit, quem & ipse quoque adorabat. Subdunt, quod Ninus, qui fuit Nembrod filius, idola inventavit, quatenus Patris sui imaginem, post mortem illius, a toto regno adorandam præcepit. Alii denique Ismaelem faciunt primum idolorum inventorem; voluntque, ludum illum, cui valde adversata est Sara, fuisse idolorum fictionem ex luto, quæ Ismael efformabat, & Isaaco adoranda proponebat. Quæ quidem omnia incerta sunt, & non innituntur, quam conjecturis, non autem solidis, aut testimoniis, aut argumentis.

In Scripturis sacris primum idolorum, & idololatriæ, verbum habemus in Gen.31.19., ubi dicitur, quod Rachel furata fuerat *idola Patris sui*. At hic memoriam degimus, non originem. Insuper Josue 24. 2. habemus Thare, qui fuit Abrahæ Pater, idololatriæ scelere fœdatum. Judith 5. ex oratione Achioris Ammonitæ discimus, quod ideo Thare, & Abraham egressi sunt de Ur Chaldæorum, ut venirent in Charam, *quoniam noluerunt sequi ceremonias Patrum suorum, quæ in multitudine Deorum erant.* Igitur ante Thare, & Abraham erant in mundo Polithei, & Idololatræ. De Nembrod asserit Scriptura, primum fuisse, qui sibi adscripserit regiam potestatem, & Babylone regnasse; sed idololatriæ nec ver-

bum

bum fecit. Sapientiæ 14. 15. tribuitur idololatriæ initium Potenti, cujus filius immatura morte obierat. Sed quis scit, an initium fuerit in solo ejus regno, an vero in toto orbe? Et nec etiam nomen illius indicatur. Diophanes Lacædemonius de quodam Ægyptio hoc idem narrat; at alii non inordinato amori Patris ad filium, sed potius filii ad Patrem, idololatriæ exordium adscribunt; & non pauci etiam subditorum desiderio erga Principes mortuos tribuere volunt. Hæc de Idololatriæ origine dicta sint satis, quæ quidem sufficere videntur ad Politheismi initii cognitionem assequendam. Nunc de illo fusius loquamur.

Gentiles tantam, eamque sic variam, Deorum turbam admiserunt, ut pene ad usque triginta millia eorum numina Hesiodus, ut Eusebius refert lib. 5. præparat. evangelic. c. 15., enumeraverit. Immo si Augustini testimonium lib. 4. de civit. Dei c. 8. advertimus, non triginta millia modo, sed infinita prope fuisse comperiemus. Hoc de omnium fere nationum hominibus verum esse constat; at de Romanis præcipue ea sufficiet audire, quæ S. Pontifex Leo magnus ser. 1. in natali sanctorum Apostolorum, Petri, & Pauli, enarrat. *Hæc civitas*, Romam intelligit, *ignorans sua provectionis Auctorem, cum pene omnibus gentibus dominaretur, omnium gentium serviebat erroribus; & magnam sibi videbatur assumpsisse religionem, quia nullam respuebat falsitatem*. In solo etiam Ægypto præter astra, ut diximus, colebant quoque elementa, & Nilum ipsum, cujus aqua fertilis ipsorum regio reddebatur. Quodcunque animal, utile, aut noxium, agnoscerent, colebant ut Deum; canes scilicet, oves, boves, hircos, mures, ipsum denique crocodilum; ut testatur Plinius lib. 10. c. 18. Multa pariter herbarum genera, inter quæ porrum, cepe, &c. adoratione prosequebantur; ut asserit Juvenalis lib. 5. satyr. 15.

Quis nescit Volusi Bythinice, qualia demens
Ægyptus portenta colat? Crocodilon adorat, &c.
Porrum, & cepe nefas violare, ac frangere morsu.
O sanctas gentes, quibus hæc nascuntur in hortis
Numina . . . . . .

Verum, quanvis Ethnicorum vulgus in tam vasta Deorum multitudine effingenda tam insane deliraret, ii nihilominus, qui cæteris sapientia eminebant, illam serio repudiabant, unum Deum agnoscentes, qui rerum omnium esset supremus Dominus, absolutumque principium. Et licet, ob Plebis timorem, in templis plures Deos venerarentur, in scholis tamen, ob veritatis amorem, unum Deum solummodo docebant. Quod quidem clare constat apud Apologistas nostros, Justinum martyrem, & philosophum, Athanagoram, Minutium Felicem, Tertullianum, &c. Immo ipsimet Populi, ut Orosius refert lib. 6. hist. c. 1. aliquando adhuc, quum nimirum, argumentis nostrorum pressos se sentientes, iisdem aliter respondere non poterant, ingenue fatebantur; *se plures Deos sequi, sed sub uno Deo magno ministros venerari*. Ex Augustino pariter lib. 10. contra Faustum habemus, quod unum saltem Deum agnoscentes, eundem cæterorum Deorum Patrem prædicabant: *Pagani multos suos Deos ex una substantia asserunt*. Mittimus Sibyllarum oracula, quarum libri, qui, & quales fuerint, nostrorum temporum Criticis certo non constat; sed præterire non possumus ex Græcis Homerum dicentem: *Juppiter omnipotens est primus, & ultimus idem*; & ex Latinis Vergilium lib. 1. Æneid., ubi Jovem ipsum appellat *Divum Patrem, & hominum Regem*. Cæterum in tanta Deorum multitudine Gentiles quoque dicebantur non pauci nullum Deum admittere. At hic erat Vulgi error, qui putabat, omnem submovere Divinitatem, qui multiplicem negabat; ut de Socrate dicitur. Unde antiqui Christianorum Apologistæ, Athanagoras, Justinus, Minutius, Tertullianus, Tatianus, Arnobius, &c. non tam Atheismum, quam Politheismum, contra Gentiles everere fortissimis suis Apologiis conati sunt. At hæc sufficiat de Politheis Ethnicis dixisse.

Ad Politheos Heterodoxos devenimus, qui a Gentilibus forsitan Deorum multiplicitatem didicerunt, eademque inter Christianos inducere conati sunt. Primus omnium dicitur Apelles, qui duos Deos sibi finxit, bonum unum, alterum malum; ut referunt Epiphanius hæref. 44., & Augustinus hæref. 23. Postmodum Manichæos fuisse perhibetur, quorum sectæ Princeps Manes fuit, qui Deum quoque bonum unum, & malum alterum admisit; ut Epiphanius hæref. 66., & Theodoretus lib. 1. hæreticarum fabularum c. 18. testantur. Verum ante hos verosimilius alii erroris hujusce originem tribuunt Cerdoni, qui seculo secundo, Higini, summi Pontificis, temporibus, floruit. Is fuit Heracleonis hæretici discipulus, & Marcionis hæretici pariter magister; ut Epiphanius in anacephaleosi. Duos esse Deos asserebat, bonum, & malum; bonum dicebat omnibus esse in-

incognitum, quem & Patrem Jesu, & novi testamenti Auctorem appellabat; malum vero mundi opificem, scelerum vindicem, eunque crudelem in puniendo; qui & cognitus erat, loquutus fuerat Muyii in lege, Prophetis apparuerat, & sæpe tandem se visibilem præstiterat; ut docent Epiphanius hæref. 41. Philastrius verbo Cerdun; Augustinus hæref. 2. Irenæus lib. adv. hæref. c.28. Eusebius lib.4. histor. ecclef.c. 10. Manichæis postmodum accesserunt Priscillianistæ in Hispaniis, & in Galliis Albigenses.

Altius alii Politheismi originem inter Christianos repetunt, eam deducentes a Gnosticis, qui primo seculo floruerunt, & a verbo græco *gnosis*, hoc est scientia, Gnosticos, Scientificos nimirum, appellari se gloriabantur. Hæ pestes ex Nicolaitarum, Simonis, Saturnini, Menandri, & Basilidis, putre natæ sunt. Inter plura, quæ comminiscebantur, deliria, primum erat, duos esse Deos; ut narrant Augustinus hæref.6. Epiphanius hæref.26., & 24., Alphonsus a Castro de hæref. verbo *Deus*. Post Gnosticos ponunt secundo seculo Valentinum Freboniram, ex Ægypti quadam ora, de quo Tertullianus lib. 1. in Marcionem c.5. dixit; *Liberalior* (Valentinus) *usque ad triginta Æonum fætus, tanquam Æonia scrofa, examen Divinitatis effudit.* Et Cyrillus Hierosolymitanus triginta Deorum Prædicatorem Valentinum appellavit. Æones Deos suos appellabat ex duplici principio emanatos, profundo scilicet, & silentio, & alias deinde fabulas prosequebatur, ut apud Augustinum, Tertullianum, Irenæum, Theodoretum, aliosque Patres, quisque videre potest. Post Valentinum fuit Cerdo, post Cerdonem Marcion, ejus discipulus, mus Ponticus, qui Evangelia corrufit, a Tertulliano dictus; post Marcionem Apelles, post Apellem Tatianus, & sic deinceps ad Manetem usque, a quo Manichæi processerunt.

Hæc nihilominus diversitatis capita inter Hæreticos recensitos adnotamus, quod Apellejani, seu Apelliani, Deum malum a Deo bono procreatum existimabant; unde videtur, non plures Deos increatos admisisse; Manichæi vero utrunque Deum ingenitum, increatum, æternum, asserebant, quorum prior bonus, lucis incorporeæ, & invisibilis auctor dicebatur, posterior vero malus tenebrarum, & spectabilium rerum creator; Epiphanius, & Theodoretus citatis locis testantur. Ex eodem capite a Marcionitis Manichæi differebant, Marcionitæ nanque rerum omnium creationem Deo malo tribuebant, non sic vero Manichæi, ut diximus. Priscillianistæ demum in omnibus se Manichæis adscripserunt. De Cerdone pariter lis est, an Deum malum admiserit? Dicitur enim admisisse duplicem Deum, quorum unum dicebat bonum, alterum justum. Unde infert Alphonsus de Castro; si justus; ergo non malus. At Augustinus hæref. 6. testatur, Cerdonem per justum intellexisse sævum, & crudelem; ac proinde Deum malum admisisse, sicut cæteri admiserunt, quanvis in nomine varius fuerit. Denique Tritheitæ, vel Tritheistæ, hæretici, Trinitatis occasione, tres Deos induxere; tres scilicet Personas asserentes, esse tres Deos, & personalitate, & natura distinctos; ut refert Theodoretus lib. 1. hæretic.fabul.c.18. Antiqui Tritheitæ, vel Trinitarii, fuerunt Ademes, Carystius, & Peraticus Euphrates, cujus Affeclæ Peratæ dicti sunt. Theodoreth. lib. 1. c. 19. Insuper Metangismonitæ, hoc est Transvasantes, quia, ut ait Philastrius, *filium intrare in Patrem, ut vas minus in majus*, asserebant. Augustinus hæref. 58. Additur Joannes Philopponus, alias Grammaticus, a Nicephoro lib. 18. hist. ecclef. c. 47. Adjunguntur Severitæ, seu Theodosiani, ab eodem Nicephoro, & ab Anselmo Clerius quidam in Galliis An Abbas Joachimus etiam, infra videbitur. Quam insaniam postremis deinde temporibus ab orco revocavit Valentinus Gentilis, quem Bellarminus lib. 1. de Christo c.2., & Peravius t. 1. theologicor. dugmat. lib.2., Calabrum, & Consentinum, dicunt. At solummodo dicunt, & non probant, & ex vulgi fama dicunt; Joseph autem Vallerra, amicus noster, in omnigena eruditione clarissimus, in libro, quem pro S. Officii Inquisitione Urbis Neapolis fecit, & prælo mox submittere parat eruditus Nepos, & dicit, & probat, Valentinum, nec Calabrum, nec Consentinum, fuisse. Hujus pessimæ notæ Sectatores usque modo in Polonia, in Transylvania, & alibi quoque, inveniuntur.

DIS-

DISSERTATIO XXVI.

De Unitate Dei.



Cholasticorum paucorum fuit olim, parum quidem plausibilis, opinio Unitatem Dei, probabili tantum ratione suaderi posse, non vero certa, & evidenti demonstrari. Pro ea citantur Guillelmus Ocham, Bassonius, Gabriel, Major, & Petrus Alliacensis, aliique nonnulli. Communis autem Theologorum sententia est, singularitatem divinæ naturæ, seu ejusdem immultiplicabilitatem, vel, quod idem est, plures, quam unum, dari non posse veros Deos, non solum esse certum ex Fide, verum quoque ex Ratione evidens Hoc ex Apostolo præcipue nobis clarum redditur, ad Romanos c. 1. scribente; quod Philosophi Gentiles inexcusabiles fuerunt, quum idola adorarent, & numina colerent multiplicia. Quare autem inexcusabiles, si Dei unitas certo cognoscibilis non erat, & solo lumine naturali, absque lumine Fidei, quo Philosophi omnino carebant? En Apostoli verba: *Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt*; scilicet non illi soli cultum exhibentes, cui uni solummodo debebatur; sed idolis, numinibus falsis, Diis vanissimis, exhibuerunt; *Sed evanuerunt in cogitationibus suis... Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, & volucrum, & quadrupedum.* Ulteriora videbuntur, vel in testimoniis Patrum, quæ pro Dei unitate adducemus, vel in rationibus ipsis, quibus illam demonstrare conabimur.

Quia autem hic non contra solos Gentiles pugnamus, verum quoque contra Hæreticos; hinc est quod arma, quæ tractamus, ex parte contra illos, & ex parte adversus hosce, sunt diligenda. Contra illos erunt rationes naturales, testimonia Philosophorum, profanæ antiquitatis monumenta; contra hos vero Scripturarum, Patrum, Conciliorum, auctoritates; quibus, ut Fidei christianæ hostes, non acquiescunt, sic ejusdem Professores adhærere omnino debent. Utriusque autem Testamenti oracula in medium afferre oportet; tum quia cum Hæreticis agitur, qui, aut unum, aut alterum, negant; tum etiam, ut videatur sacrarum paginarum concordantia in hoc, quod est præcipuum nostræ Fidei caput, & Religionis, quam profitemur, bases, ac fundamentum.

I. Ergo probatur Dei Unitas ex Scripturis veteris testamenti. Deuteronomii 6. 4. *Audi Israel, Dominus Deus noster Dominus unus est.* Deuteronomii 4. 35. *Ut scires, quoniam Dominus ipse est Deus, & non est alius præter eum.* Deuteronomii 32. 39. *Videte, quod Ego sim solus, & non sit alius Deus præter me: Ego occidam, & ego vivere faciam: percutiam, & ego sanabo.* 1. Reg. 2. 2. *Non est sanctus, ut est Dominus; neque enim est alius extra te, & non est fortis sicut Deus noster.* 3. Reg. 8. 23. *Domine Deus Israel, non est similis tui Deus in cœlo desuper, & super terram deorsum; qui custodis pactum, & misericordiam servis tuis, qui ambulant coram te in toto corde suo,* Psal. 17. 32. *Quoniam quis Deus præter Dominum? Aut quis Deus præter Deum nostrum?* Psal. 82. 19. *Et cognoscant, quia nomen tibi Dominus; tu solus Altissimus in omni terra.* Psal. 85. 10. *Quoniam magnus es tu, & faciens mirabilia: Tu es Deus solus.* Sapientiæ 12. 13. *Non enim est alius Deus, quam Tu.* Ecclesiastici 1. 8. *Unus est altissimus creator omnipotens, & rex potens, & metuendus nimis, sedens super thronum illius, & Dominus Deus.* Isaiæ 44. 6. *Ego primus, & ego novissimus, & absque me non est Deus.* 45. 5. *Ego Dominus, & non est amplius, & extra me non est Deus... Ego Dominus, & non est alter.* 46. 9. *Ego sum Deus, & non est ultra Deus, nec est similis mei.* Oseæ 13. 4. *Ego autem Dominus Deus tuus ex terra Ægypti, & Deum absque me nescies.* Malachiæ 2. 10. *Numquid non Deus unus creavit nos?*

Ex Scripturis novi Testamenti. Marci 12. 29. *Jesus autem respondit ei; Quia primum omnium mandatum est: Audi Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est.* Et v. 32. *Ait illi Scriba; bene Magister in veritate dixisti, quia unus est Deus, & non est alius præter eum.* Joannis 17. 3. *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, & quem misisti Jesum Christum.* 1. Corinth. 8. 4. *Scimus, quia nihil est idolum in mundo, & quod nullus est Deus, nisi unus. Nam, etsi sunt qui dicantur Dii, sive in cœlo, sive in terra (siquidem sunt Dii multi, & Domini multi) nobis tamen unus Deus, Pater, ex quo omnia,*

& nos

& nos in illum; & unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, & nos per ipsum. Ad Galatas 3. 20. *Mediator autem unius non est; Deus autem unus est*. Ad Ephesios 4.5. *Unus Dominus, una Fides, unum Baptisma. Unus Deus, & Pater omnium, qui est super omnes, & per omnia, & in omnibus nobis*. 1. ad Timotheum 2.5. *Unus enim Deus, unus, & mediator Dei, & hominum, homo Christus Jesus*.

Insuper ex Scripturis veteris Testamenti probatur, quam sit falsa, & inanis Deorum multitudo, & Idolorum superstitio. Exodi 20. 3. *Non habebis Deos alienos coram me*. 22. 20. *Qui immolat Diis occidetur, præterquam Domino soli*. Deuteronomii 5. 7. *Non habebis Deos alienos in conspectu meo* 8. 19. *Sin autem oblitus Domini Dei tui secutus fueris Deos alienos, colueris que illos, & adoraveris; ecce nunc prædico tibi, quod omnino dispereas*. 11. 16. *Cavete, ne forte decipiatur cor vestrum, & recedatis a Domino, serviatisque Diis alienis, & adoretis eos*. Josue 23.7. *Ne postquam intraveritis ad Gentes, quæ inter vos futuræ sunt, juretis in nomine Deorum earum, & serviatis eis, & adoretis illos: sed adhæreatis Domino Deo vestro*. Psalm.80. 10. *Non erit in te Deus recens, neque adorabis Deum alienum*. Plurima alia sunt loca in veteris Testamenti libris, in quibus passim vanitas Idolorum, & Deorum alienorum multitudo, damnatur.

Denique novi Testamenti auctoritatibus probatur contra Tritheitas unitas in natura divina in tribus distinctis personis, ex illo Matth. ultimo, & Marci 16., ubi Christus Apostolos formam baptizandi edocens, inquit; *baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti*. Si divino hoc testimonio uti vult Sabellianus, pro se usurpans singulare verbum *in nomine*; unde probare possit unam trinomiam personam; ipsi apertissime contradicunt tres personæ jam expressæ, *Patris scilicet, Filii, & Spiritus Sancti*. Si eodem vult uti Tritheita, accipiens pro se pluralia nomina *Patris, & Filii, & Spiritus Sancti*; unde probet triplicatam in Divinis Personis naturam; obstat ipsi clarissime unitas naturæ expressa *in nomine*, non in nominibus. Catholici autem, per viam veritatis incedentes, per hoc, quod dicitur *in nomine*, exprimunt unitatem naturæ; per illud vero, quod additur, *Patris, & Filii, & Spiritus Sancti*, trinitatem indicant personarum. Insuper affertur Joannis 10. 30., ubi Christus dixit: *Ego & Pater unum sumus*. Quod autem non loquatur de unitate concordiæ, ut dicebant Ariani, neque de unitate aggregationis, ut volunt Tritheitæ, sed de unitate essentiæ, & substantiæ divinæ, ut docent Concilia, & Patres, in solutionibus argumentorum, quæ contra nos afferentur, videbimus. Denique est illud aliud pariter S. Joannis epist. 1. c. 5. *Tres sunt, qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus; & hi tres unum sunt*. Unitate scilicet numerica divinæ substantiæ, non autem altera, quam Tritheitæ inaniter comminiscuntur, ut in rationibus ostendemus.

II. Probatur ex Patribus. Omittuntur consulto testimonia Scriptorum, quæ sunt, vel supposititia, vel dubia, & quæ ab aliis sine examine adducuntur; nimirum S. Clementis, ut ajunt, in lib. 6. Constit. Apostolic. c. 11. & 14. lib. 8. c. 15. & in Recognitionib. lib. 2. Dionysii Areopagitæ de divinis nominibus c. 1., & de mystica theologia c. 3. S. Ignatii Martyris Epistolæ ad Philippenses, & ad Antiochenos; Prochori de vita S. Joannis c. 1. Justini Philosophi, & Martyris in Confutatione quorundam Aristotelis dogmatum, & in Expositione Fidei; Theophili Episcopi Antiocheni lib. 3. ad Autolicum. Inconcussæ autem sunt auctoritatis, apud Criticos etiam rigidiores, testimonia, quæ modo subnectimus; Clementis Alexandrini lib. 5. Stromatum. *Nihil religio nostra habet antiquius, quam Deum unicum natura esse*. Idem habet lib. 1. Pædagogi c. 6. & 8. lib. 3. c. 12. Tertulliani lib. 2. contra Marcionem c. 3. *Deus, si non unus est, non est*. Athanasii contra Manichæos; *Deos multos admittere idem est, ac nullum agnoscere*. Cypriani de Idolorum vanitate; *Unus igitur omnium est Deus. Neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola teneat omnem potestatem. Ad divinum imperium etiam de terris mutuemus exemplum. Quando unquam regni societas, aut cum fide cœpit, aut sine cruore desiit?* Minutii Felicis in Octavio; *Rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus; tu in cælo summam potestatem dividi credas, & scindi veri illius, ac divini imperii totam potestatem? Cum palam sit, parentem omnium Deum, nec principium habere, nec terminum*. Hieronymi ad caput 45. Isaiæ; *Cum instructus armatura Apostoli, omnes docuerit, non esse alium Deum, nisi unum, qui sit Jacob, & Israel Deus, confundetur Marcion, duos Deos intelligens, unum bonum, & alium justum; alterum invisibilium, alterum visibilium conditorem*. Lactantii Firmiani in lib. Instit., & in lib. de ira Dei c. 11. *Ostendimus in Institutionibus nostris, Deos multos esse non posse:*

se; quod divina vis, et potestas, si distribuatur in plures, diminui eam necesse sit. Cyrilli Alexandrini contra Julianum lib. 4. & lib. 8. *Quod autem unum, & natura vere Deum, visibilium, & invisibilium opificem, & Dominum, confessus fuerit Moyses, & revelaverit nobis, inficias ibit nullus.* Augustini lib. 1. de Trinitate c. 4. *Omnes, quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quæ est Deus, divinorum librorum veterum, & novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus, unius, ejusdemque substantiæ, inseparabili æqualitate, divinam insinuent unitatem. Ideoque non sint tres Dii, sed unus Deus.* Petri Chrysologi ser. 57. 59. & 60. *Deus unus est, sed Trinitate; Deus solus est, sed non solitarius; Divinitas, nec Trinitate dividitur, nec confunditur unitate.*

III. Probatur ex Conciliis. Nicæno I., & Constantinopolitano I., in quibus dicitur in Symbolo, in uno edito, in altero adaucto; *Credo in unum Deum*. Dicitur pariter; *Creatorem visibilium, & invisibilium.* Quibus verbis damnantur errores illorum Hæreticorum, qui Deum asserebant non omnia creasse; vel unum creasse invisibilia, alterum vero visibilia. Ulterius in Concilio Lateranensi IV. sub Innocentio III., & refertur in cap. *firmiter*, & in cap. *damnamus, de summa Trinitate, & Fide catholica*. Denique in omnibus aliis Conciliis, quum generalibus, tum particularibus, in quibus protestatio Fidei de more præmittitur, quam Patres Synodici profitentur, & cujus primus articulus est, Dei unitas.

IV. Probatur Rationibus. I. Si plures essent Dii, deberet quivis, ab alio independenter, ex sui necessitate, existere, alioquin si dependeret, non esset Deus, sed creatura; ergo quivis deberet etiam habere perfectionem omnem: ergo quivis haberet quoque voluntatem liberam, & potentiam ad volendum quodlibet. Hoc stante, quærimus: Vel unus Deus posset velle, quod nollet alius, vel non posset? Si non posset? Ergo nullus esset summe liber; quisque enim necessitaretur ad volendum, quod Adversarius vellet; sicque unus ab altero dependeret; contra hypothesim supra factam. Si posset? Ergo eorum aliquis vinceret, & alius vinceretur: Qui autem vinceretur, Deum non esse jam patet. Neque dicant cum Tritheitis, hoc idem de facto jam in tribus Divinis Personis evenire. Etenim, quum in illis tribus Personis, non plures, sed una sit voluntas, nulla erit per consequens inter illas contradictio, nec unius ab altera dependentia.

II. Nomine Dei venit ens perfectissimum in omni genere: ergo omnes, & quascunque perfectiones habere debet. Huc supposito, sic argumentamur: Perfectiones alterius Dei primus ille Deus, vel contineret, vel non contineret? Si non contineret? Ergo non omnes, & quascumque perfectiones haberet: ergo non esset ens perfectissimum in omni genere; ergo non esset Deus. Si contineret? Vel contineret formaliter, vel eminenter? Si formaliter? Ergo ille alter Deus jam esset cum primo Deo identificatus; perfectiones enim, quæ sunt formaliter in Deo, cum Deo ipso identificantur. Si eminenter? Ergo jam esset ab ipso primo Deo factus; Deus enim continet eminenter perfectiones illarum rerum, quarum est caussa.

III. Si Deus necessario existit, & per se est multiplex, existit etiam necessario multiplex. Si existit necessario multiplex, nulla est ratio, cur ad certum aliquem numerum coarctetur. Immo, si semel multiplex dicitur, in infinitum debet esse multiplex; quia numerositas quo major est, eo major etiam est perfectio, adeoque Deo convenientior; & fœcunditas ipsa, si est Deo digna, magis gaudet in plures, pluresque Deos multiplicari. Hoc ipso ergo, quod Deus est multiplicabilis, in infinitum multiplicari debebit; non enim est major ratio, cur ad hunc numerum, & non ad alium, multiplicetur. Unde Tertullianus lib. 1. contra Marcionem scribebat: *Cur non plura, si duo? Quo locupletiorem credere deberet substantiam Divinitatis, si numerus ei competeret?* Si ergo existit duplex, aut multiplex Deus, necessario existent infiniti Dii. Inter hæc igitur standum est, ut, vel unus ponatur Deus, vel infiniti; non infiniti: ergo unus.

IV. Vel perfectio utriusque Dei esset æqualis perfectioni unius Dei, vel major? Minor enim esse non potest. Si major? Ergo neuter ex illis esset Deus; quum non esset ille, quo majus aliquod nec esse, nec intelligi, potest. Si æqualis? Ergo perfectio unius contineretur in alio, & hujus perfectio esset in illo: Ergo invicem sibi dicerent dependentiam: Ergo, aut neuter esset Deus, aut unus ponendus est Deus. Et huc quoque collimat invictum illud Tertulliani argumentum lib. 1. contra Marcionem, quod placet hic referre formalibus ejus verbis. *Deus si non unus est, non est: Quia dignius, credimus, non esse quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit. Deum autem, ut scias unum esse debere, quære, quid sit Deus, & non aliter*

in-

invenies. Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod & omnium conscientia agnoscit, Deum summum, magnum, in æternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine. Quæ erit jam conditio ipsius summi, magni, nisi, ut illi nihil adæquetur, idest, ut non sit aliud summum, magnum. Quia si fuerit, adæquabitur; & si adæquabitur, jam non erit summum magnum. Huc usque Tertullianus.

V. Unus Deus, vel poterat solus mundum creare, & modo potest conservare, vel non poterat, & non potest? Si poterat, & potest? Superfluus est alter Deus. Si non poterat, & non potest? Inanis est primus Deus. Hic nanque non est omnipotens, non est infinite providus, sciens, bonus, &c. Unde Lactantius lib. 1. Institutionum c.3. *Quid enim multis opus est ad mundi regimen sustinendum? Nisi forte arbitremur, si plures sint, minus habere singulos nervorum, atque virium.* Quomodo enim potest esse Deus, sine quo omnia creantur, & gubernantur? Quomodo etiam erit Deus, a quo plene omnia non creantur, nec gubernantur?

VI. Deus ille malus, a Marcionitis, Manichæis, aliisque positus, debet esse æqualis Deo bono; scilicet debet habere malitiam parem bonitati illius. Atqui ille est summum bonum: ergo hic debet esse summum malum. Sed ille, quia est summum bonum, nullum includit malum: ergo hic, quia est summum malum, nullum debet includere bonum. Hoc posito, quærimus: Deus ille malus, vel viveret, vel non viveret? Si viveret, non esset summe malus, quia haberet vitam, quæ est bonum. Si non viveret, nec producere posset, nec operari, nec nocere; quia nullam haberet cognitionem, nullam electionem, vindictam nullam.

VII. Melior est qui est solus, quam qui habet æqualem; unde ex Plutarcho Pompejus odio prosequebatur Cæsarem, quia erat illi secundus; & Cæsar Pompejo indignabatur, quia cum illo non erat solus. Si ergo Deus alium sibi æqualem Deum haberet, non esset melior se ipso, quia non esset solus. Deus autem per Augustinum est ille, *quo melius cogitari non potest*. Ergo ille, quia non esset solus, non esset Deus. Quod ex Tertulliano confirmatur; quia Deus est summum magnum; non est autem summum magnum, quod non est omne magnum; non est vero omne magnum, quod sibi habet æquale aliud magnum, quod dicitur quoque summum. En Tertulliani verba lib. 1. contra Marcionem c. 3. *Certe quemcunque alium Deum induxeris, non alia eum forma poteris tueri Deum, quam, ut illi proprium Divinitatis adscripseris, sicut æternum, ita & summum magnum: Duo ergo summa magna quomodo consistent, cum hoc sit summum magnum par non habere; par autem non habere uni competat, in duobus esse nullo modo possit?*

VIII. Vel ipsa natura nos docet, Deum esse unum, quum hoc ipsum nos doceat conscientia nostra. Non modo nos, qui, in Christi Fide educati, unum Deum profitemur, & colimus, verum quoque Gentiles, in periculis positi, ab angustiis pressi, in repentinis casibus constituti, quanvis in erroribus Deorum plurium implicati, non tamen Deos advocant, sed unum tantum Deum, in auxilium, & in adjutorium. Testatur hoc Tertullianus lib. de testimon. Animæ; & in Apologetico c. 17., consuevisse scilicet Gentiles dicere; *Quod Deus dederit; si Deus voluerit; Deus bonus est; Deus benefacit; Deo commendo; Deus reddet, &c.* Unde postmodum exclamat: *O testimonium animæ naturaliter christianæ!* Testatur quoque Lactantius lib. 2. Instit. c. 2. ex formula jurandi apud Romanos: *Nam & cum jurant, & cum optant, & cum gratias agunt, non Jovem, aut multos Deos, sed Deum nominant.* Testatur denuo Tertullianus libro citato de testimonio animæ, verbis hisce: *Consiste in medio Anima, sed non eam te advoco, quæ scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis, & porticibus pasta, sapientiam ructas: te simplicem, rudem, impolitam, & idioticam compello, qualem habent qui te solam habent, te palam, & tota libertate domi, ac foris, audivimus pronuntiare, quod Deus voluerit.*

Obstant Adversarii I. Multa Scripturarum sunt loca, in quibus plures Dii recensentur; & præcipue 1. ad Corinthios 8. *Siquidem sunt Dii multi*: Psalm. 81. & refertur Joannis 10. *Ego dixi Dii estis*: Genesis 1.1. *In principio creavit Deus; Hebræi legunt, Dii, &c.* II. Basilius epistola 149. habet: *Non est itaque Deus numero unus*; si non unus numero, ergo plures, & multi sunt numero; hoc est numerice distincti. III. Deus non potest esse unus unitate transcendentali, neque unus unitate prædicamentali: ergo nullo modo est unus. Probatur antecedens. Non unitate transcendentali, quia hæc consistit in negatione; neque unitate prædicamentali, quia Deus non est sub genere. IV. Ens, & bonum, quo sunt perfectiora, eo debent esse communiora; quum ad perfectionem boni spectet, ut sit communissimum;

mum; sed ens a se est perfectissimum: ergo debet esse communissimum. V. Omnes effectus debent reduci ad aliquam primam caussam univocam non factam, sed a se existentem: ergo omnes homines debent reduci ad aliquem primum hominem non factum, & a se existentem: ergo tot dari debent entia non facta, quot dantur species entium factorum. VI. Argumenta, quæ probant Deum esse unum, probant etiam unam esse Personam: Ergo, vel non probant, Deum esse unum tantum, vel non probant Trinitatis esse mysterium. VII. Homo est creatus a Deo; sed non a Deo bono: ergo a Deo malo. Probatur minor. A Deo bono non potest provenire malum; sed homo peccabilis est malum: ergo non est a Deo bono. VIII. Filius Dei vocatur Minister Patris æterni a S. Justino in Dialogo cum Triphone, & a Tertulliano in lib. contra Praxeam c. 12. ergo est socius Patris in mundi creatione,& gubernatione: ergo pro utraque non unus est Deus. IX. Deus bonus non potuit creare visibilia; ergo illa creavit Deus malus. Probatur antecedens. Deus bonus non potuit creare Evam, quæ fuit origo malorum omnium, quæ sunt in mundo; sed Eva fuit visibilis: ergo Deus bonus non potuit creare visibilia. X. Lex vetus dicitur mala: ergo qui dedit illam fuit Deus non bonus: ergo Deus malus. Probatur antecedens. Lex vetus dicitur non bona: ergo mala. Probatur antecedens. Ezechielis 2.25. *Ego dedi eis præcepta non bona*. XI. Qui creat malum non est bonus; sed Deus creat malum: ergo Deus, qui creat malum, non est bonus; ergo est malus. Probatur minor. Amos 3. 6. *Si erit malum in civitate, quod non fecerit Dominus*. XII. Deus, qui punit, non est Deus bonus; sed Deus magna severitate punit: ergo est Deus malus. Minor probatur; quia momentaneum peccatum æterna pœna punit.

Respondemus ad I. In sacris libris nomen Dei aliquando tribui Diis falsis; ut in epistola 1. Apostoli ad Corinthios c. 8. *Siquidem sunt Dii multi*; post quæ subjungit; *nobis autem unus est Deus*. Unde Scripturæ loquuntur ex Gentium sensu. Quandoque Dei nomen datur iis, qui specialem habent aliquam cum Deo similitudinem, aut divinæ potestatis participationem; ut habetur in Psalm. 81., & refertur Joannis 10. *Ego dixi Dii estis*. Aliquando etiam secundum hebraicæ linguæ expressionem Dei nomen in plurali exprimitur; ut Genesis 1. 1.

בראשית ברא אלהים

Beresit Bara Eloim. In principio creavit Deus. Hebræi dicunt, quod vox *Eloim* est pluralis formæ, & singularis significati; sed falso; datur enim etiam hujus nominis singularis vox,quæ est *Eloha*. Unde aptius Christiani dicunt, per nomen *Eloim* pluralis formæ Trinitatis mysterium exprimi, quod Hebræi inficiantur; & per nomen *Bara* singularis significationis Unitas Dei importatur; quam quidem & Hebræi & Christiani fatentur; quatenus *Eloim*, quod est formæ pluralis, & idem est, ac *Dii*, conjungitur cum *Bara*, quod est formæ singularis, & idem est, quod *creavit*: Unde sensus est, quod *Dii creavit*; ut ostendatur, per *To Dii* venire Personas, unde in plurali exprimitur; per *To Bara* venire naturam divinam, unde in singulari significatur. Eo fere simili modo, quo signum sanctæ Crucis exprimimus, dicendo: *In nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti*. Quum enim dicimus, *in nomine*, & non in nominibus, exprimimus unitatem Dei. Dum vero adjungimus, *Patris, & Filii, & Spiritus Sancti*, Trinitatem Personarum significamus.

Ad II. Basilius non accipit *unum numero* negative, itaut neget pluralitatem, & consortium alterius similis; sed positive, prout dicit aliquod, vel constans ex multis, quæ simul numerata faciunt unum, vel divisibile in multa, quæ sic actu facerent numerum. Quod quidem patet ex verbis ejusdem Basilii, quæ præcedunt illa, quæ nobis objiciuntur. Dicit enim: *Quicquid numero dicitur unum, unum re vera, aut simplex natura non est*: Deum autem simplicem, & incompositum confitentur omnes; non erit ergo Deus numero unus. Et etiam ex verbis, quæ eadem consequuntur: *Omnis numerus ea significat, quæ materialem, & circumscriptam naturam sortita sunt*. Unde inferimus, Deum, melius, & cohærentius, ut omnis amphibologiæ tollatur occasio, unicum appellari, quam unum.

Ad III. Plures Philosophos, ex Aristotelicis etiam, ponere Deum in Prædicamento substantiæ; sicque secunda pars Argumentibus non proficit. Nec etiam officit prima pars nobis Defendentibus; quia, etsi unitas trascendentalis in negatione consistat, nullum tamen sequitur inconveniens. Multa enim sunt, quæ de Deo negative dicuntur, secundum nostrum scilicet concipiendi modum.

Ad IV. distinguitur major; ens, & bonum, quo sunt perfectiora, eo debent esse etiam communiora, communitate communicabilitatis, & participabilitatis, conceditur; communitate multiplicabilitatis, negatur; conceditur minor, & eodem modo distinguitur consequens. Bonum utique est communicabile, sed non est proinde multiplicabile; nec est idem, esse communicabile, & esse commune. Communicabilitas in Dei natura admittitur, & ad intra, & ad extra; ex communicabilitate ad intra procedit Verbum, procedit Spiritus Sanctus; ex communicabilitate ad extra creaturæ prodeunt; non est autem necesse, ut ad extra totum se communicet, itaut faciat alium Deum, qui omnino implicat; ut de se patet.

Ad V. negatur major. Implicat nanque in terminis, effectum reduci ad primam caussam univocam, quæ non sit facta, & sit a se ipsa. Et ratio est, quia factum, & non factum, non possunt univoce convenire, ex eo quod infinite distent inter se. Omnes autem effectus sunt facti: ergo repugnat, ut univoce conveniant cum caussa non facta. Debent proinde reduci ad primam caussam æquivocam, & diversæ rationis. Sic respondet ad argumentum Maurus, non infimæ notæ Societatis Theologus.

Ad VI. negatur antecedens. Ratio est, quia demonstrationes evincunt plane, dari unicam primam rationem omnium rerum, at non probant, quod hæc unica ratio sit in unica tantum Persona, & non in tribus Personis. Cæterum, quum demonstrationes illæ probent, unicam illam rationem debere esse in omni genere perfectissimam, eo ipso etiam ostendunt, debere esse fæcundissimam; & per consequens debere esse unam in natura, & trinam in personis; ut suo loco videbitur.

Ad VII. dicitur, quod homo peccabilis ex se non est malum, sed est indifferens ad malum, & bonum. Homo enim peccabilis est homo liber; libertas non est mala in homine, quanvis homo possit ea abuti. Et quanvis prævidisset Deus, hominem peccaturum, per hoc etiam prævidebat multa bona ex hominis peccato eventura. Unde scribebat August. lib. 2. contra Manichæos c. 28. *Quia & de peccante multa bona facere poterat, ordinans eum secundum moderamen justitiæ suæ, & quia nihil oberat Deo peccatum ejus; sive non peccaret, mors nulla esset; sive quia peccavit, alii mortales de ejus peccato corriguntur. Nihil enim sic revocat homines a malo, quemadmodum imminentis mortis cogitatio.*

Ad VIII. respondent quidam, Filium, ut incarnatum dici ministrum Patris; quia secundum hoc est minor Patre, nec putatur inconveniens, ut illi serviat, sicut cæteræ creaturæ serviunt. Cæterum Deus, si utitur ministris in gubernatione mundi, non utitur quidem per indigentiam, sed ad magnificentiam; & ministri ipsi sunt inferiores illo, & nullo modo sunt Dii, ut ipse est Deus. Filius vero secundum se spectatus, non autem, ut incarnatus, est consubstantialis Patri; unde Pater, & Filius sunt unus Deus; & per consequens secundum hanc considerationem non potest esse minister Patris; vel eo magis, quia non procedit a Patre, tanquam a caussa, sed tanquam a principio, & nullam ei proinde potest importare dependentiam.

Ad IX. Deus non creavit Evam malam, sed ipsa fecit se malam. Et quemadmodum de homine diximus, quod fuit a Deo creatus indifferens, & liber ad bonum, & malum, ita etiam dicimus de muliere. Quod autem miserit Diabolum, ut tentaret eam, hoc fecit, non ut ejus prævaricatione perderet genus humanum, sed ut probaret obedientiam ejus, & eidem meriti occasionem largiretur. Audiatur Tertull. lib. 2. adversf. Marcionem: *Oportebat Deum cognosci; bonum utique, & rationabile oportebat aliquid esse, quod Deum agnosceret: Quid tam dignum prospici posset, quam imago Dei, & similitudo? Et hoc bonum sine dubio, & rationale. Oportebat igitur imaginem, & similitudinem liberi arbitrii, & suæ potestatis, institui, in qua hoc ipsum imago, & similitudo Dei deputaretur; arbitrii scilicet libertas, & potestas, in quam rem ea substantia homini accommodata est, quæ hujus status esset, adflatus Dei; utique liberi, & suæ potestatis.* Et rursus in eodem loco: *Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, ut sui dominus homo constanter occurreret, & bono sponte servando, & malo sponte vitando, quoniam & alias positum hominem sub judicio Dei oportebat justum illud efficere de arbitrii sui meritis, liberi scilicet: Cæterum, nec boni, nec mali merces jure penfaretur ei, qui aut bonus, aut malus necessitate fuisset inventus, non voluntate. In hoc & lex constituta est, non excludens, sed probans libertatem de obsequio præstando, vel transgressione sponte committenda; ita in utramque exitum libertas patuit.* Augustinus pariter ad hæc conformiter scribebat; *Sic enim factus est homo, ut si noluisset, non peccaret.* Et

de

de Eva subdit; *immo ipsa ad se Diabolum non admitteret, sic enim facta est, ut si noluisset, non admitteret.*

Ad X. Quis sanæ mentis homo asseret, veterem Legem fuisse malam, quum Spiritus Sanctus aperte in Psalmo dicat, esse Legem Domini, esse immaculatam, convertentem animas, esse testimonium Domini fidele, sapientiam præstans parvulis? Si autem dicitur, præcepta legis mosaicæ non esse bona, vel ideo dicitur, quia gratiam non conferebant, sed tantummodo significabant, vel quia non erant perfecta, ad Legem evangelicam comparata.

Ad XI. dicitur, quod Deus est caussa, & auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Pœna autem, etsi nobis videatur malum, in se ipsa tamen, & in ordinatione Dei, & cum respectu ad bona, quæ producit, est bonum. Sic hujus objectionis solutionem exhibet Tertullianus, loco nuper citato: *Nos autem adhibita distinctione utriusque formæ, separatis malis delicti, & malis supplicii, malis culpæ, & malis pœnæ, suum cuique parti defiuimus authorem: malorum quidem peccati, & culpæ, Diabolum; malorum vero supplicii, & pœnæ, Deum creatorem; ut illa pars malitiæ deputetur, ista justitiæ, mala condentis judicia adversus mala delicti. De his ergo Creator profitetur malis, quæ congruunt Judici, quæ quidem mala sunt, quibus rependuntur cæterum, suo nomine, bona, qua justa, & bonorum defensoria, & delictorum inimica, atque in hoc ordine Deo digna.*

Ad XII. Severitas, qua Deus peccata punit, si severitas est, justissima est, non excedens delictorum exigentiam. Peccatum autem, quanvis momentaneum, infinitum est, vel ratione personæ offensæ, quæ est infinita; vel ratione non retractationis, quæ facit ipsum durare tempore infinito; unde non mirum, si pœna æterna a justissimo Judice punitur. Deficeret autem Deus honori suo, gloriæ suæ, si peccata non puniret; & si esset in illo defectus hujusmodi, imperfectio sane esset, Deo indigna. Tertullianus in præfato loco sic ait: *Quis boni autor, nisi qui & exactor? ... Quis expugnator, nisi qui & punitor? Si totus Deus bonus est, dum pro bono omnia est. Sic denique omnipotens, qui & juvandi, & lædendi potens. Minus est tantummodo prodesse, de cujusmodi qua fiducia bonum speremus, si hoc solum potest? Quomodo innocentiæ mercedem sectet, si non & innocentiæ spectem? Diffidam necesse est, nec alteram partem remuneretur, utramque non valuit, usque adeo justitia etiam plenitudo est Divinitatis ipsius exhibens Deum perfectum, & Patrem, & Dominum: seu Patrem, clementia, Dominum, disciplina; Patrem, potestate blanda Numinum, Dominum, severa; Patrem diligendum pie, Dominum timendum necessarie; diligendum, quia malit misericordiam, quam sacrificium; & timendum, quia nolit peccatum; diligendum, quia malit pænitentiam peccatoris, quam mortem; & timendum, quia nolit peccatores sui jam non pœnitentes; Ideo Lex utrumque definit: Diliges Deum, & timebis Deum. Aliud obsecutori proposuit, aliud exorbitatori. Ad omnia tibi occurrit Deus idem percutiens, sed & sanans; mortificans, sed & vivificans; condens mala, sed & pacem faciens.*

DISSERTATIO XXVII.

De Erroribus contra Simplicitatem Dei, & de Auctoribus illorum.



Implicitas idem sonat, ac non compositio; simplex idem, ac non compositus. Proinde quotuplex assignatur compositio, totuplex etiam, ratione oppositionis, assignari debet simplicitas. Compositio, aut est physica, aut est metaphysica, aut est logica. Physica, aut est intrinseca, aut extrinseca. Compositio physica intrinseca, aut est essentialis, ex materia scilicet, & forma, quæcunque sint istæ; aut integralis, ex partibus nimirum integrantibus; aut, in Aristoteleorum principiis, accidentalis, ex subjecto, & accidenti realiter distincto; aut suppositalis, ex natura scilicet, & subsistentia, in hypothesi, quod subsistentia in aliquo positivo physico consistat. Compositio physica extrinseca illa est, per quam res alteri unitur, cum qua totum aliquid physice constituit; ut anima hominis dicitur extrinsece composita, quia unita corpori, compositum proprie dictum simul cum corpore intrinsece componit; unde respectu totius est in-

intrinsece unita, respectu corporis est unita extrinsece. Si autem compositio est extrinseca, vel dicitur ex his, vel dicitur cum his. In prima ita duo uniuntur; ut unum se habeat; ut potentia; alterum vero, ut actus: In secunda omnia se habent, ut actus. Compositio metaphysica dicitur esse ex esse; & essentia: Compositio logica dicitur esse ex genere, & differentia.

Quia tamen summa Dei simplicitas includit in se rationem etiam actus; & actus purissimi; inde est, quod Deus non solum est summe simplex; sed est quoque actus purus, atque purissimus. Quod sic explicamus absque verborum ambagibus; & terminorum circuitu: Si quis sapientiam non habet, dicitur habere potentiam ad ipsam habendam; quatenus sapientiam habere potest. Si quis a sui ortus Initio sapientiam a Deo infusam habuit, dicitur habuisse semper sapientiam, & nunquam potentiam ad eam habendam. Quia tamen ita habuit; ut eam habere non potuerit; ideo sapientia in hujusmodi homine, etsi semper fuerit in actu; non est dicenda tamen actus purus; quatenus poterat ipsam non habere, & per consequens habere potentiam ad illam. Deum vero ita actum purissimum dicimus; ut semper suas perfectiones habuerit actu; & nunquam potuerit actu non habere; unde dicendum est; prorsus Deum in suis perfectionibus excludere omnino, & exclusisse semper, quamlibet potentialitatem; quæ actui purissimo repugnet;

His prælibatis, quæ Dei simplicitatem exprimunt, & declarant, modo afferimus errores, quos contra tandem sui quique Auctores in medium inducere pertentarunt: Physicam compositionem illi omnes in Deo admiserunt, qui ipsum corporeum esse commenti sunt. Hi primo loco fuerunt Gentiles, non solum rudes, sed & sapientes quoque. Unde Cicero in libro academicarum quæstionum scribebat; *quod nullo corpore sit, id intelligi; quale sit, vix posse*. Ad quæ conformiter Philo in libro de somniis observat; *nonnullos sic bebetes; & obtusos, esse natura, ut Deum sine corpore intelligere nullo modo queant*. Subdit Petavius in libro 2. theologicorum dogmatum c. 1. n. 2. *Quo vitio primum Gentilium plerique laborarunt, qui Deos non solum humana specie, aut certe corporibus præditos finxerunt, sed etiam muta simulacra tanquam Deos venerati sunt*. Gentiles ergo non solum Deos adorarunt corporeos in Jove, Saturno, Marte, Mercurio, Venere, &c., sed in Idolis quoque lapidea, ænea, lignea, numina coluerunt. Hoc ex plurimis sacrarum Scripturarum locis est clarum; & præcipue ex capitibus 44. & 46. Isaiæ, & ex Psalmis multis; atque insuper constat ex Christianorum exprobrationibus, & irrisionibus in Ethnicos, tanquam in colentes ligna, & saxa. Quas nihilominus Gentiles quidam veluti calumnias Christianorum publicarunt; ut præsertim fecit Julianus Apostata, præter Celsum Epicureum apud Origenem lib. 6. & 7. contra Celsum: Julianus quidem, nostræ christianæ religionis impius, fædusque, desertor, in fragmento, quod inter ejus opera editum est, sic contra nos obloquebatur, & pro suis perorabat: *Nam statuas ipsas, & aram, nec non æterni custodiam ignis, aut uno verbo dicam, cætera omnia id genus, Deorum præsentia signa, Majores nostri constituerunt, non, ut ista Deos esse credamus, sed ut ipsos per illa veneraremur*. Cæterum Ambrosius quoque ad psalmum 108. scripsit: *Gentiles lignum adorant, quia Dei imaginem putant*. Et ex responsione cujusdam Idolorum cultoris, quæ habetur in actis Concilii generalis VII. id ipsum quoque patet. Sallustius, Philosophus, in libro de Diis, & mundo, vituperat Ægyptios, quia corpora ipsa Deos esse putarent; ut citato loco Petavius refert: Unde patet, quod etsi Gentiles sapientiores aliqui non habuerint idola pro Diis, vulgus nihilominus eadem pro Diis venerabatur. Quod quidem perspicuum est, & ex Scripturis recensitis, & ex illo Apostoli ad Romanos 1. 22. *Et mutaverunt gloriam incorruptibilem Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, & volucrum, & quadrupedum, & serpentium*; & denique ex ipsismet Gentilibus, qui ea, aut afferendo, aut irridendo narrant; ut ex illo Juvenalis sat. 15. *O sanctas Gentes! Quibus hæc nascuntur in hortis numina*; scilicet porrum, & cæpe, aliæque plantæ, si quæ sunt illis ignobiliores, & viliores. Hæ autem plantæ erant numina, quæ venerabatur Ægyptus, & quæ in illius hortis ad adorationem nascebantur.

Præter autem Gentiles, & inter illos præsertim Stoicos, ut refert Sextus Empiricus, & Theodoretus de principiis lib 2. & 3., fuerunt quoque inter Hebræos Sectarii quidam, qui dicebantur Sadducæi, qui, Arnobio teste lib. 3. contra Gentes, omnem spiritum negabant, ac proinde Deum corporeum esse asserebant. De his scribit Dominicus Macri in hierolexico; *Sadducæus ex Sadducæa gente, quæ inter Hebræos peculiarem Sectam profitebatur; significat enim justum ex hebraica voce Sadoch; nam* Sad-

Sadducæi justitiam colere, & legem mosaicam observare, gloriabantur, eodemque fine Prophetarum, & reliquos S. Scripturæ libros, præter Pentateucum, non admittebant; ac Angelorum cæterorumque Spirituum existentiam, insuper & mortuorum resurrectionem, negabant; ideo Pharisæorum adversarii putabantur. In quibus verbis quamvis de Deo peculiaris mentio non fiat, quia tamen Angelos & cæteros Spiritus non admittebant, nec etiam Deum, qui spiritus omnino est, dicendum est admisisse. At clarius hoc habemus ex iis, quæ refert P. Boucat Dissert. 3. ar. 2. Ait nanque: *Judæi tum antiquiores, tum recentiores, Sadducæos ut hæreticos habebant, eo quod Deum crederent corporeum. Philo l. de somno p. 407. sic eos arguit dicendo: Nonnullos sic hebetes & obtusos esse natura, ut Deum sine corpore intelligere nullo modo queant*. Quæ verba a nobis etiam paulo ante relata sunt.

Loquamur modo de Christianis, qui in hunc eundem errorem prolapsi sunt. Primus omnium dicitur Melito quidam, Sardicensis, alii dicunt, Sardensis, in Asia Episcopus, temporibus Marci Antonini Veri Imperatoris. Deinde Tertullianus. Postmodum Audius, qui centum & amplius annis post Tertullianum vixit. Successerunt post hos Seleucus, & Hermias, Galatæ, apud Philastrium c.8., quamvis de his apud Augustinum, in libro de Hæresibus, altum silentium inveniatur. His adjunguntur S. Hilarius, & Lactantius Firmianus, & S. Epiphanius. Tandem seculo quarto exeunte in eundem errorem inciderunt quidam Ægypti Monachi, qui & Antropomorphitæ, seu antromorphitæ, dicti sunt, hoc est humanam figuram Deo affingentes, ut homo ad ejus imaginem corporalem dicatur factus. Sequenti seculo, quinto nimirum, contra hos Antropomorphitas scripsit Faustus Rhegiensis; & seculo decimo Ratherius Monachus, eo quia anno 954. ipsorum error denuo revivixit, calamum iterum admovit. Anno pariter 1128. ab aliis excitatus apparuit; & demum temporibus nostris a Thoma Hobbes, Heterodoxo Anglo, iterum e tenebris revocatus est in lucem; quia impossibile putavit, substantiam aliquam esse, & non esse corpoream. Demum Vorstius, Calvinianus recens, etsi Deum spiritualem & incorporeum admittat, in ipso nihilominus duplicem agnoscit compositionem, unam quam dicit ex parte personarum, alteram vero ex parte decretorum liberorum Dei, quæ realiter a Deo vult esse distincta. Verum quia plures ex antiquis hujusce modi erroris Auctoribus a Scriptoribus non infimæ notæ vindicantur; congruum judicamus eorum quemlibet ad examen huc advocare, & testimonia, tam pro ipsis, quam contra ipsos, adducere, ut Legentes facilius possint pro unoquoque suum judicium efformare.

Melito primo loco expendendum se offert. Illius erroris meminit Gennadius in lib. de dogmatibus c.4., si ipsius genuinus est fœtus, & meminit etiam Origenes apud Theodoretum q.20. in Exodum. Eum tamen ab hujusmodi erroris labe defendere conatur Sixtus Senensis, asserens, Eusebium, & Hieronymum, in Catalogo de Scriptoribus ecclesiasticis, Melitonis librum afferre, cujus erat argumentum: *De Deo corpore indutо*: In quo Melito scripserat de Deo tanquam de Christo, vel tanquam de Verbo jam incarnato. Unde occasionem sumpserunt, vel parum intelligentes, vel male adversantes, eum erroris hujuscemodi insimulandi. Ad Origenem respondet, errore Joannis Pici Interpretis factum, ut visus sit Theodoretus scripsisse illa, quæ Picus memorat; quum aliud omnino græca verba præseferant. A Petavio tamen refutatur Sixtus Senensis, ostendente, Picum omnino recte reddidisse quod in castigatiore græco exemplari inveniebatur, quemadmodum legitur in postrema Theodoreti Operum Valesiana editione. Re vera dicendum est, Origenem Melitonis librum non legisse, etsi audierit titulum illius; ex titulo autem deceptum, ut Melitonem erroris hujuscemodi accusaret. Quod si re vera hunc errorem docuisset Melito, tacuisset ne Eusebius lib.4. hist. c.26., tacuisset Hieronymus de Scriptoribus ecclesiasticis c.34. qui Melitonem summis laudibus exornant? Et hi quidem librum Melitonis legerant, quum illius referant synopsim, non vero solum viderant titulum, ut Origenes vidit. Ulterius Theodoretus, qui locum Origenis refert, nullam contra Melitonem censuram profert; quia scilicet erroris, qui ei imputabatur, reum non agnoscebat. Henricus etiam Valesius Melitonem defendit, & ex græco latine reddens titulum libri Melitonis, scribit: *De Incarnatione Dei*. Locus Origenis refertur a Theodoreto, sicut refert Catena græca; Catena græca parvi apud Eruditos est momenti, quum illius nesciatur ætas, & nativitas. Gennadius vel est suppositus, vel non est omnino verax; ut patet quando plerunque injuste veteres Patres damnans, accuset Arianismi Dio-

Dionysium Alexandrinum, & novitatis Augustinum.

Tertullianus, acris ingenii vir, disertus lingua, calamo acutissimus, accusatur quoque, errorem hunc docuisse in libro contra Praxeam c. 7. in libro de resurrectione carnis c. 6 & in libro 2. contra Marcionem c. 16. Petavius, & Cardinalis de Aguirre, conantur ab hoc errore vindicare Tertullianum, dicendo, illum, quando Deum corporeum adfirmavit, corpus pro substantia usurpasse. Du-Hamel sic concludit; Tertullianum vix ab errore defendi posse, si illa ratio spectetur, quæ dicitur positiva, & intrinseca, ex propriis scriptis nimirum petita; vindicari nihilominus posse eo defensionis genere, quod negativum appellant, sua verba scilicet benigne, & in sensu catholico, atque sic etiam Scriptorum in contrarium asserentium testimonia, interpretando. Alphonsus de Castro erroris hujusce primum Auctorem facit Tertullianum, atque: „ Hujus hæresis primus, ut existimo, auctor extitit Tertullianus. Quanquam hunc Tertullianum de hac re quodammodo excuset B. Augustinus in lib. de hæresib. c. 86., dicens, non propter hoc dicendum esse hæreticum Tertullianum, quia potuit ita de Deo sentire, ut diceret eum esse corpus quoddam, non quidem tale, quod partes habeat, quarum aliæ majores, aliæ minores existant, quod etiam loco sit circumscriptum, & certis limitibus conclusum; sed ideo potuit nominare corpus, quia videlicet non est inane, sed est aliquid, qui ubique totus est. Sed re vera nescio, an talis res, quæ partes non habet, congrue & apte possit vocari corpus. Verum B. Augustinus mitissima usus censura excusavit quod potuit. Consideravit namque, nullum esse acerbius & gravius crimen, quod Christiano possit objici, quam crimen hæreseos; ideo antequam illud alicui impingamus, oportet prius rem anxie examinare, & lapidem ad filium reducere. „

P. Saguens refert primo loco Augustini verba pro Tertulliano; quæ sunt in lib. de Hæresibus hær. 86. ad Quodvultdeum Diaconum: *Tertullianus ergo, sicut scripta ejus indicant, animam dicit immortalem quidem, sed eam effigiatum corpus esse contendit: Neque hanc tantum, sed etiam Deum corporeum esse dicit, licet non effigiatum . . .: Neque hinc hæreticus creditur factus: posset enim quoquo modo putari, ipsam naturam substantiamque divinam corpus vocare, quia non est nihil, non est inanitas . . . . Non ergo ideo est Tertullianus factus hæreticus, sed quia transiens ad Cataphryges, quos ante destruxerat, cœpit etiam secundas nuptias contra apostolicam doctrinam, tanquam stupra damnare, &c.* Insuper altero in loco, hoc est in libro de Genesi ad literam lib. 10. c. 25., Augustinus hæc de Tertulliano scribit: *Tertullianus, quia corpus esse animam credidit, non ob aliud, nisi quod eam incorpoream cogitare non potuit, & ideo timuit ne nihil esset, si corpus non esset, nec de Deo valuit aliter sapere.* Hic excusatur ab Augustino Tertullianus alio modo ab illo, quem tenuit prius; scilicet per impotentiam aliter cogitandi; & rursus excusatur ulterius per inconstantiam id cogitandi, quam probat ex Tertulliani dicto: *Omne corpus passibile est.* Ex quibus tandem Augustinus infert: *Debuit ergo mutare sententiam; neque enim arbitror eum ita desipuisse, ut etiam Dei naturam passibilem crederet.* Quibus subdit Saguens: *Quare cum ita non desipuerit, quid æquius quam ut absolvatur, quia si erravit, in errore non prastitit?* His nihilominus verbis contentionem pro Tertulliano dirimere Saguens judicavit: „ Et nunc quidem dico, ac fateor, autoritates istas Tertullianum utcumque habere pro excusato; sed illius errorem inexcusatum relinquere. Agitur autem non de homine, qui hac ex parte sit, aut non sit hæreticus, sed de errore, qui pro hæretico sit habendus, vel non habendus. De cætero autem non reddit quemquam hæreticum opinio, sed in opinione contentio, imo nec ipsa contentio, nisi accesserit ecclesiastica declaratio, quæ vetuerit contentionem, tanquam & veræ Fidei, & debitæ obedientiæ obversantem. At puto Tertullianum nec in hac opinione contentiosum fuisse, nec ulli declarationi, quæ talem tunc temporis contentionem vetuerit, restitisse. Sed licet sit homo ab hæresi absolutus, non est eapropter hominis error ab hæresi absolvendus, uti neque per autoritates præmissas satis absolvitur. „

P. Boucat vero alia incedit via, præmittens enim articulum 3. in quo quærit: *utrum Tertullianus crediderit Deum esse corporeum?* hac conclusione respondet: *Conclusio. Tertullianus non credidit Deum esse corporeum.* Quod primo probat ex cap. 20. Apologetici Tertulliani, in quo Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum Sanctum, dicit esse purum Spiritum. *Hunc ex Deo prolatum dicimus, & prolatione generatum, & idcirco filium Dei, & Deum dictum ex unitate substantiæ, nam & Deus, Spiritus.* Secundo ex libro contra Praxeam, in quo docet,

docet, Deum esse ubique; si ubique, ergo non corporeus; quod enim est ubique nullis circumscribitur terminis; quod vero est corporeum est circumscriptum & limitatum. *Ante omnia Deus erat solus ipse sibi, & mundus, & locus, & omnia.* Tertio ex libro de baptismo c. 7. asserit Deum esse simplicissimum; implicat autem esse simplicissimum & esse corporeum: *Proh misera incredulitas, quæ denegat Deo proprietates suas simplicitatem, & potestatem.* Quarto ex libro contra Praxeam c.5., in quo dicit Patrem & esse impassibilem, & esse incompassibilem, contra ipsum Praxeam, qui dicebat, esse quidem passibilem, sed non esse Incompassibilem. *Stulti & in hoc, quid enim compati, quam cum alio pati? Porro, si impassibilis Pater, utique & incompassibilis.* Ex quibus locis sic argumentatur Boucat: Qui dicit Deum esse spiritum, immensum, simplicem, impassibilem, & incompassibilem, non credit Deum esse corporeum; quia corporeum essentialiter est finitum, compositum, patiens, alterabile, circumscriptum, &c. Sed Tertullianus dicit Deum esse spiritum, immensum, simplicem, & omnibus modis impassibilem: ergo Tertullianus non credidit Deum esse corporeum. Ad objectiones postremo deveniens, primo sibi opponit, Tertullianum lib. de carne Christi c.7. dixisse: *Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.* Secundo, Tertullianum lib. de carne Christi c. 7. nihil agnoscere inter nihil & corpus: *Nihil est incorporale, nisi quod non est.* Tertio, Tertullianum admisisse membra in Deo lib.2. contra Marcionem c.16. *nam & dexteram & oculos, & pedes Dei legimus.* Quarto Tertullianum agnovisse passiones corporeas in Deo ibidem c. 19. *Hoc itaque omnis providentia Dei censuit quod jam audierat. Bona igitur & severitas, quia justa; si bonus Judex, idest justus; item cætera bona, per quæ opus bonum currit bonæ severitatis, sive ira, sive æmulatio, sive sævitia.* Quinto, Tertullianum dixisse animam esse corpus, etsi cognoverit esse spiritum: ergo sic pariter potuit de Deo asserere. Sic ait Tertullianus lib. de anim. c. 7., & fatetur Augustinus lib de hæresib.c.86. Ad quæ respondet, quod verum sit, Tertullianum asseruisse, Deum esse corpus, sed intellexisse corpus sui generis, hoc est, quatenus corpus dicit ens oppositum nihilo. Si aliquando dicit Deum corporeum, intelligendus est de Deo incarnato. Ad secundum, Tertullianus nihil agnoscit inter corpus & nihil, quatenus corpus dicit ens, non vero quatenus importat corpus quantitativum. Ad tertium, admisit membra non formaliter, sed metaphorice, ut Scripturæ ipsæ admittunt. Ad quartum, admisit passiones non proprie, sed similitudinarie, ut Scripturæ quoque ipsæ loquuntur. Ad quintum negat paritatem, quia Tertullianus credidit animam esse corpoream, non quia est corpus quantum, sed quia est circumscripta, habens passiones corruptorias; unde secundum ipsum non est purus spiritus, ut Deus, qui est incircumscriptus; quod & probat ex lib. 2. contra Marcionem c. 7. His omnibus putamus, sufficienter confutatos remanere Gennadium, ex antiquis, & ex recentioribus Natalem ab Alexandro, Dupinum, aliosque, qui contra Tertullianum, si non iniquo, non æquo saltem animo, pronunciarunt.

Audius, vel Audæus, vindicatur pariter a P. Boucat auctoritate S.Epiphanii, qui fuit Audii coævus, & qui eum summis laudibus extollit, nec erroris aliquando accusat. Scribit nanque hæresi 70. *Audius e Mesopotamia oriundus, domi clarus imprimis fuit, propter & vitæ integritatem, & divinæ fidei zelum, & ardorem.* Verum ab aliis, & præcipue a Natali ab Alexandro, dicitur, quod duriori & imperitiori modo, nimiaque pertinacia, locum illum Scripturæ interpretatus est: *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*; & hæc verba referenda esse ad corpus affirmabat; & citat S.Epiphanium hæres.70. Re vera Epiphanius, postquam Audii rectam fidem testatus est, hunc tamen nævum in eo non dissimulavit. Hæc subdit citato loco; *Neque vero ulla in re a recta fide discessit, sed ipse eum suis sinceram in omnibus religionem tenuit; quanquam est quiddam perexiguum, in quo paulo pervicacius conflictantur.* Et rursus; *Quæcunque ille dicit, plane vera sunt, tametsi nonnullæ sententiæ sint, quæ aciem nostræ mentis fugiant.* Hoc tamen verum, quod nec Audius, nec Audiani, cum Antropomorphitis adnumerandi sunt; tum quia isti posteriores illis fuerunt, tum quia Audius solum dixit, quod homo secundum corpus sit ad imaginem Dei; apertius, & durius, & iniquius, Antropomorphitæ loquuti sunt; quicquid dicat Theodoretus lib.4.de hæresibus c. 3., qui errore facti deceptus fuit; & Augustinus de hæresibus c.50., qui de posterioribus Audianis est intelligendus; quemadmodum Facundus Hermianensis lib. 8. q. 7. Audianos Antropomorphitas appellans.

S. Epiphanius etiam erroris hujuscemodi accusa-

cusatur, sed immerito; ipse enim non poterat in se ipso amplecti, quod in Audio reprehenderat. Audiatur denuo de Audio scribens citato loco: *Verum est illud, uti dixi paulo durius ac simplicius definire hominem audere: quanam in hominis parte sit imaginis illa constituta ratio. Si tamen appellatione partis utendum est, eo quod pleraque quod ad hanc vocem attinet, hominum intelligentiæ refragari videntur, ac variis quæstionibus implicari; nam aut aspectabilem Deum faciemus ac corporeum, si in corpore nostro corporea perinde ratione ac figura, istiusmodi imaginem collocandam putemus, aut cum Deo hominem adæquabimur, si hæc asserere velimus.* Sic Epiphanius impugnat in Audio, quod male dicitur ipsum affirmasse. Ulteriora sunt quæ sequuntur in eadem hæresi 70. nu. 5. *Nec minus & aliorum rejicienda sententia, qui corpus ad imaginem Dei esse factum prædicant: nam qui fieri potest, ut quod aspectabile est, ei simile sit, quod videri non potest? aut corporeum corporis experti? aut quod contractari potest ei, quod apprehendi nequit. Præterea nos anteriora dumtaxat oculis nostris cernimus, quæ pone sunt ignoramus. Penes Deum autem neque affectio ulla, neque defectus est; sed undecumque lumen est, undecumque oculus, undecumque gloria. Spiritus enim Deus est, qui omnem spiritum exuperat, & lux luce omni præstantior. Quicquid enim ab ipso conditum est, infra illius decus ac gloriam est, &c.* Verum est, quod Joannes Jerosolymitanus dixit, Epiphanium Antropomorphitis adhæsisse, ut narrat Socrates lib. 6. c. 10. Falso autem accusatus Epiphanius in concione, quam habuit Jerosolymis coram Joanne ipso, se optime purgavit; quod refert Augustinus in libris ad Pammachium de erroribus Joannis Jerosolymitani; idem testatur Augustinus epist. 61. Socrates cit. loc., & Sozomenus lib. 8. c. 14. decepti sunt; ut Baronius ad an. 393., strenuus Epiphanii defensor, ostendit.

S. Hilarius, Pictaviensis Episcopus, Galliæ Ecclesiarum ornamentum, & Arianæ hæreseos fulmen omnimode formidandum, accusatus etiam fuit, nescimus profecto qua verisimilitudine, quod Deum esse corporeum, aut crediderit, aut putaverit. At hoc omnino a veritate distare cuivis compertum fiet, qui leviter etiam ejus scripta pervolvet. Nos observantes quæ scripsit in Psal. 118. lit. 10. n. 6. discimus, eum asseruisse, ideo animam immortalem esse credendam, quia haud dubie ad imaginem Dei facta sit: *Primum opus non habet in se assumtæ alterius naturæ originem; incorporale est quicquid tum de consilii sententia inchoatur; fit enim ad imaginem Dei.* Et subdit iterum num. 7. *Divinum in eo, & incorporale condendum, quod secundum imaginem Dei & similitudinem tum fiebat. Exemplum scilicet quoddam in nobis imaginis Dei est, & similitudinis institutum. Est igitur in hac rationabili & incorporali anima nostræ substantia primum quod ad imaginem Dei factum sit, &c.* Et in Psal. 129. n. 6. *Ergo ad imaginem Dei homo interior factus est rationabilis, mobilis, movens, incorporeus, subtilis, æternus.* Quibus verbis ostenditur, doctissimum eundemque sanctissimum, Ecclesiæ Præsulem, nec Deum corporeum, ut aliquibus immerito visum est, nec humanam animam corpoream, ut aliis sine ratione placuit, admisisse. Etsi enim c. 5. in Matthæum dixerit, *nihil est, quod non in substantia sua & creatione corporeum sit*; non possunt tamen de Deo hæc verba intelligi, qui non creatur; de anima autem intelliguntur, quatenus corporeæ substantiæ nomine intelligit rem finitam & limitatam; cujusmodo sunt profecto res omnes creatæ, sive corporeæ sint, sive incorporeæ. Unde non immerito Cardinalis de Aguirre reprehendit Claudianum Mamertum, quod tom. 6. magnæ bibliotecæ PP. lib. 3. de statu animæ, asserat, S. Hilarium tradidisse animas hominum corporeas esse; aitque, Hilarium solum dixisse, *nihil creatum esse incorporeum*, quod plures Patres, & prisci Theologi dixere, facta scilicet cum Deo comparatione, qui summe, & per essentiam incorporeus est, adeoque respectu ipsius cætera omnia, etsi spiritualia, videri ac si incorporea non essent.

Lactantius Firmianus, ob eloquentiæ laudem, communi voce Cicero Christianus dictus, creditur etiam a paucis hunc in errorem aliquando impegisse. Scribens nimirum de ira Dei, figuram quandam Deo tribuere videtur, ut Petavius putavit, & scripsit. At nos observantes quæ Lactantius exaravit in libris de origine erroris, adhuc credimus posse illum ab hac fœdissima nota vindicari. In lib. 2. de orig. erroris c. 8. hæc ait: *Solus Deus est, qui factus non est, & idcirco destruere alia potest, ipse destrui non potest; permanebit semper in eo quod fuit; quia non est aliunde generatus, nec ortus, nec nativitas ejus ex aliqua alia re pendet, quæ illum mutata dissolvat. Ex se ipso est, & ideo talis est, qualem se esse voluit, impassibilis; immutabilis, incorruptus, beatus, æternus.* Non solum dicitur Deus a se ipso, a nulla scilicet caussa efficienti dependens, sed

etiam

etiam ex se ipso, à nulla nempe intrinseca caussa compositus; adeoque omnino simplex; & quia immutabilis, impassibilis, incorruptibilis, summe etiam simplex, omnino spiritus, & actus purissimus. A Petavio tamen non defenditur Lactantius, sicut vindicatur Hilarius. De Seleuco, & Hermia, Galatis, etsi sileat Augustinus, aperta tamen loquitur S.Philastrius, Brixiensis Episcopus in catalogo hæreseon, quæ sub Apostolis extiterunt, c. 8. Bibl. VV. PP. t.4. verbis hisce: *Quæ est vanitas Galatarum Seleuci, & Hermiæ, qui eum volunt Deum esse corporeum, hylen etiam, idest materiam mundi coæternam Deo esse asserunt*. Non fuerunt autem isti recensiti omnes Antropomorphitæ, ut de his ultimis testatur præcipue P. Saguens, dicens, Philastrii verba probare potius illos crude opinatos fuisse rem corpoream esse Deum.

Ad Antropomorphitas modo deveniamus. Antropomorphitæ in rigore fuerunt hæretici illi, qui humani corporis formam Deo tribuerunt. Dicti enim sunt ab ἄνθρωπος, idest homo, & μορφὴ, nempe figura, forma, aspectus. Hic error primum auditus est in Ægypto, tempore Theodosii magni Imperatoris, seculo quarto exeunte. Testantur Socrates lib. 6. c.7., Sozomenus lib.8. cap.11. , & Cassianus Collatione 10. c.2. & 5. Quis eorum fuerit vere Antesignanus, Scriptores non enunciant; asserunt tamen a Monachis pluribus errorem fuisse receptum, ac propugnatum. Contra hos voce & scripto pugnavit acerrime Theophilus, Præsul Alexandrinus; & seculo sequenti Faustus Rhegiensis. Quod vero seculo decimo contra Antropomorphitas scripserit quoque Ratherius Monachus, ideo fuit, quia, ut ait Cardinalis de Aguirre, teste Gualtero in Chronico, Antropomorphitarum error anno 954. fuit iterum ab aliis renovatus. Et iterum deinde, ut diximus, an. 1128. illum ab orco alii revocarunt, ut testantur Genebrardus in Pasch. lib.2., & Sanderus hæref. 138. Alphonsus de Castro acriter fugillat Bernardum de Lutzemburgo, quod scripserit, hæresim Antropomorphitarum cæpisse sub Agapeto Papa, & Berengario Imperatore; quando illa vere suum primum exordium habuit sub Damaso Pontifice, & Theodosio Imperatore. Verùm si Bernardus distinxisset primos Antropomorphitas a secundis, illorumque primum ortum a secundo, non fuisset ab Alphonso reprehensus; etsi Alphonsus Bernardum intellexisset, ut commode & discrete poterat eum intelligere, nec pariter illum reprehendisset. Primi igitur Antropomorphitæ fuerunt quarto seculo exeunte, sub Damaso & Theodosio; & contra hos tunc scripsit Theophilus, Cassianus, Faustus, &c. Non tamen constat quod Alphonsus de Castro fidenter asserit, Antropomorphitas à Vadianis, qui fuerunt Audii asseclæ, provenisse; quum valde fuerint ab illis isti alii Monachi diversi, diversusque etiam fuerit error utrorunque, ut ex dictis plane constat. Secundi vero Antropomorphitæ fuerunt seculo decimo, & contra hos scripsit Ratherius Monachus, ut dictum est.

Priores Antropomorphitas Cassianus, & Augustinus, primum ab hæresi vindicabant, quanvis illorum errorem acerrime insectarentur. Dicebant nanque, quod Monachi illi Ægyptii, diversi sana ab Audianis, seu Vadianis, imperitia sola, & simplicitate, ac rusticitate, erraverunt. Licet enim fuisset hæresis eum pertinacia conjuncta, quia tamen pertinacia non ex insolentia, & impertinentia hæretica proveniebat, sed ex ingenii tarditate, alioquin cum maxima sanctimonia conjuncta, non fuerunt ob inde ab Ecclesiæ communione separati; ut restatur Du-Hamel; quanvis contra eos Theophilus, Patriarcha Alexandrinus, & multi alii, qui tunc eruditione insignes erant, & quorum scriptis ipsorum error profligatus omnino fuit, acerrima pugnavarint. Quod vero Antropomorphitæ non iidem fuerint ac Audiani, nec ab his processerint, clarum redditur ex eo, quod Audius, a quo Audiani orti sunt, circa annum 427. accusatus fuit erroris sui; Antropomorphitæ vero circa annum 400. in Ægypto apparuerunt. Si ergo Antropomorphitæ Audianos præcesserunt, non poterant ab illis descendere, & nasci. Error etiam Audianorum erat, Dei imaginem, secundum quam homo conditus est, sitam esse in corpora; unde plures mitius excusantes errorem dicunt, quod potuit asse, ut crederent Dei imaginem esse corporaam, quanvis Deus in se ipso Incorporeus sit; ut explicat Jueninus p. 1. instit. theol. dissert.4. q.1. c.1. Error vero Antropomorphitarum manifestus erat in Monachis illis, qui palam propugnabant, Deum esse revera corporeum. De errore, & de Auctoribus illius, hæc scripto tradidit Sozomenus hist. lib.8.c.11. *Exorta quæstio per Ægyptum movebatur, oporteret ne Deum Antropomorphon, hoc est humana forma præditum credere. Hujus autem sententiæ plurimi erant ex monachis illic commorantibus, qui*

pro simplicitate sine examine Scripturam sacram accipiebant, & in ea, Dei oculos, & faciem, & manus, & quæcunque alia hujusmodi audire consueverant. Unde clarissime patet, & Audianos, & Antropomorphitas, diversos fuisse, tum tempore, tum loco, tum hæresi; nec unos ab aliis processisse; quanvis, quod non negamus, proximi utique fuerint, & tempore, & loco, & hæresi.

DISSERTATIO XXVIII.

De Simplicitate Dei.



QUÆ usque modo diximus de physica compositione intelligenda sunt, & quam mox probabimus Deo omnimode repugnare, contra quoscunque illam Deo adscribere quovis modo conantes. Verum, quia præter physicam datur etiam metaphysica, & logica compositio, ut diximus, illa nimirum, quæ constat ex esse & essentia, hæc vero ex genere & differentia; videndum quoque est, an una vel altera ex his in Deo admitti possit. Ulterius, quia præter has intrinsecas compositiones, dantur etiam extrinsecæ, quarum una dicitur ex his, altera vero cum his; examinare pariter oportet, an ex his una vel altera in Deo sit admittenda. Et quidem pro metaphysica compositione ex essentia & existentia, dicimus omnino Deo repugnare; quod plane probatum supponimus ex iis, quæ diximus contra Gilbertum Porretanum, & Scotum, qui essentiam ab attributis, & attributa ab se invicem, vel realiter realiter, vel realiter formaliter, distinguebant. Si enim hæ distinctionem non sustinent, essentia scilicet, & existentia, compositionem neque faciunt; atqui non sustinent distinctionem realem realem, neque realem formalem, neque illam virtualem, quæ tota se teneat ex parte objecti, & non sit ex parte intellectus, ut probavimus: ergo neque in Deo compositionem faciunt. Quod vero intellectus eas distinguat, tantum facit, ut in intellectu sit compositio, in quo est distinctio, non vero sit in objecto, in quo nulla est distinctio.

Pro compositione vero logica, quæ est ex genere, & differentia, inconveniens non putamus illam ponere in Deo, contra Thomistas, aliosque contrarium sentientes. Et Ratio nobis est, quia hæc logica compositio non importat in Deo imperfectionem, sed in nobis potius, seu in nostro imperfecto modo cognoscendi Deum. Ulterius, in Philosophicis nos statuimus, Ens esse univocum, & per consequens genus, respectu entis increati, & creati: ergo jam datur genus: Datur etiam differentia; ratio scilicet perfectissimi plena & simpliciter hujus entis: ergo dantur, seu concipiuntur, in Deo genus, & differentia. Insuper, diximus etiam in Philosophicis, Deum poni in Prædicamento; sed hoc ipsum est dicere Deum compositum ex genere, & differentia: ergo pariter ex hoc potest intellectus in Deo concipere compositionem logicam. Adhuc, quanvis imperfecte, nos quoque Deum aliquo modo definimus, aut saltem describimus; sed in omni definitione, aut descriptione, suo modo poni debent genus, & differentia: ergo etiam in definitione, seu in descriptione, Dei absque repugnantia ponuntur. Denique, non minus obest pluralitas summæ Dei unitati, quam compositio summæ Dei simplicitati; sed compatitur cum summa Dei unitate pluralitas seu distinctio rationis: ergo compatitur etiam cum summa Dei simplicitate compositio rationis. Neque dicat Jueninus, disparem esse rationem, quia in compositione importatur potentialitas, quæ summam dicit imperfectionem: Etenim in pluralitate importatur etiam aggregatio, quæ maximam quoque sonat imperfectionem. Et sicut aggregatio illa non obest Dei unitati, quia tantum fit per mentem imperfecte cognoscentem; ita etiam nec obstabit potentialitas illa, quæ est quoque per mentem, & per mentis imperfectum cognoscendi modum. Sicut ergo summæ Dei unitati, vel simplicitati, non repugnat, ut sit unus in re, & multiplex ratione, ita nec repugnabit, ut ratione in eo concipiatur potentialitas, quæ in re non est.

Petavius contra hæc I. opponit: Vel hæc compositio Deo convenit reipsa, vel quia natura ejus sic a nobis concipitur? Non reipsa, quia esset summa in Deo imperfectio: Non quia natura ejus sic a nobis concipitur, quia natura ejus est nobis penitus

nitus incognita; Nullus autem generis & differentiæ notionibus potest esse locus, ubi nulla penitus est notio. II. opponit Jueninus: In Deo non est potentia, & actus: ergo non est compositio logica. Probat antecedens. Quum sit Deus actus purissimus, omnis potentia est ei omnino repugnans. III. idem Jueninus arguit: Genus, quod in Deo conciperetur, vel esset ens, vel accidens, vel substantia? Non ens, quia ens includitur in suis differentiis, genus vero non includitur; non accidens, quia hoc repugnat Deo; non denique substantia, quia Deus in prædicamento substantiæ non ponitur. IV. idem Jueninus objicit: Multi SS. Patres, præcipue Cyrillus Alexandrinus, Augustinus, & Boetius etiam, a Deo excludunt genus. Cyrillus Dialog. 2. de Trinit. *Genus illum nominare alienum est a recta ratione.* Et lib. 3. Thesauri, excludit etiam a Deo differentiam verbis hisce: *Videmus id omne, quod differentiam recipit, esse compositum, non simplex: Quare cum simplex, minimeque compositus Deus, omnium confessione, sit; non potest ingenitum esse illius differentia.* Augustinus in Confessionum libris veniam a Deo petit, quod eum olim in prædicamento substantiæ collocasset. Boetius de Trinitate, & Unitate Dei, postquam decem prædicamenta numeravit, Deum in nullo ex his locum habere concludit hisce verbis: *Substantia in illo vere non est, sed ultra substantiam.*

Ad hæc argumenta brevi calamo occurrimus, & quidem ad I. dicimus, quod quum Theologi omnes contendant de Dei essentia, cognoscunt suo modo aliquam Dei differentiam essentialem, quanvis logice conceptam: Et hanc esse aseitatem plures asserunt, alii infinitatem, alii rationem perfectissimi plenam & simpliciter, &c. Quare ergo Petavius dicat, esse penitus nobis incognitam essentiam Dei, quando & ipse pro Dei essentia aseitatem proponit, atque defendit, omnino nos non assequimur. Et hoc vel eo magis, quod nos loquimur non secundum id, quod Deus est in se, sed prout a nobis concipitur: Si ergo a nobis concipitur cum hac essentia, hanc quoque possumus ut ejus essentialem differentiam concipere. Ad II. dicitur, quod potentialitas generis non esset in Deo, sed in ipso conciperetur; & si est imperfectio, est potius in nobis, quam in Deo. Esset quidem imperfectio in Deo, si nos ipsam in Deo perfecto modo cognoscendi cognosceremus; nos vero ipsam cognoscimus nostro imperfecto cognoscendi modo; & per consequens non est potentialitas Dei ut in se est, sed potentialitas Dei ut a nobis concepti, & quidem imperfecte concepti; quia si perfecte conciperetur, non cum tali potentialitate conciperetur. Ad III. dicitur, quod Deus ponitur in prædicamento Substantiæ, quod probatum supponimus in Philosophicis. Ad IV. concedimus, quod genus in Deo nominare sit alienum a recta, hoc est perfecta, ratione, non vero ab imperfecta; hoc est ab imperfecto modo cognoscendi. Ulterius aliud est dicere, quod concipiatur genus in Deo, aliud quod Deus nominetur genus: Hoc secundum dicit Cyrillus alienum a recta ratione, non primum. De differentia vero loquitur Cyrillus, quasi re vera sit in Deo talis differentia tanquam ipsi superaddita, non vero quod in ipso quasi differentia cognoscatur. Certe idem Cyrillus lib. 11. thesauri dicit: *Frustra igitur contenditis nullo modo aliquid accidere Deo posse, cum multa in essentia ejus quasi accidentia esse conspiciantur:* Sancti Patres differentiam interdum accidentis nomine designant: En igitur quomodo ait Cyrillus, quod non possimus quasi differentiam in Deo concipere, quum re vera ut talis in ipso non sit. Ad Boetium tandem & Augustinum dicimus, quod si substantiæ nomine intelligatur id, quod nullo indigeat, ut existat, certum est, quod nomen substantiæ Deo & creaturæ univoce non convenit. Sed si nomine substantiæ intelligamus id, quod nullo inhæreat subjecto, neque modus est alicujus rei, non videmus cur Deum ut substantiam increatam & illimitatam non liceat mente concipere. Sic loquitur Rusticus Diaconus in Dialogo adversus Acephalos: *Per se subsistens cum de Deo dicitur, significat, quod nullius alterius, ad id, ut sit, indiget. Cum vero de creaturis nequaquam; a Creatore enim sumpserunt. Igitur etsi unum nomen substantiæ, non tamen una res: Non est igitur commune genus substantia Deitatis & carnis, sed nomen commune tantummodo; hoc vero genus non est.* Hoc pacto intelligebant substantiam Boetius, & Augustinus; & hoc modo certum est, quod in prædicamento substantiæ Deus non ponitur. Non enim hoc quod est ab altero non dependere ut sit, seu alio non indigere ut sit, substantiæ creatæ convenire potest. Cæterum hæc est potius differentia, quam ratio communis substantiæ.

Pro compositionibus autem extrinsecis dicimus, Deum venire non posse in compositionem,

tionem, quæ dicitur ex his; posse autem venire in compositionem, quæ dicitur cum his. Prima pars patet, quia Deo non potest convenire nomen potentiæ physicæ, neque nomen actus physici informantis, quia actus informans dependet etiam a potentia, cujus est forma, saltem tanquam a subjecto, vel clarius, saltem in ratione formæ: ergo nullo modo potest Deo convenire compositio extrinseca, quæ dicitur ex his. Compositio vero extrinseca, quæ dicitur cum his, convenit Deo de facto; quia de facto in Incarnationis mysterio ex unione humanæ naturæ cum Persona Divina, resultat compositum, quod est Deus, homo Christus Jesus. Persona autem Verbi non est actus informans humanam naturam, sed actus, per quem natura humana terminatur, & per quem ultimo in existendo completur. Complere autem dicit perfectionem, inde Deo competit. Et per hoc clare patet, quare Persona Divina in Incarnatione veniat in compositionem, quæ dicitur cum his, non vero veniat in compositionem, quæ dicitur ex his.

I. Probatur modo ex Scripturis, Deum esse summe simplicem, ac proinde non esse in eo physicam compositionem; esse actum purissimum, esse spiritum, ac per consequens excludentem rationem omnem corporis, & potentiæ physicæ. Joannis 4.24. *Spiritus est Deus*. 2. ad Corinth.3.17. *Dominus autem spiritus est*. Ad Romanos 1.20. *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. 1. ad Timoth.1.17. *Regi autem seculorum immortali, & invisibili*. Actorum 2.2. *Factus est repente de cœlo sonus, tanquam advenientis spiritus vehementis*. Actorum 17.29. *Genus ergo cum simus Dei, non debemus æstimare auro, aut argento, aut lapidi, sculpturæ artis, & cogitationis hominis, divinum esse simile*. Hæc omnia probant, Deum non esse corpus, sed spiritum; Deum non esse quid materiale, sed omnino spirituale; Deum non esse compositum, sed summe simplicem.

II. Probatur ex Conciliis. Lateranensi IV. sub Innocentio III., & refertur primo in cap. *firmiter*, *de summa Trinitate & Fide catholica*, verbis illis: *In Deo unam esse essentiam, substantiam, seu naturam, simplicem omnino*. Et in cap. *damnamus* sub eodem titulo, illis aliis verbis: *Invisibilis sit, utpote simplex omnino*. Remense sub Eugenio III. in Fidei formula, in qua habetur: *Credimus, & confitemur simplicem naturam Divinitatis esse Deum*. Toletano XV. apud Cardinalem de Laurea in Epitome Conciliorum: *Dei voluntas & natura una est, simplex in tribus Personis*; quod præcipue valet contra Vorstium Calvinianum. Denique judicium universalis Ecclesiæ, quæ semper Antropomorphitas inter Hæreticos adnumeravit.

III. Ex Patribus, primo qui docent, Deum esse actum purum. Justinus Philosophus & Martir, verbis a Photio observatis, & a Joanne Cyparissiota descriptis Decade 10. c.4. *Alia quidem potentia sunt, aliquando & actu; Deus autem ut mens perspicax intelligitur semper in energia, idest actu; non enim ex imperfecto ad perfectum procedit, nec aliud ad quidpiam præter ipsum actu est ipsa per se substantia*. Eadem habet Auctor libri de divinis nominibus, qui censetur S.Dionysius Areopagita, c.9., secundum explicationem S.Maximi martiris, ejus interpretis. S.Cyrillus Alexandrinus Dialog.2.contra Arianos, qui temporaneam Verbi generationem dicebant, ex argumento actus puri eosdem confutans, dicit: *Nam quid hoc aliud est, quam conversio, & crassa quædam veluti vicissitudo a potentia migrare in actum?* S.Gregorius Nyssenus lib.12. contra Eunomium: *Non enim sicut in aliis, quibus inest a natura efficiendi vis, & facultas, alterum potentia consideratur, alterum secundum actus explicationem*. S. Basilius lib. 5. contra Eunomium: *In simplici, & corporis experte natura, eadem est ratio substantiæ, & actionis*. En quomodo per Basilium ratio actus puri convertitur in Deo cum omnimoda sua simplicitate. Secundo ex Patribus, qui asserunt, Deum esse omnimode simplicem. Nazianzenus orat. 3. & 4. *An corpus eum esse dices? Quonam vero modo corpus erit hoc, quod est infinitum, interminabile, figuræ expers, quod nec tangi, nec videri potest?* Item: *Compositio principium est pugnæ, pugna autem dissidii, dissidium solutionis, solutio vero prorsus aliena est a Deo, primaque natura?* Origenes lib. 1. Periarchon c. 1. *Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex nihil omnino in se adjunctionis admittens*. Fulgentius in lib. de Fide ad Petrum c. 3. *Deus igitur rerum corporearum atque incorporearum Creator immensus, & primum se nullum esse corpus ostendit, quia quibusdam corporibus vitam non dedit, cum corpora omnia ipse creaverit, ipse autem naturaliter vita est, quia si vita non esset, non viventia corpora ipse non fecisset; neque enim facit rem non viventem, nisi res vivens*. Augustinus lib. 12. de Trinit. c.7.

c.7. *Turpiter vana cogitatio est, quæ opinatur Deum membrorum corporeorum linea entis definiri, atque conscribi*. Novatianus lib. de Trinit. c.6. *Non enim habet diversitatem sui quidquid est simplex*. Item Cyrillus in libro contra Antropomorphitas c. 1. Methodius apud Photium, aliique videndi apud Petavium, Cardinalem de Aguirre, aliosque.

IV. Ex Philosophis, Oratoribus, & Poetis, Gentilium. Alcinous ex Platonis sententia Deum asomaton, hoc est sine corpore, dixit. Plotinus Enneadum lib. 6. c. 4. *Quod enim simplex est ab alio non est; quod autem multiplex est, aut saltem duplex, oportet hoc ex alio procedere*. Simplicius in Commentario ad Epitectum: *Etenim Deus est illud primum, & omnium caussa; necesse est autem id, quod primum est, simplicissimum esse; quoniam quicquid ullam compositionem habet, & multitudinem, uno posterius est*. Maximus Thyrus dissert. 1. ex sententia Platonis distinguens varia entia, quorum alia vocat pure materialia, alia mixta, alia sine materia, hæc de Deo scribit: *Jam vero quanam illarum omnium parte collocabimus Deum? Num in illa congerie? Ne Deus ipse fuerit. Restat igitur, ut tanquam edita in arce Deum in principe mente oratione nostra collocemus*. Cicero lib. de Academic. quæst. de Deo scribit: *nullo corpore sit id intelligi, quale sit, vix posse*. Et apud Augustinum lib. 22. de civit. Dei c. 20. ipsemet Cicero sic Deum definit: *Mens quædam soluta & libera, secreta ab omni concretione mortali, omnia sentiens, & movens*. Vergilius lib. 4. Georgicarum dicit Deum esse ubique, adeoque incorporeum: *Deum namque ire per omnes & terras, tractusque maris, cælumque profundum*. Unde Gregorius Nazianzenus, oratione citata, probat pariter Deum esse incorporeum ex ejus immensitate: *Aut enim per vacuum hoc universum grassabitur, & res omnes nobis peribunt: Ut sic Deus contumelia afficiatur, nimirum & qui corpus sit, & iis, quæ procreavit, careat: Aut corpus in corporibus erit, id quod fieri non potest: aut implicabitur, aut opponetur, aut quemadmodum liquida invicem misceantur, ita ille alia secabit, ab aliis secabitur. Quod ipsis etiam Epicuri atomis magis est absurdum, & anile; sicque nobis excidet, & corpus non habebit, nec solidi quicquam hæc disputatio, qua Deo corpus tribuere conamur.*

V. Rationibus, primo quod sit actus purus, & deinde quod sit summe simplex. I. Deus ex sua essentia est simpliciter & in omni genere perfectissimus: ergo omnem potentialitatem a se excludit. Probatur consequentia. Tunc aliquam potentialitatem haberet, quando aliquem actum vel non haberet, vel potuisset non habere; sed hoc repugnat rationi perfectissimi summæ & omnimodæ: ergo quia Deus est ex se in omni genere perfectissimus, omnem a se ipso potentialitatem excludit. Probatur minor. Aliquem actum non habere, vel potuisse non habere, est aliquam perfectionem non habere, vel potuisse non habere; sed non habere, vel potuisse non habere aliquam perfectionem, repugnat rationi summæ & omnimodæ perfectissimi: ergo aliquem actum non habere, vel potuisse non habere, repugnat rationi summæ & omnimodæ perfectissimi.

II. Si Deus non esset actus purus, & potentialitatem aliquam haberet, non esset ens necessarium; sed hoc omnimode Deo repugnat: ergo repugnat Deum non esse actum purum, & potentialitatem in se ipso habere. Probatur major. Si Deus non esset actus purus, & potentialitatem aliquam haberet, potuisset in aliqua perfectione non esse perfectus; sed hoc idem est ac non esse ens summe & omnimode necessarium: ergo si Deus non esset actus purus, & potentialitatem aliquam haberet, non esset ens summe & omnimode necessarium. Probatur minor. Deum posse aliquam perfectionem habere, & non habere, idem est, ac perfectionem illam esse Deo contingentem; sed esse contingens idem est ac non esse summe necessarium: ergo perfectionem aliquam non habere Deum, & potuisse in aliqua perfectione non esse perfectum, idem est ac non esse ens summe & omnimode necessarium.

III. Potentialitas ista Dei, quando fuit reducta ad actum, aut quando erit ad actum reducenda, vel ab aliquo, vel a se ipso, est reducta, aut erit reducenda? Si a se ipso? Cur non semper actu illam habuit, quum ab altero non dependeat, ut illam habeat? Si ab aliquo? Ergo datur aliquod, a quo Deus dependet, ut perfectiones suas habeat: ergo non est ens a se in omni sua perfectione: ergo non est Deus. Quæ ne sequantur absurda, dicendum est, Deum non solum esse actum, sed esse actum suum proprie suum, quatenus a nullo in quovis genere caussæ est dependens, adeoque a nullo accipiens, & nemini debens, id, quod ipse est.

IV. Et sunt rationes, quæ probant summam Dei simplicitatem. Deus est actus purissimus: ergo est omnis compositionis expers: er-

ergo est summe simplex. Probatur consequentia. Omnis compositio importat potentialitatem: ergo si Deus est actus purus, excludens omnem potentialitatem, est pariter excludens omnem compositionem: ergo est summe simplex. Probatur antecedens. Omnis compositio dicit partes, quæ quidem partes se habere debent ut actus, & potentia; aliter si omnes se haberent ut actus, non esset compositio, sed aggregatio: ergo omnis compositio importat potentialitatem.

V. Probatur Deum non esse corporeum ratione S. Anselmi, quam refert Cardinalis de Aguirre tract. 2. Monolog. cap. 7. disp. 18. sect. 1., & sic proponit: Omne quod est corporeum, sive ex parte sive ex toto, est limitatum, & imperfectum; at Deo repugnat omnis limitatio, & imperfectio: ergo Deo repugnat esse corporeum. Probatur major. Omne quod est corporeum ex toto constat ex partibus, quarum una non est alia, ac proinde caret perfectione alterius partis; adeoque patet, quod sit limitatum, & imperfectum. Omne autem quod est corporeum ex parte, debet habere partem aliam incorpoream, & per consequens præstantiorem altera. Id autem, quod in aliqua sui parte est minus perfectum, jam non est summe perfectum, & illimitatum: ergo est imperfectum, & limitatum.

VI. Deus est ens a se: ergo omnimode debet esse simplex. Probatur consequentia a P. Magnano sic: De ratione entis a se est omnimoda independentia a caussis, non modo extrinsecis, verum quoque intrinsecis: ergo a partibus intime constitutivis, & componentibus: ergo quia Deus est ens a se, sequitur esse independentem a caussis intrinsecis constitutivis, adeoque sequitur etiam esse omnimode simplicem. Hanc rationem vocat demonstrationem P. Magnanus hic prop. 6. num. 3.

Arguunt contra prædicta I. Genesis 1. dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*: ergo Deus habet aliquam figuram, ad cujus imaginem hominem condidit; sed figura est propria corporis: ergo Deus est corpore humano præditus. II. In multis sacræ Scripturæ locis corporea membra Deo tribuuntur: *Oculi ejus in pauperem respiciunt*; *aures ejus in preces eorum*; *etsi habes brachium sicut Deus*; *manus tua tetigit me*, *&c.* Quæ sunt in libris Psalmorum, Job, &c. ergo vere Deus est corporeus, si membra habet corporea. III. Apostolus ad Colossenses scribens, dixit, in Christo *habitare omnem plenitudinem Divinitatis corporaliter*: ergo Divinitas, si corporaliter habitat, corporalis est. IV. Multæ passiones in Scripturis tribuuntur Deo, quæ nunnisi corporeis potentiis convenire possunt; irasci nimirum, dolere, misereri, excitari, dormire, &c. ergo si corporeæ sunt potentiæ in Deo, Deus ipse corporeus est. V. In epistola ad Hebr. c. 10. Deo tribuitur anima; dicitur enim ibi in persona Dei: *Justus autem meus ex fide vivit, quod si se subtraxerit, non placebit animæ meæ*; sed ubi datur anima, ibi datur compositio: ergo non est Deus summe simplex. VI. Phantasia nostra nullum ens non corporeum imaginari potest: ergo si Deus non est corporeus, nullus erit. VII. Ex rationibus a nobis allatis evincitur Deum corporeas partes non habere; atqui poterit habere partes spirituales: ergo quanvis dicatur Deus incorporeus, adhuc non per hoc dicetur, quod sit summe simplex. VIII. Personæ Divinæ, quum sint plures, facient saltem in Deo compositionem: ergo saltem admitti debet distinctio virtualis intrinseca inter essentiam, & Personalitates, sive relationes; sed hoc ipso divina simplicitas destruitur: ergo Deus aut non est simplex, aut non est trinus. IX. Decreta Dei sunt multa, substantia autem Dei est una: ergo decreta Dei non sunt substantia Dei: ergo sunt accidentia: ergo faciunt in Deo compositionem. X. Origenistæ apud Socratem, & Sozomenum, querebantur, se damnatos fuisse, quod Deum esse incorporeum constanter affirmarent; & hoc quidem in duabus Synodis, quarum una coacta est in Cypro, cui præfuit Epiphanius, & altera Alexandriæ, cui præerat Theophilus: Unde a Theophilo ejecti confugerunt ad Arcadium Imperatorem, & S. Joannis Chrysostomi patrocinium implorarunt.

Respondemus ad I. omissa responsione Prudentii, qua, sub finem apotheosis, dixit, Deum in Paradiso terrestri, quando Adæ corpus ad sui imaginem & similitudinem creavit, humanum corpus assumpsisse; vel cum Chrysostomo, qui hom. 8. in Gen. scribit, hominem esse Dei imaginem ratione dominii, quo cæteris creaturis præest: unde, post illa verba: *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*; statim subjunxit Deus, *ut præsit piscibus maris, & volatilibus cæli*: Vel cum Augustino lib. 1. de doctrin. christian. hominem non esse Dei imaginem secundum corpus, sed secundum animam, quæ Deo similis est, in quantum intelligit verum, & bonum amat.

Ad

Ad II. Corporea membra tribuuntur Deo metaphorice, non proprie. Deus etiam in Scripturis sacris dicitur leo, aquila, fons, agricola, &c. Et tamen, quia hæc nomina Deo per similitudinem, non per proprietatem tribuuntur; nemo dixit, Deum esse vere leonem, aquilam, fontem, agricolam, &c. Ita pariter de corporeis membris, quæ Deo tribuuntur, dicendum est. Videatur Augustinus lib. de Gen. contra Manichæos c.17., & lib. contra Epistolas Fundamenti c.23., & lib. de essentia Dei; ubi hæc habet: *Ubicunque autem sacra Scriptura sparsim per divinos libros motum in Deo animæ, vel humana membra describit, idest caput, capillos, oculos, &c. iram, furorem, oblivionem, &c. hæc & alia his similia non carnaliter juxta historiam a recte intelligentibus sentienda sunt.*

Ad III. Corporaliter idem est, ac substantialiter; sicut docet pariter Augustinus ep.57. Seu idem est, ac non figurate, ut alii explicant. Unde potius ex verbo illo veritas divinæ naturæ in Christo inferenda est, quam ejusdem divinæ naturæ corporeitas, quam vocant modo suo proprio loquendi qui loquuntur in Schola.

Ad IV. responsio patet ex responsione ad II. Subjungimus tamen ex Gregorio magno in prologo in Cantica: *Humanæ conversationis verba audientes, quasi extra humanitatem esse debemus; ne si humaniter quæ audivimus, capiamus, nihil divinitus de hac sentire possimus.*

Ad V. etiam responsio eadem ac ad II. Ex Hilario nihilominus in psal. 129. hæc alia subnectimus: *Deus autem, qui & ubique, & in omnibus est, totus audit, totus videt, totus efficit, totus incedit. Virtus Dei, quæ indiscreta est, officiorum & membrorum habet nomina; ut virtus, quæ videt, oculi sint; virtus, quæ audit, aures sint; virtus, quæ efficit, manus sint; virtus, quæ adest, pedes sint; officiorum diversitates virtutis hujus potestate peragente.* Quanto magis hoc ipsum de anima dicendum est, cujus est intelligere, est velle, est amare, &c. Unde quum in Deo vere sint intelligere, & velle; & in nobis ab anima dependeant intelligere, & velle; inde est, quod anima metaphorice etiam dicitur in Deo.

Ad VI. Phantasia neque concipit substantiam, dicunt Peripatetici; omnia enim, quæ percipit, accidentia sunt: ergo inferes substantiam non dari? Concipit quoque mens nostra tenebras ad modum nigri velaminis, virtutes sub corporea imagine, quæ tamen corporeæ non sunt; ut Augustinus observat lib.10. de Gen. ad liter. c.24. Non est igitur ratio, ut Deus sit corporeus, quod Phantasia nequeat incorporeum imaginari.

Ad VII. negatur ex allatis rationibus non convinci Deum ex partibus spiritualibus non esse compositum; præcipue enim secunda & tertia ratio; immo rationes omnes, quæ probant Deum esse actum purum; evincunt pariter, Deum esse omnimode simplicem. Si omnimode simplex, nec materialiter, nec spiritualiter, est compositus.

Ad VIII. dicitur, quod Personæ Divinæ si considerentur secundum esse *in*, dicunt summam in Deo simplicitatem; si vero spectentur secundum esse *ad*, dicunt in Deo pluralitatem, seu multitudinem, non vero compositionem: Et quidem hæc pluralitas non est in natura, sed est in suppositis, quæ non sunt componentia realia, quæ concurrant ad alicujus rei compositionem. Immo, ut docet S.Thomas, si considerentur secundum esse *ad*, destruunt potius, quam faciant, compositionem; quia secundum esse *ad* inter se opponuntur, & in unum coalescere non possunt.

Ad IX. dicitur, quod Decreta Dei sunt multa non ratione principii, sed ratione terminorum; unde Dei unitatem, & simplicitatem, non destruunt. Cæterum si hanc distinctionem actuum intellectus, & voluntatis in creatis politiores Philosophi non admittunt, quanto magis in Divinis nulla esse poterit necessitas, ut eam admittamus? Vorstius autem, quia Peripateticus erat, suo modo discurrebat; & ob inde, ex malo suo discurrendi modo, quos promulgabat errores, proveniebant.

Ad X. dicimus, quod Origenistæ hos historiæ Scriptores in errorem induxerunt. Etenim tunc temporis duæ sectæ in Ægypto præsertim reperiebantur; Origenistarum scilicet, & Antropomorphitarum. Antropomorphitæ quoscunque eis contradicerent Origenistas appellabant: Origenistæ ex opposito omnes, qui eis adversabantur, Antropomorphitas dicebant. Quum ergo Origenistæ ob Origenis errores, quos defendebant, in Synodis illis damnati fuissent, & ob inde ab Antropomorphitis illuderentur, quasi ob hoc damnati fuissent, quia Antropomorphitis se opponebant, quod verum non erat; hinc est, quod Origenistæ quærebantur se damnatos, quia Deum assererent non esse corporeum, ut Antropomorphitæ dicebant. Re vera tamen non per hoc, quod recte sentiebant, damnati fuerunt Origenistæ, sed per alia, quæ juxta Origenis mentem male sentiebant, & contra catholicam veritatem profitebantur.

DIS-

DISSERTATIO XXIX.

De Hæresibus contra Dei Bonitatem, & de iis, qui illas commenti sunt.



ONUM, quod a Græcis dicitur, ἀγαθὸν, a priscis Philosophis definitur; ὃ πάντα ἐφίεται; hoc est, *quod omnes appetunt*; quam definitionem Aristoteles primo tradidit Ethic. c.1., & Cicero lib. de fin. usurpavit; ex Philosophorum omnium consensu habens: *Omnes Philosophi in hoc consenserunt, illud esse bonum, quod ab omnibus expetitur*. Bonitas autem generice sumpta aliud non dicit, quam convenientiam, & bonum idem est ac conveniens; sicut malum est quod non convenit; ex convenientia enim oritur appetitus; & non appetitur, quod non est conveniens appetenti. Et quia convenientia est vel absoluta, vel respectiva; ideo bonum primo dividitur in absolutum, & respectivum. Bonum absolutum est bonum in se ipso, bonum respectivum est bonum alteri; unde videtur, traditam definitionem bono potius respectivo, quam absoluto, convenire. Bonitatem absolutam dividunt in essentialem, quæ dicit convenientiam, seu conformitatem cum idea, quæ debet naturam ejus constituere; & accidentalem, quæ dicit convenientiam seu conformitatem cum idea, quæ ejus naturam jam constitutam debet perficere. Bonitatem accidentalem subdividunt in physicam, quæ est convenientia seu conformitas cum idea, quæ naturam constitutam perficit physice, ut calor lignum; & in moralem, quæ est convenientia seu conformitas cum idea, quæ naturam constitutam perficit moraliter, ut sanctitas hominem. Bonum absolutum sunt qui confundunt cum perfecto; ita ut nomine boni absoluti velint venire prædicatorum integritatem, quam perfectionem appellant. Bonitas autem respectiva est convenientia seu conformitas cum voluntate, unde movet ad appetitum sui. Hoc bonum respectivum dividunt in honestum, utile, & delectabile. Honestum Græci antonomastico nomine dicunt agaton, hoc est, bonum; & est id, quod est appetibile secundum rectam rationem, seu dicit convenientiam cum voluntate secundum rectam rationem; Utile est appetibile propter commodum; & propter hoc dicit etiam cum voluntate convenientiam; Delectabile tandem seu jucundum est appetibile propter delectationem; & propter hanc dicit adhuc convenientiam cum voluntate. Tandem aliquod potest esse bonum per essentiam, & est bonum ab alio independens; & bonum per participationem, & est bonum ab alio dependens.

Tanta autem est bonitatis & pulchritudinis connexio, ut apud Græcos idem vocabulum, τὸ καλόν, bonum æque ac pulcrum significet; unde sumpserunt aliqui occasionem, ut putarent bonum cum pulcro converti atque confundi. Sed non bene; etenim etsi omne pulcrum sit bonum, non tamen omne bonum est pulcrum; quia plus pulcritudo importat, quam bonitas. Pulcritudo certe importat & dicit bonitatis perfectionem consistentem in quadam convenientia, proportione, ordine, atque ordinis elegantia. Hæc de corporali pulcritudine intelligenda sunt; at spiritualis pulcritudo non nisi ex corporea explicari recte potest. Pulcritudo autem corporea, ut eam describit Cicero in 4. Tusculan., est: *Apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate*; quam definitionem imitatus Augustinus lib. 22. de civit. Dei c. 19. inquit: *Omnis corporum pulcritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate: Ubi autem non est partium congruentia, aut ideo quid offendit, quia parvum est; aut ideo, quia nimium est*. S. Thomas 1. par. q.39. art. 8. tria ad pulcritudinem requirit: *Primo quidem*, ait ipse, *integritas, seu perfectio; quæ enim dimidiata sunt, hoc ipso turpia sunt; secundo debita proportio, seu consonantia; & iterum claritas; unde quæ habent colorem nitidum pulcra esse dicuntur*. Quæ omnia comprehendens Ambrosius in 2.lib. Hexameron, sub finem dixit: *Illa est enim vera pulcritudo, & in singulis membris esse quod deceat, & in toto; ut in singulis gratia, in omnibus formæ convenientis pulcritudo laudetur*. Quemadmodum igitur rerum corporearum pulcritudo consistit in debita habitudine, seu convenienti proportione, partium inter se, & ad totum, & in congrua superfusione coloris aut luminis partes corporis informantis ac decorantis; sic etiam spiritualium substantiarum, quæ nec partes, nec colorem, nec lucem sensibilem,

bilem, habent; pulcritudo consistit in debita habitudine seu convenienti proportione prædicatorum inter se, & ad totum, & in congrua eorundem excellentia, quæ in nobilissima operatione manifestatur. Unde Augustinus virtutem appellavit animæ pulcritudinem epist. 222. *Quid est aliud justitia, cum in nobis est, vel qualibet virtus, qua recte sapienterque vivitur, quam interioris hominis pulcritudo?* Multa habent pro hac Dei pulcritudine P. Magnanus, Frassen, Cardinalis de Aguirre, aliique, ad quos Legentes, qui plura cupiunt, remittimus. Unum tamen hic subjungimus, quod pulcritudo dicit etiam convenientiam cum idea, sed cum idea, quæ reperitur in mente appetentis; unde provenit, quod tam varia sint de pulcritudine hominum judicia. Æthiopes nigrum colorem candido præferunt, Hispani flavum rubro, Galli rubrum candido, Itali candidum omnibus. Bonitas vero dicit convenientiam cum idea ipsius rei, ut est in se; quæ quidem convenientia a pulcritudine, ut dictum est, supponitur. Multoties autem esse potest, quod detur falsum pulcrum; quod est nimirum, cum convenientia cum idea, quæ est in mente apprehendentis, non est secundum veram rationem; adeoque non est convenientia cum vera idea, quæ amabilitatem exigat, sed quia sic ab ipso apprehenditur, & sic etiam ab ipso appetitur. Pulcritudo vero rei spiritualis his non subjacet præjudiciis, quia de ipsa non sensuum ope, qui fallendi occasionem sæpissime tribuunt, mens judicat, sed secundum rationes abstractas, quæ sunt prædicata ipsius.

Contra bonitatem Dei male senserunt Hæretici illi, quos numeravimus, quum de Dei unitate in Dissert.25. ageremus. Illi nimirum Deum alterum admittentes malum, & errarunt, quia alterum, & errarunt, quia malum, admiserunt. Verum ultra illic dicta, hoc in loco, in quo ex professo de Dei bonitate agimus, commenta illa debemus latiori calamo explanare. Proinde rem ad altius principium reducentes, dicimus a quibusdam Philosophis gentilibus Dei mali summum Hæreticos primorum temporum desumpsisse. Summum malum non pauci Philosophi admittentes, quod græce dicebant αὐτόκακον, hoc est malum merum, ac simplex, occasionem aliis dederunt, ut malum, quod ipsi appellabant summum, alii Deum crederent, & nominarent. Hoc summum malum Platonici asserebant esse communem rerum materiam, quam quoque volebant æternam, increatam, & divinis operibus immixtam, unde in illis malorum omnium esset fons, & origo. De Platonicis hoc testatur Plotinus Enneadis 1. lib. 8. Si Protrepticus est genuinus Justini martiris fœtus, dicere etiam possumus, quod Platoni hoc deliramentum Justinus tribuat. Alii autem Platonem vindicant, atque defendunt; & quia in disputationibus Eleatæ hospitis ait, materiam ordinatæ compositioni deservire; & quia in Philebo scribit, materiam a Deo derivari, & divinam ac bonam esse, utpote a Deo generatam. Alii autem Philosophi summum malum ponentes, aliter illud explicabant. Non enim materiam, sed naturam, esse malam arbitrabantur, quæ quidem natura quum esset æterna per ipsos, ingenita, seu infecta, hoc ipso ex eadem alterum Deum constituere facile videbatur. Et quia dabatur summum bonum, quod est ex se bonum, & a nullo alio bonitatem agnoscens, quam a se ipso; malum pariter summum ex se malum, & a nullo alio malitiam recipiens, quam a se ipso, affirmabant. Hinc apud Basilium hom.2. in Hexamer. legimus, *malitiam sui genitricem*; vel ut vertit aut explicat Eustathius; *malitiam, quæ non ab alio mutuata est substantiam*.

Præter autem Platonem, seu vetius Platonicos, errori huic alii afferunt occasionem & originem dedisse Empedoclem, Pythagoram, aliosque Philosophos, antiquos sane, atque gentiles. Afferunt ad hoc probandum S.Thomæ auctoritatem, quæ habetur quæst. 3. de creatione art. 6., ubi docet, quosdam veteres Philosophos ita fuisse deceptos ex rerum contrariarum oppositione, ut dicerent, duo esse rerum principia prima, bonum, & malum. Et quidem considerantes primo contraria secundum quod sunt specie diversa, non secundum quod sunt genere similia, constituerunt non unicum principium, a quo omnia dependerent, sicut posuissent, si considerassent illa in genere, in quo conveniunt, sed duo principia, a quorum uno dependerent illa, quæ cum ipso conformantur, & ab altero alia, quæ ipsi sunt similia; & hoc quia considerarunt illa in specie, in qua sunt diversa, & opponuntur. Sic Empedocles dixit prima contraria esse amicitiam, & litem, seu bonum, & malum, quasi duo principia rerum omnium, quæ sunt in mundo. Secundo utrumque contrarium acceperunt æqualiter, & unum alteri non prætulerunt; quod facere debuissent, quia quum opponerentur inter se, esse non poterant nec

ejusdem, nec æqualis perfectionis; & saltem unum habens alterius perfectionis privationem, in hoc esse debebat altero minus perfectum, & alterum per consequens perfectius illo. Cogitantes proinde æqualiter utrumque contrarium, posuerunt bonum, & malum, ut æqualia principia, & prima. Sic Pythagoras voluit duo prima genera rerum esse bonum, & malum; sub bono posuit omnia, quæ putavit esse perfecta, veluti lucem, masculum, quietem, diem, solem, &c. sub malo vero assignavit, quæ censuit esse imperfecta, scilicet tenebras, fœminam, motum, noctem, lunam, &c. Tertio denique considerarunt res inter se ipsas, & non in ordine ad commune universi bonum; & considerando illas inter se ipsas, aliquam inveniebant alteri nocivam, aliam respectu alterius imperfectam, unam in comparatione aliarum inferioris ordinis & ostutæ; has omnes dicebant esse simpliciter malas secundum earum naturam, ac proinde a primo bono non provenire; quia primum bonum non est caussa nisi boni atque perfecti; provenire autem a primo malo, quod dicebant malorum omnium esse originem, fontem, & caussam. Sic Hæretici postea, & præcipue Manichæi, observantes corruptibilia comparata ad incorruptibilia, testamentum vetus ad novum, esse imperfecta, dixerunt prima originem trahere a primo malo, posteriora vero a primo bono descendere. Et hanc erroris fuisse primam originem asserit Cardinalis de Aguirre propter relatam authoritatem S. Thomæ.

Diximus nos in Dissertatione 25., inter Hæreticos fuisse primos, qui hanc insaniam excitarunt, illos, qui Gnostici dicti sunt, Gnostici, hoc est scientes, a verbo græco γνῶναι dicti, sic se nominarunt, ut præclaram scientiam ostenderent, quam sibi immerito vendicabant; erant enim prorsus indocti in omnibus, & præcipue in divinis dogmatibus insipientes. Unde Isidorus lib. 8. orig. c. 5. scribebat: *Gnostici propter excellentiam scientiæ se ita appellare voluerunt, animam naturam Dei esse dicunt, bonum & malum Deum suis dogmatibus fingunt.* Et Augustinus hæres. 6. docet Nicolaum Antiochenum, unum ex septem primis Diaconis, Gnosticorum fuisse Coryphæum; quod & asseruit Philastrius lib. de hæresib. de Nicolao loquens: *Dicit esse virtutes plurimas, unde & Gnostici, qui scire se aliquid putant, maxime emerserunt.* Verum de Nicolao isto, a quo Nicolaitas provenisse scribitur, aliter sentiunt plerique, asserentes nimirum ipsius nomen Nicolaitas ad jactantiam usurpasse, at ipsum illorum deliramenta non docuisse. Stephanus Gobarus, quem citat Photius codic. 232. laudat pro Nicolai defensione Ignatium martirem, aliosque veteres Scriptores, verbis hisce: *Divinus Ignatius, & Clemens Stromateus, Eusebius Pamphili, Theodoretus Cyri Episcopus, Nicolaitarum damnant hæresim, sed ipsum Nicolaum talem fuisse negant.* De Clemente Alexandrino lib. 3. stromat. Nicolaum a calumnia vindicante, scribit Theodoretus lib. 3. hæretic. fabul. *Clemens autem dicit, Nicolaum fuisse ex eorum numero, qui, propter temperantiam, clari, & insignes fuerunt, & liberos suos supernaturalem castitatem docuisse, & filium quidem suum cælibem permansisse, filias vero virgines. Ex quibus pulcre convincuntur, eos falso ex illius appellatione nomen sumpsisse, qui antedictam intemperantiam exercent.* Quod si a Nicolao nec ipsimet Nicolaitæ, qui ejus nomen præferebant, non provenerunt, multo magis dicendum Gnosticos ab ipso non provenisse; nisi dicamus, non a Nicolao, sed a Nicolaitarum putri, quorum nomine Nicolaum usurpabant, pullulasse. Et sic re vera scripsit S. Augustinus hæres. 6. *Aliqui eos a Nicolaitis exortos putant, alii a Carpocrate, de quo post loquemur.* Cæterum Irenæus lib. 2. c. 3. a Simonianis, lib. vero 3. c. 4. a Menandro facit eos descendere; Theodoretus in c. 6. ep. 1. ad Timoth. a Simoniaois; Eusebius lib. 4. hist. c. 7. a Carpocrate; Epiphanius hæres. 25. & Theophylactus in c. 6. prioris epistolæ ad Timoth. a Nicolao, vel Nicolaitis, exortos fuisse, scribunt.

Inter alia portenta, quæ Gnostici venditabant, hoc ultimo loco ponit Augustinus hæres. 6. *Dicunt quoque bonum Deum, & malum Deum, in suis habere dogmatibus.* Ex eo, quod dicatur, Gnosticos ex Nicolaitarum, Simonis magi, Saturnini, & Basilidis, putri fuisse progenitos, quod & nos quoque diximus in Dissert. 25. & nuper quoque confirmavimus, dicunt insuper plerique Hæreticos hosce, qui Gnosticos præcesserunt, Deum bonum, & Deum malum, admisisse. Sed nobis, penitius rem considerantibus, videtur, hanc impiam de Deo malo insaniam a nemine tam aperte, quam a Gnosticis, fuisse dictam, ac publicatam. Simonem enim virtutem potius malam, quam Deum, comperimus docuisse; sicque pariter asseruerunt, qui post ipsum fuerunt Menander, Saturninus, & Basilides. Qui vero Gnosticos sequuti sunt, Valentinus scilicet, Cerdo, Marcio, Apelles, Tatianus,

Ma-

Manes, &c. etsi omnes convenerint in Deorum pluritate asserenda, non omnium tamen eadem fuit de Deo malo sententia. Qui famosiores se in hoc propugnando ostenderunt, absque dubio fuerunt Cerdo, Marcio, Apelles, & Manes, a quo Manichæi. Non ergo primus fuit Manes, qui Deum malum asseruit; ut contra Manichæos scribebat Augustinus de hæres.c.46. *Ista duo principia inter se diversa, eademque interna, & coaterna, hoc est, semper fuisse, composuit: Duasque naturas, atque substantias, Boni scilicet & Mali, sequens aliquos.* Manichæi tamen cæteris celebriores appa-ruerunt, vel quia doctiores sortiti sunt contradictores, vel quia longiores pugnas inierunt, vel quia tandem prolixiori tempore durarunt. Qui alibi Manichæi dicebantur, in Hispaniis dicti sunt Priscillianistæ, qui Manichæis in omnibus subscripserunt; ut habetur ex S.Leone Papa ep. 93., & ex Concilio Bracarensi I. Quamvis Priscillianistæ de suo addiderint, caussam illam primam, malorum omnium effectricem, esse Diabolum; quod Manichæi, vel alii in impio dogmate prædecessores, non asserebant.

DISSERTATIO XXX.

De Dei Bonitate & Pulcritudine.



E morali Dei bonitate, quæ est sanctitas, hic non loquimur; de illa enim peculiaris & fusior in sequentibus erit sermo. Loquimur tantum de physica bonitate, quam ita Deo convenire probabimus, ut nullo modo Deus esse possit, qui bonus non sit. Ex hoc autem plane sequitur, quod sicut ab altero, quam a Deo bono, nihil penitus creari possit, ita Deum malum a Deo bono creari nullatenus posse. Quæ quidem duo ultima hic ex occasione tractantur; proprius enim locus, cui ipsorum pertractatio convenit, non hic, sed alibi, est. Deinde de Dei pulcritudine sermonem pariter instituemus, quæ sequitur ad bonitatem; quam quidem Dei pulcritudinem, non modo ex Patribus, sed ex gentilibus quoque Philosophis, & rationibus insuper, omnibus, qui de ea dubitare ullo modo possint, ostendemus.

I. Dei bonitas probatur ex Scripturis. Judith 13.21.*Confitemini illi,quoniam bonus.* Pslm. 105. 1. *Confitemini Domino, quoniam bonus.* Quod pariter habetur Psalm. 106. 1. 135. 1.117.1. & 72. 1. *Quam bonus Israel Deus.* Immo Judith 11. 6. dicitur, solum Deum esse bonum. *Quoniam tu solus bonus.* Cui cohæret illud Marci 10. 17. & 18. Ubi Christus Dominus cuidam dicenti sibi: *Magister bone*, respondit: *Nemo bonus, nisi unus Deus.* Super quæ verba Augustinus in psal. 117. hæc scribit: *Ita proprium est Deo ut bonus sit, ut a quibusdam compellatus ipse filius Dei, cum audiret Magister bone, ab eo scilicet, qui carnem ejus intuens, & Divini-tatis ejus plenitudinem non intelligens, solum hominem arbitrabatur, responderet: Quid me interrogas de bono? Nemo bonus, nisi unus Deus. Quod quid aliud est dicere, quam si me vis bonum appellare, intellige & Deum.* Illud autem *Autoceacon*, seu malum, vel summum malum, quod Hæretici ponebant, sive increatum asserebant, & ex adductis sacræ Scripturæ locis eliminatur, ipsorumque assertio falsi convincitur: Si vero creatum intelligebant, ut erat sententia Apellejanorum, & Priscillianistarum, qui pro Deo malo Diabolum sentiebant, his sequentibus sacræ Scripturæ auctoritatibus exploditur. Gen. 1. 31. *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona*: Eccl. 3. 11. *Cuncta fecit bona in tempore suo.* 1. ad Timoth. 4.4. *Omnis creatura Dei bona est.* Et aliis innumeris, quæ in sacris paginis inveniuntur.

II. Probatur ex Conciliis. Concilium Constantinopolitanum I., ubi in Symbolo positum est, unicum esse rerum omnium principium, & hoc esse bonum. Lateranense IV. sub Innocentio III., & refert in cap. *firmiter de summa Trinitate & Fide catholica.* Bracarense I. in Lusitania contra Manichæos, & Priscillianistas hos canones edidit; VII. *Si quis dicit, Diabolum non fuisse prius bonum Angelum a Deo factum, nec Dei opificium fuisse naturam ejus; sed dicit, eum ex chao, & tenebris, emersisse, nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichæus, & Priscillianus, dixerunt, anathema sit.* VIII. *Si quis credit, quia aliquantas in mundo creaturas Diabolus fecerit, & tonitrua, & fulgura, & tempestates, & siccitates ipsas,* Dia-

Diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, anathema sit. XII. *Si quis plasmationem humani corporis Diaboli dicit esse figmentum, & conceptiones in uteris matrum, operibus dicit Dæmonum figurari; propter quod & resurrectionem carnis non credit, sicut Manichæus, & Priscillianus, dixerunt, anathema sit*. XIII. *Si quis dicit, creationem universæ carnis non opificium Dei, sed malignorum esse Angelorum, sicut Manichæus, & Priscillianus, dixerunt, anathema sit*.

III. Probatur ex Patribus. Novatianus c. 4. Bonitatis Dei testem mundum ipsum appellat, dicens: *Hujus enim Dei bonitatis tatus testis est mundus, quem non instituisset, nisi bonus fuisset*. Augustinus in psal. 134. *Singularitatem divinæ bonitatis & præterire breviter nolo, & commendare congrue non sufficio.... Ineffabili dulcedine teneor, cum audio, bonus Dominus*. S. Leo Papa ep. 93. ad Turibium c. 8. *Fides vera, quæ est catholica, omnem creaturam, sive spiritualem, sive corporalem, bonam confitetur substantiam, & mali nullam esse naturam, quia Deus, qui universorum est conditor, nihil non bonum fecit*. Tertullianus lib. 2. contra Marcionem c. 6. *bonus natura Deus solus; qui enim quod est sine initio habet, non institutione habet illud, sed natura*. Iterum Augustinus in eundem psal. 134. *Omnia bona ipse fecit, ipse est bonus, quem nemo fecit. Ille bono sua bonus est, non alinude participato bono. Non eguit a quo fieret bonus, sed eguerunt illo cætera, ut fierent bona*. Idem in epist. 54. *Nullius participatione bonus est, quoniam bonum, quo bonum est, ipse sibi est*. Idem in lib. contra Julianum c. 8. de Manichæis agens, hæc habet: *Quærunt itaque a nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, & incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus atque mutabilibus orta sunt mala, quæ mala licet intelligamus non esse naturas, sed vitia naturarum, tamen simul intelligimus eo, nisi ex aliquibus & in aliquibus naturis, esse non posse, nec aliquod esse malum, nisi a bonitate defectum .... Nec malam voluntatem natura habere posset, nisi mutabilis esset; mutabilis porro natura non esset, si de nihilo facta non fuisset*. Idem de Trinit. lib. 8. c. 3. *Bonum hoc, & bonum illud: Tolle hoc & illud, & vide ipsum bonum, si potes: Ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis, vel quæ commemoravi, sive alia cernuntur, sive cogitantur, diceremus aliud alio melius, cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio boni, secundum quod & probaremus aliquid, & aliud alii præponeremus .... Pudeat autem, cum alio non amentur, nisi quia bona sunt; non amore ipsum bonum, unde bona sunt*.

IV. Probatur ex Philosophis gentilibus. Plato in Timæo. *Quæramus igitur causam, quæ eum impulerit, qui hæc machinatus est, ut originem rerum, & molitionem novam quæreret: Bonitate videlicet præstabat*. Hierocles in aurea carmina Pythagoræ. *Causa molitionis omnium nulla subest alia, rationi consentanea, præterquam substantiva bonitas .... Nam quæcunque aliæ præter bonitatem afferuntur causæ fabricandæ hujus universitatis, humanis affectionibus potius conveniunt, quam Deo*. Proclus in Platonica Theologia observat, primum principium a Platone in Parmenide vocari unum, eo quod ab ipso omnia procedant; in libris autem 6, & 7. de Republica vocari bonum, eo quod omnia ad ipsum redeant, a quo provenerunt. *Bonum ergo*, ait Proclus, *habet vim convertendi ad se omnia secunda; unum vero esse illis dat, & subsistentiam*. Synesius orat. 1. de regno. *Bonum Deum utique prædicant omnes ubivis terrarum populi, tam sapientes, quam imperiti; Idque universi mutuo consensu, atque una voce, profitentur*. Cæterum ex Platonicis Thomassinus apud Du-Hamel affert, quæ vulgo dicuntur mala, non esse mala, sed minora bona; quæ ut essent bona, summum bonum effecit. Et multa etiam, quæ videntur mala in singulis, universim tamen bona esse. Quod deinde in mala dilabamur, non ex alio, sed a nostra sola libera voluntate provenire. Quod ex Simplicio, in Epictetum scribente, probatur: *Humana autem anima in medio collocata earum, quæ semper in sublimi manent, & earum, quæ semper humi sunt, ob bruta vita cum corpore cagnationem, quæque vitale quaddam vinculum est superiorũ, & inferiorum, propter libera voluntatis affectionem, alias his, alias illis, fit similis*.

V. Rationibus probatur, I. Deus est ens a se: ergo est summum bonum. Probatur consequentia. Quia Deus est ens a se, omne quod habet, a semetipso habet; si ergo bonitatem non haberet, non hoc esset, quia habere non posset, quum omnia a semetipso habeat: ergo esset, quia habere nollet. Si nollet, vel nollet, quia semetipsum amaret, vel quia semetipsum odio prosequeretur? Non quia odio prosequeretur, quia Deus nequit seipsum non amare. Non quia amaret, quia implicat amare aliquem, & nolle illi bonum. Igitur si Deus est ens a se, & a semetipso habet omne, quod habet, a semetipso etiam bonitatem habebit, quæ est perfectio illius, qui est, & consequitur necessario necessitatem, qua ipse necef-

necessario est.

II. Deus est omnimode & simpliciter perfectissimus: ergo est summum bonum. Probatur consequentia. Bonitas vel est perfectio, vel imperfectio? Si perfectio? Deesse non debet illi, qui non esset perfectissimus, si omnes non haberet perfectiones. Si imperfectio? Ergo alius Deus, qui admittitur bonus, non esset Deus, quia esset bonus, adeoque imperfectus. Aut ergo nullus Deus admittendus est bonus; aut nullus Deus admittendus est malus. Primum non admittitur ab ipsismet Adversariis; ergo concedendum est secundum.

III. Deus est illud, quo melius aliud, & perfectius, nec intelligi potest, nec cogitari; sed si ei bonitas deesset, ipso aliquod melius, & perfectius, cogitaretur; ergo nullo modo potest Deus sine bonitate esse. Probatur minor. Posset cogitari aliquod cum bonitate; sed hoc est melius & perfectius Deo: ergo si Deo bonitas deesset, ipso aliquod melius, & perfectius, cogitaretur. Probatur minor. Melius est, & perfectius, habere bonitatem, quam non habere illam; ergo qui cogitaretur cum bonitate, cogitaretur tanquam aliquod melius, & perfectius, Deo, non habente bonitatem.

IV. Omne ens habere debet perfectionem aliquam, qua in seipso constituatur; sed hæc perfectio est bonitas ipsius rei; ergo omne ens erit bonum; ergo non datur illud summum malum. Probatur hæc ultima consequentia. Implicat ut idem sit bonum & malum; sed quodlibet ens est bonum: ergo implicat ut sit malum. A fortiori implicat, ut sit summum malum; quia malum, quia summum, debet hoc ipso destruere in se ipso omne bonum; atqui supponitur bonum: ergo non est bonum a summo malo destructum: ergo malum non est summum.

V. Malum vel est culpæ, vel est pœnæ? Malum culpæ absolute, & simpliciter, dicitur malum; ut sunt furtum, homicidium, adulterium, &c. Et horum auctor non est Deus, sed voluntas nostra libera domestica ipsorum caussa est; ut dicebat Nyssenus cathechef. 5. Quicquid dixerint impie æque, ac imperite, & impudenter, Calvinus, & Lutherus, eorumque Sectarii, adscribentes Deo nostrorum scelerum malitiam, contra quos pugnabimus in sequenti Dissertatione. Malum autem pœnæ non est malum nisi per accidens, & comprehendit calamitates, sive publicas, sive privatas, & Deum habet auctorem, & effectorem, quemadmodum intelligenda sunt illa sacræ Scripturæ loca, in quibus dicitur Deus malorum effector, & caussa. Ecclic. 11. 14. *Bona, & mala, vita, & mors, paupertas, & honestas, a Deo sunt.* Amos 3.6. *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit?* Horum autem malorum quum auctor sit Deus, non ex hoc bene infertur, Deum esse avtocacon, hoc est summum malum; quia Deus, qui est summum bonum, illa infert propter aliquod verum & solidum bonum, quod inde prævidet quomodolibet proventurum.

VI. Non datur summum falsum: ergo dari non debet summum malum. Probatur consequentia. Æque falsum opponitur vero, ac malum opponitur bono: ergo si non datur summum falsum, neque dabitur summum malum. Probatur antecedens. Æque verum, & bonum, sunt proprietates entis: ergo æque falsum opponitur vero, ac malum opponitur bono. Probatur consequentia. Quia verum est proprietas entis, & opponitur falso, non datur summum falsum: ergo quia etiam bonum est proprietas entis, & opponitur bono, neque dabitur summum malum. Quod autem non detur summum falsum, supponitur certum, ex eo, quia verum est objectum intellectus: ergo quia summum falsum excludit omnem rationem veri, non posset esse objectum intellectus: ergo esset incognoscibile, quod implicat.

VII. Ad hoc ut aliquod sit principium efficiens alterius, debet esse ens; sed implicat ut sit ens, & non sit bonum: ergo implicat summum aliquod malum esse principium efficiens rerum, sive aliquarum, sive omnium. Major est certa; si enim non esset ens, esset nihil; si esset nihil, quomodo ageret? quod nihil est, nihil agit. Ulterius, quomodo daret alteri esse, quod non haberet? Minor etiam probatione non indiget; ens enim, & bonum, sunt ad convertentiam: Neque dicant, quod hoc verificatur de bono transcendentali; etenim hoc bonum etiam transcendentale excluditur a summo malo, quod excludit omnem rationem boni; aliter summum malum non esset. Consequentia sequitur.

VIII. Si hoc summum malum est a Deo creatum: ergo in Deo debuit etiam præcontineri. Implicat autem, ut summum malum præcontineatur in summo bono: ergo implicat a summo bono creari summum malum. Probatur minor subsumpta. Summum bonum excludit omnem rationem mali: ergo implicat summum malum præcontineri in summo bono. Probatur consequentia.

tia. Summum bonum præcontinendo summum malum, non solum præcontineret aliquam rationem mali, sed summum malum: ergo simul esset summum bonum, & summum malum, in quo est contradictio manifesta. Neque dicant, præcontineri eminenter; nam in summo malo nulla est ratio boni, ratione cujus verificari possit hæc eminentialis præcontinentia; ut de se patet.

IX. Hoc summum malum haberet irreconciliabilem inimicitiam cum summo bono: ergo inter illa esset continua & implacabilis pugna. Quodnam autem ex illis vinceret, quodnam vinceretur? Si vinceret malum? ergo destrueretur summum bonum: Si vinceret bonum? ergo destrueretur summum malum. Neque dicant, neutrum destruendum, quia utrumque immortale; ergo immortalis esset inimicitia, immortalis pugna. Quænam autem pugna, & multo magis immortalis, sine victoria? Et effectus saltem ipsorum, qui non sunt immortales, in pugna perirent.

X. Entia, quæ producerentur a summo malo, vel essent ex parte bona, vel totaliter mala? Non totaliter mala, aliter etiam ipsa essent summa mala. Insuper experientia ipsa demonstrat, non esse totaliter mala. Si autem ex parte sunt bona? Quonam pacto in summo malo potest bonum aliquod præcontineri? Summum malum, aut esset ex parte bonum, adeoque non summum malum; vel conferret alteri bonitatem, quam ipsum nullo modo haberet. His similia argumenta habent Auctor libri de divinis nominibus, qui creditur Dionysius Areopagita, c.4., Justinus, vel quisquis alius est auctor quæstionum ad Græcos, quæ inter ejus opera recensentur, q. 1. Augustinus lib.2. de civit. c.3., lib. de natura boni c.6., lib.2. de moribus Manichæorum c.2., & 3. Athanasius orat. adversus Idola, aliique Patres.

Arguunt in contrarium I. Bonum est illud, quod est appetibile, & quidem ab altero, non a se ipso; sed Deus non est appetibilis ab entibus creatis: ergo neque bonus. Probatur minor. Deus non est cognoscibilis ab entibus creatis: ergo neque est appetibilis. Probatur alio modo minor. Entia creata solum appetunt creatas perfectiones: ergo non increatas: ergo neque Deum. II. Infinitum bonum debet esse infinite communicabile; sed Deus non est infinite communicabilis: ergo non est infinite bonus. Probatur minor. Deus non habet infinitam inclinationem ad se communicandum: ergo non est infinite communicabilis. III. Si esset aliquod summum bonum, nullum malum deberet esse in mundo; atqui sunt multa mala in mundo, quum culpæ, tum pœnæ, quia totus mundus positus est in maligno: ergo non est hoc summum bonum. Sequela probatur. Propter repugnantiam, quam summum bonum habere debet cum summo malo, omne malum debet necessario, aut destruere, aut impedire: ergo si esset aliquod summum bonum, nullum malum deberet esse in mundo. IV. Si Deus est summum bonum, & illius participatione cuncta sunt bona, a quo ergo sunt mala? Debet igitur poni aliud principium, a quo sint mala. Hoc aliud principium non potest esse, nisi summum malum: ergo datur hoc summum malum. V. Si Deus est bonus, cur homines perire sinit, quum eos possit ab interitu vindicare? Cur hominem condidit, quem peccaturum prævideret? Cur ei dat libertatem, qua præcognoscit ipsum hominem abusurum? Quæ omnia cum summa bonitate conciliari nullatenus possunt. VI. Deo tribuunt malitiam ipsæmet Scripturæ divinæ: ergo vere est malitia in Deo. Antecedens probatur ex illo Jonæ 3. 10. *Pœnituit Dominum de malitia, quam dixerat facturum se Ninivitis*: ergo vere tribuunt ipsæmet divinæ Scripturæ malitiam Deo. VII. Vindictam provenire non potest a Deo bono: ergo a Deo malo; atqui Deus vindictam in veteri lege præcepit: ergo vere Deus, veteris legis auctor, est malus. VIII. Tribuuntur etiam Deo in Scripturis injustitia, & ira; sed hæc convenire non possunt Deo bono: ergo Deo malo. Probatur major. Deus punit peccatum Parentum in filiis; Exod. 20. 5., & jurat in ira sua; Psal.94. 8.

Respondemus ad I. Eo modo, quo ab entibus creatis cognoscibilis est Deus, eo etiam modo ab iisdem entibus esse appetibilem. Et quia aliquo modo ab entibus creatis cognoscitur; aliquo etiam modo ab entibus creatis appetitur. Entia autem creata cum appetunt creatas perfectiones, appetunt hoc ipso summum bonum, in quo omnes creatæ perfectiones continentur. Unde Augustinus, vel quisquis alius sit auctor libri de diligendo Deo, qui Augustini nomen præsefert, c.18. inquit: *Si multæ, & magnæ, delectationes sunt in rebus delectabilibus, qualis & quanta est delectatio in illa, quæ fecit omnia delectabilia? Amemus ergo unum bonum, in quo sunt omnia bona, & sufficit. Desidera simplex bonum, quod est omne bonum, & satis est. Ibi est quicquid amatis; ibi est*

est quicquid desidrrotis .

Ad II. Deum esse utique infinite communicabilem, habere infinitam inclinationem ad se communicandum; attamen illi, cui infinite communicari potest. Extra ipsum Deum non est, cui possit infinite communicari; est autem ad intra;·& ad intra infinite communicatur Filio per intellectum, quo generatur, & Spiritui sancto per voluntatem, qua producitur. Hæc infinita communicatio ad intra sufficit,ut Deus vere sit infinite communicabilis, adeoque infinite bonus.

Ad III. Hoc summum bonum est etiam liberum; unde non agere necessario; & proinde bene potest omnia mala, aut destruere, aut impedire, non autem illa debet necessario destruere, vel impedire. Cæterum quando mala pœnæ inducit, vel quando permittit mala culpæ, id non sine bonitatis ratione facit; ut Augustinus in Enchiridii c. 26. optime observat: *Melius enim judicavit de malis bene facere, quom mala nulla esse permittere*.

Ad IV. Mala,hoc est peccata,non esse a Deo, sed a nobis effective, a Deo solum permissive; in quantum scilicet nobis libertatem dedit, & nos libertate uri non impedit; hæc autem sunt mala moralia. Physica nulla sunt mala, quum omnia, quæ sunt, entia sint, omnia sint vera, omnia sint bona. Et quanvis in aliquo deficiant, non per hoc sit, quod non sint bona, sed quod non sint in omni genere bona, cujusmodi solus est Deus.

Ad V. Ad divinam bonitatem quoque attribuitur, ut naturæ aliquæ liberæ crearentur, & peccare, si vellent, permitterentur. Unde Augustinus lib. 3. de libero arbitrio c. 5. Evodio, illud ipsum sibi objicienti, respondet: *Neque ab illa creatura, quam proscivit Deus, non solum peccaturam, sed etiam in peccandi voluntate mansuram, abstinuit bonitate largitatis suæ, ut non eam conderet. Sicut enim melior est vel oberrans equus, quam lapis, propterea non oberrans, quia proprio motu & sensu caret; ita est excellentior creatura, quæ libera voluntate peccat, quam quæ propterea non peccat, quia non habet liberam voluntatem*. Et lib. de vera religione c. 14. *Tales servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei serviant liberaliter: Quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent*. Et lib. 2. de libero arbitrio: *Et pœna injusta esset, & præmium, si homo voluntatem non haberet liberam. Debuit autem & in supplicio, & in præmio, esse justitia; quoniam hoc unum est bonorum, quæ sunt a Deo*. Ulterius Deus spectatur ut caussa generalis, quæ mala etiam in bonum usum convertit; quum sit Deus ita bonus, ut malis quoque utatur bene. Non sic vero est caussa particularis, quæ malum omne, quantum potest, arcere debet.

Ad VI. Malitia tribuitur Deo non ut Auctori, qui eam faciat, sed ut Judici, qui eam puniat. Unde Deus decernit & infligit pœnam, quæ malitiæ debetur, & malitia evadit ejus objectum; non vero malitiam aut committit, aut recipit, & per consequens ipse nunquam est malitiæ subjectum. Tertullianus lib. 2. contra Marcionem hæc scribit apposite. *Dicimus denique malitiam nunc significari, non quæ ad naturam redigatur Creatoris quasi mali, sed quæ ad potestatem quasi Judicis, secundum quam enunciavit: Ego sum, qui condo mala, & ecce ego emitto in vos mala non peccatoria, sed ultoria .... ita quod juste destinaverat, non male destinans, ex justitia non ex malitia destinarat, sed pœnam ipsam malitiam nominavit ex malo & merito passionis*.

Ad VII. Deus in veteri lege præcepit vindictam ad correctionem, non ad afflictionem alterius, & ad odium sui; quia aliter in veteri etiam lege non præcepisset dilectionem. Datur etiam justitia vindicativa, quæ culpas punit, & trangressiones legis vindicat; & virtus est hujusmodi justitia, & qui eam exercet ad bonum publicum, & non ad privatum odium, meritum, non demeritum, apud Deum consequitur. Tertullianus etiam lib. 2. contra Marcionem est audiendus, de talionis pœna loquens, quæ vindictæ putatur effectus: *Sed quæ potius legis bona defendam, quam quæ hæresis concupiit; ut talionis definitionem, oculum pro oculo, dentem pro dente, & livorem pro livore repetentis? Non enim injuriæ mutuo exercendæ licentiam sapit, sed in totum cohibendæ violentiæ prospicit; ut quia durissimo & infideli in Deum populo longum vel etiam incredibile videretur a Deo expectare defensam, edicendam postea per Prophetam, mihi defensam, & ego defendam, dicit Dominus: interim commissio injuriæ metu, vicis statim occursuræ repastinaretur; & licentia retributionis, prohibitio esset provocationis, ut sic improbitas astuta cessaret; dum secunda permissa, prima terretur; & prima deterrita, nec secunda committitur, quæ & alias facilior timor talionis per eundem saporem passionis*.

Ad VIII. Deus aliquando punit peccata parentum in filiis pœna temporali, aliquando etiam pœna æterna, & nullam in hoc injustitiam, sed summam justitiam exercet.

Tunc

Tunc pœna æterna punit, quando filii parentum culpas imitantur; unde si illis sunt similes in peccato, justitia est, ut assimilentur etiam in supplicio. Tunc punit pœna temporaria, quando punit ad tempus in filio peccatum patris, quia filius est aliquid patris, & hoc facit ad filii emendationem; aliquando etiam ad terrorem, ne patris iniquitatem imitetur. Unde si Exodi 20. 5. dixit Deus: *Ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, visitans iniquitatem in filios*: Ezechiel. etiam 18. 14. promisit: *Quod si genuerit filium, qui videns omnia peccata patris sui, quæ fecit, timuerit, & non fecerit simile eis ... judicia mea fecerit, in præceptis meis ambulaverit, hic non morietur in iniquitate Patris sui, sed vita vivet*. Ira tandem Deo tribuitur ut effectus vindictæ justæ de peccatis hominum, non vero ut passionis excessus. Vel clarius accipitur pro punitione, quia homines, utplurimum, quando puniunt, irascuntur: unde in Deo potius est appellatione, quam proprietate. Nec semper in homine ira est culpabilis, sed tantum quando a ratione aberrat. Quando vero, ad instar boni militis, rationis sequitur imperium, virtus est, non culpa, & zelus proprio nomine appellatur.

Pro Pulcritudine Dei, pauca modo subnectimus. Non solum illam agnoverunt Patres, verum quoque Philosophi. Plato in Phedone sub nomine *summi pulcri*, in Phædro, in Hippia majore, atque etiam in Symposio, sub nomine *ideæ pulcri*, ut observavit Cyrillus lib. 3. in Julianum, & sub metaphora *profundi pulcritudinis pelagi*, divinam pulcritudinem manifestavit. Eadem habuere Plotinus Enneadis 6. lib. 7. c. 32. & 33. Trismegistus, vel quisquis alius sub ejus nomine lateat, c. 6. Pimandri, aliique Gentiles. Ex Patribus vero Chrysostomus in psal. 41. *Pulcritudo illius beata, ac ab interitu expertis natura, res est quædam infinita, & nulla ratione superabilis, quæ omnem excedit rationem, & omnem effugit cogitationem*. Lactantius lib. 6. institut. c. 2. ex solis considerationе divinam pulcritudinem contemplatur. Basilius hom. 6. in Hexameron. eadem similitudine utitur. Augustinus hom. 38. ex 50. *Si pulcher est mundus, qualis artifex mundi?* Et tandem aliorum Patrum testimoniis missis, cum eodem Augustino exclamemus lib. 10. confess. c. 27. *Sero te amavi, pulcritudo tam antiqua; pulcritudo tam nova, sero te amavi*. Quæ vox semper vivida in cordibus nobis deberet esse, ac ad excitandum nos ad Dei amorem semper incessans.

Divinæ pariter Scripturæ Dei pulcritudinem ostendunt. Psal. 49. 2. *Ex Sion species decoris ejus*. Cant. 1. 15. *Ecce tu pulcher es, Dilecte mi, & decorus*. Sapientiæ 13. 3. *Quorum si specie delectati, Deos putaverunt, sciant, quanto his dominator eorum speciosior est*. Ad quæ scribit apposite S. Hilarius lib. 1. de Trinit. *De magnitudine operum, & pulcritudine creaturarum, consequenter generationum conditor conspicitur .... atque ita pulcherrimus Deus est confitendus, ut neque intra sententiam sit intelligendi, neque extra intelligentiam sentiendi*. Et Auctor libri de divinis nominibus, qui creditur S. Dionysius Areopagita, c. 4. *Ex hoc pulcro, scilicet Deo, omnibus, quæ sunt, suppetie esse*.

Rationibus etiam Dei pulcritudo probatur. Si enim pulcritudo est bonitatis præstantia, & excellentia, quum, ex probatis, bonitas omnis in Deo reperiatur, omnisque etiam bonitatis perfectio, cur pulcritudinem in Deo etiam reperiri dubitabimus? Accedit, quod si pulcritudo deficeret Deo, vel ei deficeret ut perfectio, vel ut imperfectio? Primum non dicunt, qui Deum perfectissimum esse fatentur, & in eo consequenter omnem esse perfectionem. Si dicant vero secundum? Quanvis corporalis pulcritudo imperfectionem importet, quatenus corporalis est, non tamen imperfectionem dicit, quatenus est pulcritudo. In Deo autem, non quatenus corporalis est, sed quatenus est pulcritudo, invenitur. Tandem, cum P. Magnano dicimus, quum ad bonitatis mensuram Dei etiam pulcritudo pensanda sit: Si quanta, quæ, & qualis, sit Dei pulcritudo, volumus cognoscere, quæ, quanta, & qualis, sit Dei bonitas, consideremus. Sicut enim est infinita bonitas, sicut per essentiam bonitas, independens bonitas; ita etiam infinitus, suus per essentiam, & independens, bonitatis splendor, qui est pulcritudo. Nec opponatur nobis, quod pulcritudo, quæ Deo tribuitur, sit potius metaphorica; & quod metaphorice tribuitur non potest esse summum: Etenim non metaphoricam pulcritudinem Deo tribuimus, sed veram; non autem corporalem, bene vero spiritualem; quicquid aliter sentiat, atque respondeat Cardinalis de Aguirre. Ad hanc ergo pulcritudinem noster dirigendus est amor, non vero ad labilem, inconstantem, falsamque, creaturarum, quæ in ipso quoque flore marcescit. Sic profecto Bernardus ser. de miseria humana nos excitat: *Quid ergo quæris extra Deum? Quid desideras præter illum? Quid tibi placet sine ipso? Ipse*

fecit

fecit omnia, ipse habet omnia, ipse est omnia. Quodcumque bonum cupis, quodcumque pulcrum quaeris, totum in ipso invenies, & ipso perfrueris. Et Augustinus c. 31. Soliloquiorum: *Ecce intus eras, & ego foris, & alibi, te quaerebam; & in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam.*

DISSERTATIO XXXI.

De Deliramentis contra Dei Sanctitatem, & de illorum Auctoribus.



Anctitas est bonitas moralis, ut in praeterita Differtatione dictum est; & quemadmodum bonitas naturalis posita est in complexo & confluxu praedicatorum essentialium, seu attributorum naturalium, ita bonitas moralis, seu sanctitas, consistit in complexo, & confluxu, seu plenitudine praedicarorum moralium, sive virtutum, quibus perficiuntur vires & facultates naturales in ordine ad operandum. Virtutes autem, quae in suo conceptu formali imperfectionem important, a Deo sunt relegandae; cujusmodi sunt primo virtutes illae omnes, quae in alterum, vel superiorem, vel aequalem, tendunt; nempe obedientia, religio, pietas, observantia, devotio, &c. secundo sunt illae omnes, quae totae sunt in passionum, & appetitus sensitivi, motibus edomandis, vel regulandis; nimirum fortitudo, patientia, castitas, temperantia, mansuetudo, humilitas, &c. Hae quidem omnes virtutes in Deo non sunt, metaphorice, vel saltem eminenter, aut virtualiter. Aliae vero virtutes, quae in suo conceptu formali imperfectionem non dicunt, in Deo sunt formaliter; ut sunt justitia, misericordia, veracitas, &c. Et in his ita consistit sanctitas, ut ipsa non sit unum proprie attributum, sed, ut P. Magnanus docet c. 16. prop. 5., est multa per modum unius; nimirum est omnes virtutes morales, prout in una conveniunt facienda eximia indefectibili rectitudine morali; & ita singulae seorsim in specie propria sumptae virtutes sunt sanctitas, non tota, sed partialis.

Sanctum autem multipliciter dicitur. I. dicitur sine tinctura, idest peccato; de qua sanctificatione dixit Apostolus: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis, & spiritus, perficientes sanctificationem in timore Dei.* II. dicitur sine terra; ἄγιος enim graece, sanctum est latine; & ἄγη idem est ac sine terra; & sic nos sanctificare debemus, omnia terrena uti stercora arbitrantes, ut Christum, summum bonum, lucrifaciamus, & amore puro in ipsum vivaciter rendamus. III. Idem est sanctum, ac sanguine tinctum. Olim enim hostiae tingebantur sanguine, & purificabantur, & omnia pene in sanguine mundabantur. IV. dicitur firmum, seu sancitum; & ideo leges dicuntur sanctissimae, quia firmae. Insuper Sanctitas tribuitur Deo, hominibus, & locis, sed diversimode. Deus enim est sanctus, sed non est sanctificatus, est autem sanctificans. Homo est sanctificatus, & sanctificans. Locus est sanctificatus, sed non sanctificans. Hinc divina sanctitas a creata sanctitate in multis differt; I. quia divina sanctitas essentialis est Deo, creata vero est accidentalis creaturae. II. quia illa est infinita, tam intensive, quam extensive; ista vero finita, & limitata. III. quia nec potest crescere, nec minui, est enim in ipsa omnis plenitudo sanctitatis, & est immutabilis, & indefectibilis; creata vero multis subjacet defectibus, & mutationibus est obnoxia: Et in hoc sensu non solum Deus dicitur Sanctus Sanctorum, sed etiam ab Ecclesia proclamatur: *Tu solus Sanctus, &c.*

Quanvis contra Dei sanctitatem Haereticos expresse & ex proposito oblatrantes non habeamus, multi tamen recensentur, qui ea assuerunt, quae omnino sanctitatem in Deo maculant, atque deturbant. Deus profecto ita fuit sanctitatis suae zelosus amans, ut quanvis passus fuerit, multas perfectiones suas ab Ethnicis tribui falsis ipsorum Diis, ut Jovi potentiam, Palladi sapientiam, Veneri fecunditatem, &c. nunquam tamen permisit, ut Numini alicui sanctitas pro peculiari caractere tribueretur. Hinc Seraphim continuo Deum laudantes encomiis suis, non tam illum extollunt, quia potens, quia sapiens, quia justus, quam quia sanctus est. Unde ineffabili

sabili voce proclamant: *Sanctus, Sanctus, Sanctus*. Verum deveniamus ad deliramenta, quæ contra Dei sanctitatem, in medium afferre perditæ fidei homines non erubuerunt; & ad illos designandos, qui illorum scribuntur auctores, & publicantur antesignani.

Martinus Becanus in Manuali Controversiarum lib.3. c.5. q.6. tradit, Calvinum ita desipuisse, ut Deum facerer peccati auctorem. Ante Calvinum tamen hanc eandem blasphemiam tribuit Cerdoniris, Marcionitis, Priscillianistis, Albingensibus,& Florino. Alphonsus a Castro adversus Hæreses, verbo malum & malitia, afferit, Florinum, a quo sectatores ejus dicti sunt Floriani, dixisse, malum esse a Deo, & Deum facere mala. Hic Florinus Commodo Imperatore, & Eleutherio Pontifice, floruit; ipsumque sequutus est Blastus; & contra utrunque, ut refert Eusebius lib.5. hist. eccles. c.20., S.Irenæus calamum invicte tractavit. Suscitarunt deinde eundem errorem Seleuciani, & Hermiani,a Seleuco, & Hermia, auctoribus, sic appellati; qui dicebant, malum aliquando a Deo, aliquando a materia, provenire. Novissimis deinde temporibus hanc hæresim Calvinus iterum ab orco revocavit; dicens Deum nobiscum operari mala. Et ultra Calvinum, & Bezam, ejus discipulum, amplexi sunt quoque hanc insaniam Zuinglius, Lutherus, Melanchton, aliique hujus furfuris homines, quibus & Libertini, novi hæretici, partim ex Lutheri, partim ex Calvini, fecibus orti, addendi sunt. Calvinus ergo ex Becano I. dicebat: Deum ab æterno non solum præscivisse, & permisisse, sed etiam efficaciter voluisse, ordinasse, prædestinasse, ut Adam peccaret, & totam posteritatem in ruinam secum pertraheret. Secundo, similiter ab æterno voluisse, ordinasse,prædestinasse, ut alia peccata fierent, quæ quotidie ab hominibus fiunt. Tertio,ut hoc decretum exequutioni mandetur, Deum quotidie mandare, urgere, impellere Satanam, ut maleficia concipiat, & homines ad peccandum inducat. Quarto, neque his omnibus contentum esse, sed ipsum quoque Deum per se ipsum, occulta quadam vi incitare, movere, & necessitare, homines, ut peccent. Quinto, immo ipsum nobiscum peccata nostra operari, eoque magis ipsum, quam nos, quod ipse sit principale agens, & operans, nos mera dumtaxat instrumenta. Sexto, simpliciter proinde concedi oportere, Deum esse caussam & auctorem omnium peccatorum; omnia fieri ipso volente, decernente, prædestinante, jubente, impellente, operante. Hæc ex Becano referimus.

Cardinalis vero Bellarminus tom.4. Controv. lib.2. c.1. aliter rem describit. Principem erroris facit, quem hæreticorum omnium primum fuisse dicit; Simonem magum intelligit; de quo, ait, scripsisse Vincentium Lirinensem in Commonitorio: *Quis ante Simonem magum apostolica districtione perensum, a quo vetus ille turpitudinum gurges usque in novissimum Priscillianum continua & occulta successione manavit, auctorem malorum, idest scelerum, impietatum, flagitiorumque nostrorum, ausus est dicere creatorem Deum?* Post Simonem enumerat Cerdonitas, Marcionitas, Manichæos, Priscillianistas, Albigenses, qui variis seculis, & diversis locis, floruerunt; quos omnes, subdit, quanvis dicerent, Deum esse caussam peccati, non eodem prorsus modo blasphemiam defendisse. Simon non docebat aperte, Deum esse caussam peccati, quia volebat, imperabat, aut etiam efficiebat, mala; sed tantum, quia nobis dedit naturam, quæ non potest non peccare. Cerdo, Marcio, Manes, aliique, quia duo principia, ut in præterita Dissertatione diximus, admittebant, in unum ex illis, quod alii Deum malum, alii Diabolum appellabant, peccati etiam caussam referebant. Florinum tamen, inquit, fuisse primum, qui aperte Deum, & bonum Deum, peccati fecerit auctorem. Fuit Florinus Montani discipulus, & per hoc novum & impium dogma voluit esse magister, & ex hæretico fieri hæresiarcha. De Seleucianis, & Hermianis, verum est quod Augustinus hæres.59. scripsit, dixisse, malum aliquando esse a Deo, aliquando a materia; sed quia Augustinus non explicuit, an hæretici isti loquerentur de malo naturali, an vero de malo morali, quod proprie est peccatum, nihil certi potest de his hæreticis definiri.

Addit idem doctissimus Cardinalis, Florino, quem vocat Irenæus plusquam hæreticum, quia hanc blasphemiam primus evomit, Libertinos proximis temporibus successisse. Libertinorum Coriphæi fuerunt Coppinus, & Quintinus, sutores Flandri, contra quos libros scripsit Calvinus. Inter alia ipsorum impia dogmata hæc recenset: *Quæcunque fieri videntur ab hominibus, sive bona, sive mala illa sint, omnia fieri, non ab hominibus, sed ab illo uno spiritu Dei, qui omnia in omnibus operatur. Peccatum nihil esse, præter inanem & falsam opinionem, cum Deus omnia faciat, qui nihil mali facere potest. Nos* de-

debere reprehendi eos, qui occidunt, machantur, furantur; id enim esset Deum reprehendere; & similia. Et licet Calvinus detestetur Libertinos, attamen docet Bellarminus, ex Calvini libris Libertinos hæc deliramenta fuisse ut plurimum mutuatos; quatenus eadem docuerunt Zuinglius, Beza, Bucerus, & Petrus martir. Et quia subdit eadem quoque docuisse Lutherum, Melancthonem, aliosque Lutheranos; hinc apte nos diximus nuper ex Calvini, & Lutheri fecibus Libertinos fuisse progenitos. Calvinus tamen firmus in suo errore perseveravit, Lutherus vero, & Melancthon, se retractarunt; unde multi Lutheranorum, præcipue Heshusius, & Castalio, Calvinum in hoc errore acriter impugnarunt.

Hinc parum refert, an dicatur ab Heterodoxis istis, Deum esse caussam peccati, an vero, Deum esse caussam adulterii, furti, homicidii, sed non peccati, quia illa, ex eo, quod fiant a Deo, non sunt peccata. Si porro primo loco Libertini illudebant homines, ut illorum invidiam non subirent, in afferenda apertis verbis blasphemia, quam præferebant quidem corde, & mente, sed non audebant ore proferre. Immo ipsemet Calvinus, modo contra Libertinos disputans, negat Deum esse caussam peccati, modo suos edocens discipulos, asserit Deum nos ad peccandum movere; Zuinglius pariter uno in loco dicit, Deum non esse injustum, nec peccare ulla ratione posse; & postea in altero scribit, movere latronem ad occidendum, innocentem etiam, ac imparatum ad mortem, & tamen Deum non peccare. Beza tandem in aphorismo 22. in responsione ad Sebastianum Castalionem, de æterna Dei prædestinatione, inquit: *Sic autem agit* (Deus) *per illa instrumenta, ut non tantum sinat illa agere, nec tantum moderetur eventum, sed etiam excitet, impellat, moveat, regat, atque adeo, quod omnium est maximum, etiam creet, ut per illa agat quod constituit. Quæ omnia recte agit Deus, & sine ulla injustitia.* Apertissimis tamen verbis loquutus est Zuinglius ser. de providentia c.6. *Quod Deus facit, non est peccatum, quia non est contra legem; illi enim non est lex posita, utpote justo, nam justis non ponitur lex, juxta Pauli sententiam. Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium, aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris, ac impulsoris, opus est, crimen non est; quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur.*

Verum aliis in locis, his etiam omissis effugiis, Calvinus aperte asserit, non solum Deum esse peccati auctorem, sed vere, & proprie, peccare. Quum enim dicat, Deum esse caussam peculiarem, tum moralem, tum physicam, peccati; intendere ne potest aliud, quam Deum vere, & proprie, peccare? Lib.2. instit. c.4. §.2. inquit: *Omitto hic universalem Dei motionem, unde creaturæ omnes, ut sustinentur, ita efficaciam quidvis agendo ducunt. De illa speciali actione tantum loquor, quæ in unoquoque facinore apparet: Idem ergo facinus Deo, Satanæ, homini, assignari, videmus non esse absurdum.* Immo Bellarminus laudatus c.6. ex doctrina Zuinglii, Calvini, Bezæ, & similium colligit, non tantum Deum peccare; sed etiam Deum solum vere peccare, non autem homines. Et ratio est, quia homines, quum per istos hæreticos ad peccandum cogantur, vere non peccant, quia non voluntarie agunt. Ut enim ait S. Augustinus lib. de vera religione c.14. *Ita manifestum est, peccatum non esse, quod non est voluntarium, ut nulla hinc Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissideat:* Deus vero tantummodo peccat, quia libere agit, libere movet, impellit, cogit, homines, ut furentur, ut occidant, ut fornicentur, &c. Ergo vere ex sententia Zuinglii, Calvini, Bezæ, & aliorum, colligitur, Deum solum, non homines, peccare.



DISSERTATIO XXXII.

De Sanctitate Dei.



PRimo probare oportet, Deum esse sanctum; deinde, Deum peccati non esse auctorem. Sicque in duas partes Dissertationem dividimus; in quarum prima afferemus argumenta, & testimonia, pro Dei sanctitate asserenda, & contraria ratiocinia solvemus; in secunda vero probabimus, Deum nec peccare in se ipso, nec peccare in aliis, posse; & quæ hæretici nobis opponunt, confutabimus.

I. Probatur ex Scripturis Deum esse sanctum: Psal. 137. 2. *Magnificasti super omne nomen sanctum tuum.* Levitici 11. 44. *Sancti estote, quoniam ego sanctus sum.* Et cap. 20. 16. *Eritis mihi sancti, quia sanctus sum ego Dominus.* Psal. 110. 9. *sanctum, & terribile nomen ejus.* 98. 3. & 4. *Confiteantur nomini tuo magno, quoniam terribile, & sanctum est.* Exodi 15. 11. *Quis similis tui in fortibus Domine, magnificus in sanctitate, terribilis, atque laudabilis?* Lucæ 1. 49. *Et sanctum nomen ejus.* Joannis 17. 11. *Pater sancte, serva eos.* Actorum 4. 30. *Per nomen sanctum filii tui.* Apocalyp. 4. 8. *Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus omnipotens, qui erat, qui est, & qui venturus est.*

II. Ex Scripturis Deum esse impeccabilem: Habacuch. 1. 13. *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum, & respicere ad iniquitatem non poteris.* Psal. 5. 6. *Odisti omnes, qui operantur iniquitatem.* Psal. 9. 15. *Quæretur peccatum illius, & non invenietur.* Proverb. 6. 16. *Sex sunt, quæ odit Dominus, & septimum detestatur anima ejus, oculos sublimes, animam mendacem, &c.*

III. Ex Conciliis: Concilium Vasense I. c. 2. & Vasense II. c. 4. citantur a Cardinali de Lauræa in Epitome Canonum, verbo *Sanctus ter replicatus.* Sed nos perlustrantes hæc Concilia apud Bail, & apud Battaglinum, invenimus apud primum: *Concilium Vasense, alias Vasionense, nomine II. re vero ipsa III. tempore Joannis Papæ II., sub Consulatu Decii junioris mense novembris anno 529. celebratum*; & in ejus capitulo 4. legimus: *Ut in omnibus Missis, sive Matutinis, sive Quadragesimalibus, vel quæ in Defunctorum commemorationibus fiunt, semper Sanctus, Sanctus, Sanctus, dicatur, &c.* Et hoc Concilium citatur a Cardinali Bellarmino in lib. 2. de missa c. 16. In Concilio vero II. Vasensi, celebrato an. 442. & in I. habito an. 337. nihil tale invenitur apud Bail, nec apud Battaglini. Concilium ergo Vasense, seu Vasionense, saltem III. prædicat, & exaltari in missa præcipit, ac collaudari, ter, ad instar Angelorum in cœlo, Dei sanctitatem.

IV. Probatur ex Patribus: Ambrosio lib. 3. de Spiritu Sancto c. 18. *Nihil enim pretiosius invenimus, quo Deum nominare possimus, nisi ut Sanctum appellemus. Quodlibet aliud inferius est Deo, inferius est Domino.* Auctor libri de divinis nominibus, qui creditur S. Dionysius, c. 12. *Quoniam omnium Auctor, rerum omnium plenissimus est, ex una exuperantia, quæ omnibus antecellit, Sanctus Sanctorum dicitur.* Augustinus Soliloquiorum c. 13. *Lux, a quo omnis lux .... lux, supra quam cæcitas non obnubilat, quam caligo non hebetat, quam tenebræ non obscurant, quam nulla obstantia prædicat:* Quæ verba de Dei sanctitate ab Auctoribus intelliguntur. Idem Augustinus lib. Meditationum, si ipsius genuinus est fœtus: *Amans, nec æstuans; zelans, & securus es; pœnitet te, & non doles; irasceris, & tranquillus es; opera mutas, sed non consilium; recipis quod non invenis, & nunquam amisisti; nunquam inops, & gaudes lucris; nunquam avarus, & usuras exigis; Deus es sine qualitate; & ideo vere, & summe bonus.* Quæ bonitas, quum ex virtutibus inferatur, bonitas sane moralis est. Augustinus etiam lib. 1. contra Julianum c. 18. quia Deus non potest in se admittere defectum, arguit, Deum non posse habere peccatum; peccatum enim ex caussa deficiente, non efficiente provenit: *Nulla natura, in quantum natura est, malum est; sed quia deficit a natura, quæ summum, & incommutabile bonum est.* Gregorius Nissenus Catech. c. 1. *Cum autem omnia possit Verbi libera voluntas, ea nullam ad malum propensionem habet*; quæ verba manifestissime Dei impeccabilitatem important. S. Bernardus hom. 4. Super Missus est, dicens, merito quidem Gabrielem dixisse Mariæ, *quod ex te nascetur Sanctum; quia, non habuit, quo nomine Divinitatem Christi melius exprimeret.* Idem de gratia Dei ser. 3. *Nemo sanctus, nemo bonus, nemo justus, nisi solus Deus.*

V. Ra-

V. Rationibus probatur. I. Lex æterna oritur ex ipsa divina essentia: ergo sanctitas oritur pariter ex ipsa divina essentia: ergo Deus non potest non esse sanctus. Antecedens negari non potest; essentia enim Dei sicut est origo omnis perfectionis naturalis, ita est etiam omnis perfectionis moralis. Prima consequentia sequitur; Consistit enim sanctitas in ipsa summa conjunctione Dei cum se ipso, non solum per naturam, sed etiam per amorem; quo fit, ut Deus idcirco dicatur Sanctus, quia amat se ipsum plusquam alia, & quia alia amat in se ipso, propter se ipsum, & per se ipsum. II. Sanctitas creata eo elucet magis, quia omnes suos motus, & affectus ad Deum, tanquam ad rerum omnium finem, dirigit; atqui Deus omnia propter se ipsum operatur; Isaiæ enim 48. 11. *Propter me, propter me faciam,ut non blasphemer: gloriam meam alteri non dabo... Ego ipse, ego primus, & ego novissimus*: Et Proverb.16. 4. *Universa propter se ipsum operatus est Dominus*: Ergo vere Deus est Sanctus Sanctorum. III. Deus est impeccabilis: ergo est sanctus. Consequentia sequitur; quia ex libro de Divinis nominibus sub nomine S. Dionysii c.12. *Sanctitas est omni scelere libera, & omnino perfecta, omnique ex parte immaculata puritas*. Antecedens probatur. Nequit Deus amare malum sub ratione mali, & nequit Deus cognoscere malum sub ratione boni: ergo necessario malum quodvis sub ratione mali cognoscit, & sub ratione mali odio habet; quod est impeccabilem esse. IV. Esse peccabilem est posse a recta ratione deflectere; sed ipsemet Deus est recta ratio: ergo si Deus posset a recta ratione deflectere, posset a se ipso desciscere; hoc autem est impossibile: ergo illud. Cæterum ex divina impeccabilitate, tanquam a posteriori, probatur Dei sanctitas; ex sanctitate vero, tanquam a priori, probatur Dei impeccabilitas.

Opponunt I. Sanctitas est formaliter in Deo; sed sanctitas consistit in virtutum omnium confluxu: ergo virtutes omnes debent esse in Deo; atqui ex dictis virtutes omnes formaliter in Deo non sunt: ergo neque adæquata sanctitas, seu omnis sanctitas, in Deo formaliter est. II. Deus Exod. 11. 2. voluit, ut Hebræi expoliarent Ægyptios; sed hoc est contra sanctitatem: ergo Deus non est sanctus. Probatur minor. Fraus, & rapina, sunt contra sanctitatem; sed expoliare alterum est fraus, & rapina: ergo expoliare alterum est contra sanctitatem. III. Deus excæcat mentes hominum, ut peccent; sed hoc est velle peccatum: ergo Deus vult peccatum; atqui velle peccatum est incompatibile cum sanctitate: ergo si Deus vult peccatum, non est sanctus. Probatur major ex 2. Corinth.4. *Deus hujus seculi excæcavit mentes infidelium*: ergo vere Deus excæcat mentes hominum, ut peccent. IV. Fornicatio destruit sanctitatem; sed Deus præcipit fornicationem: ergo non est sanctus. Probatur minor: Oseæ c. 2. *Vade, sume tibi uxorem fornicationum, & fac tibi filios fornicationum*. V. Qui dat proximam occasionem peccandi proximo suo, non est sanctus; sed Deus dedit proximam occasionem peccandi filiis Israel: ergo non est sanctus. Probatur minor. Josue 6. prohibuit fieri simulacra; & tamen imperavit Moysi, ut erigeret æneum serpentem; sed hoc est dare occasionem proximam idololatrandi: ergo Deus dedit proximam occasionem peccandi filiis Israel. VI. Deus modo eligit, modo reprobat, eundem hominem, hoc est Saulem: ergo, vel eligit, quando debet reprobare; vel reprobat, quando debet eligere; utrumque est contra sanctitatem: ergo Deus non est sanctus.

Respondemus ad I. In Deo non minus sunt virtutes, quæ sunt perfectiones morales, quam sint quoque naturales perfectiones; & tam istæ, quam illæ, invicem miro ordine conveniunt, & in Deo ineffabili perfectione cohærent, & identificantur: Unde illa sanctitas in Deo est, seu illæ virtutes in Deo reperiuntur, quæ naturalem imperfectionem non includunt; & hæ sunt quidem virtutes, quæ vere sunt propriæ Dei; atque hæ in Deo sunt formaliter, & in his formalis sanctitas consistit. Aliæ autem satis est, ut in Deo sint virtualiter, vel eminenter, quamvis non sint formaliter; & per hoc nihil divinæ sanctitati, quam Deus formaliter habet, obstare jure merito possunt.

Ad II. Distinguitur major; Voluit Deus, ut Hebræi expoliarent Ægyptios, & in hoc præcepit actum illum, ut fraudem, negatur; præcepit actum illum, ut justitiam, conceditur; negatur minor, & consequentia. Ægyptii erant debitores Hebræis, quia eis non solverant suorum laborum mercedem; & Deus fecit, ut illa expoliatione solverent. Ægyptii abutebantur auro, & argento, fabricando idola, eaque colendo; & Deus illa expoliatione castigavit eos, ab illis auferendo, quod ipsis erat occasio idololatriæ. Ægyptii demum debebant Hebræis civitates, & villas, eorum manibus ædificatas; quid igitur mirum, si pro illis, va-

vasa aurea, & argentea, reddita sunt? Sic ait Tertullianus lib. 2. adversus Marcionem: *Reposcunt Ægyptii Hebræis vasa aurea, & argentea, contra Hebræi mutuas petitiones instituunt, allegantes sibi quoque eorundem Patrum nomine ex eodem Scripturæ instrumento mercedes restitui oportere illius operariæ servitutis pro lateribus deductis, pro civitatibus, & villis ædificatis.*

Ad III. Verba illa Apostoli duplici modo explicantur ab Irenæo, & ab Augustino; neuter tamen illorum Opponenti favet. Irenæus lib. 3. adv. hæres. c. 7. verba sic legit, & explicat: *Deus excæcavit mentes infidelium hujus sæculi*; sicque explicatio est per transpositionem. Augustinus lib. 21. contra Faustum c. 9. per Deum hujus sæculi intelligit Diabolum: *Ubi etiam si quis Diabolum intellexerit excæcare mentes infidelium, non negamus malis suasionibus, quibus qui consentiunt, justitiæ lumen amittunt, Deo eeticibuente, quod justum est.* Cæterum, etsi concedatur, quod Deus excæcat, non tamen id facit positive, sed permissive, & in pœnam peccati; ut docet etiam Augustinus cit. loc. c. 2. *Potest etiam talis operatio, qua excæcantur mentes infidelium, secundum quendam modum pertinere ad verum Deum, quod non facit malitia, sed justitia.*

Ad IV. Deus non præcepit Oseæ, ut duceret sibi uxorem fornicationum, & fornicaretur cum illa; sed tantum, ut assumeret in uxorem mulierem, quæ fuerat fornicationum, ut eam ad meliorem vitæ statum reduceret; & in hoc præfigurari voluit vocationem Gentilium faciendam per Christum. Ita habet Augustinus libro 22. contra Faustum c. 31. *Quid enim adversum clementiæ veritatis, quid inimicum fidei christianæ, si meretrix, relicta fornicatione, in castum conjugium commutetur? Et quid tam incongruum, & alienum a fide Prophetæ, quam si non crederet, omnia peccata impudicæ dimissa esse in melius commutatæ? Itaque cum meretricem Propheta fecit uxorem, & ad vitam corrigendam mulieri consultum est, & figuræ sacramentum, de quo mox loquemur, expressum.*

Ad V. Non jussit Deus serpentem æneum elevari, ut adoraretur a filiis Israel; sed, ut esset remedium ægrotorum, & hoc, tanquam per fidem in Christum, qui in serpente figurabatur. Ita respondet Tertullianus lib. 2. contra Marcionem: *Non adorabitis ea, neque servietis illis. Serpentes autem ænei effigies postea præcepta Moysi a Domino, non ad idololatriæ titulum pertinebat, sed ad remedendum eos, qui a serpentibus infestabantur.*

Ad VI. Deus eligit, quando vult eligere, & reprobat, quando homo reprobationi se facit obnoxium. Nec in Deo est mutatio ulla, quia semper sua voluntas est constans, & immutabilis, ut approbet, qui facit bonum, & reprobet, qui operatur iniquitatem; quamvis unus, & idem homo iste sit, quia tamen non in eodem statu permanet, ideo ipse mutatur, & modo approbationi, modo reprobationi subjacet. Verba sunt etiam Tertulliani citato loco: *Si vero etiam circa personas, levem vultis intelligi, cum reprobat aliquando probatos; aut improvidum, dum probat quandoque reprobandos, quasi judicia sua damnet præterita, aut ignoret futura: at qui nihil tam bono & Judici convenit, quam pro præsentibus meritis, & rejicere, & ad legere. Ad legitur Saul, sed nondum despector Prophetæ Samuelis: rejicitur Salomon, sed jam a mulieribus alienigenis possessus, & idolis Moabitarum, & Sidoniorum, mancipatus.*

Ad alteram modo Dissertationis partem devenientes, Deum nec peccare, nec auctorem esse peccati, probamus I. ex Scripturis. Oseæ 13. 9. *Perditio tua Israel, tantummodo in me auxilium tuum.* Atqui si Deus esset auctor peccatorum nostrorum, esset etiam auctor perditionis nostræ: ergo non est auctor peccatorum nostrorum. Sapientiæ 11. 25. *Nihil odisti eorum, quæ fecisti:* Atqui Deus dicit Psalm. 118. 163. *Iniquitatem odio habui, & abominatus sum:* ergo Deus non est auctor iniquitatis. Eccles. 15. 21. *nemini mandavit impie agere*; & Jacobi 1. 13. *Deus enim intentator malorum est*; atqui ex Augustino lib. 2. de consensu Evangelistarum c. 3. duplex est genus tentationis, unum ad probandum, alterum ad seducendum; de priori dicitur Genesis 22. 1. *Tentavit Deus Abraham*; de posteriori dicitur Jacobi 1. 13. *Ipse autem neminem tentat*: ergo ex Augustino Deus neminem tentat ad seducendum, idest neminem excitat, movet, & ad peccandum impellit. Habac. 1. 13. *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum, & respicere ad iniquitatem non poteris.* Ad Romanos 3. 5. *Nunquid iniquus est Deus? absit, alioqui quomodo judicabit Deus hunc mundum?* Ad Romanos 9. 14. *Nunquid iniquitas apud Deum? Absit.* 1. Joannis 3. 5. *Peccatum in eo non est.*

II. Ex Conciliis. Arausicanum II. c. 25. *Aliquos ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiamsi sint, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.* Valentinum, Lothario Imperatore in Galliis celebratum

bratum c.3.iisdem verbis loquitur, ac Arausicanum. Bracharense I. c.7. *Diaboli prius fuerunt Angeli boni facti a Deo, & de se facti sunt mali*: ergo pariter homines. Lateranense IV.c. *Diaboli suggestione peccavit homo*: ergo non Dei impulsu. Moguntinum IV. c. 2. *Peccatum actuale non est, nisi voluntarium*: ergo quod necessitante Deo committitur, nobis non est peccatum. Tridentinum sess.6. de justificatione can.6. *Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, itaut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie, & per se, adeout sit proprium ejus opus, non minus perditio Judæ, quam vocatio Pauli, anathema sit.*

III. Probatur ex Patribus; Irenæo, qui contra hanc hæresim Florini integrum opus scripsit, ut dictum est; Basilio, qui integram homiliam composuit, cui titulum præfecit, quod Deus non est auctor malorum; Augustino, qui tres libros edidit de libero arbitrio, ea de caussa, ut Deum peccati auctorem non esse ostenderet. Præter hos autem sunt Chrysostomus hom.23.in Acta Apostolorum: *Nullus dicat, Deus nobis auctor malarum est.* Prosper in responsione ad Capitula Gallorum c.14. *Bonorum Deus auctor est, non malorum.* Gregorius lib.29.moralium c.21. *Deus auctor est naturæ, non culpæ.* Origenes lib.4. contra Celsum post medium: *Post hæc pergit Celsus, naturam malorum cognoscere difficile est non philosophantibus, & satis est vulgus doceri, mala non esse a Deo, sed materiam versari circa mala.* Clemens Alexandrinus lib. 1. Stromatum circa medium: *Qui non prohibuit liberam animæ electionem, juste judicat, ut vel maxime quidem Deus nobis non sit caussa vitii.* Nazianzenus or. 1. in Julianum ante medium: *A quibus consiliis non ille quidem ad malum excitatus est (Deus enim nullo modo caussa est mali, quippe natura bonus, vitiumque ejus est, qui eligit) haud tamen ab impetu suo, animique proposito repressus, est.*

IV. Probatur ex Philosophis Gentilibus. Mercurius Trismegistus, vel qui alius latitat sub Auctore Primandrii c. ultimo, in quo legitur: *A Deo factore nihil turpe, nihil malum prodire.* Plato Dialog. 2. de Republica: *Bonorum quidem solus Deus caussa est dicendus, malorum autem quamlibet aliam, præter Deum, caussam quærere decet.* Et infra: *Malorum alicui caussam esse Deum, cum bonus sit, refellendum est omnino, nec permittendum hoc unquam dicere in sua civitate, si bonis institui legibus civitas debet. Nec insuper quenquam audire, sive sit ille junior, sive senior, sive carminibus hæc inferantur, sive soluta oratione narrentur, tanquam quæ neque dictu sancta sint, neque aliis utilia, nec inter se consona.* Maximus Tyrius serm. 25. *Ejus nomen est improbitas, caussamque ab eligentis arbitrio nanciscitur, Deo semper extra omnem caussam constituto.*

V. Rationibus. I. Peccatum formaliter consistit in privatione bonitatis moralis, & in defectu a recta ratione: ergo non potest esse, nisi a caussa deficiente; atqui Deus nequit in agendo deficere: ergo Deus nequit peccare. Si vero Calvinus dicat, peccatum formaliter consistere in entitate positiva, incidit in errorem Manichæorum, admittentium summum, & absolute malum positivum. II. Deus punit peccata hominum: ergo non est ipse auctor peccatorum. Probatur consequentia. Si Deus esset auctor peccatorum, deberet punire se ipsum; hoc facere nequit: ergo si Deus punit peccata, non est auctor peccatorum. Probatur major. Si Deus esset auctor peccatorum magis peccaret ipse, quam homines peccantes: ergo deberet punire se ipsum. Probatur antecedens. Esset caussa principalis peccatorum: ergo magis peccaret ipse, quam homines peccantes. III. Non est peccatum, nisi voluntarium: ergo si Deus esset auctor peccatorum, peccata, quæ nos facimus, & ad quæ per Calvinum a Deo impellimur, Deo essent peccata, & non nobis. Probatur consequentia. Deo essent libera, nobis autem necessaria: ergo Deo essent peccata, & non nobis. Probatur antecedens. Deus posset nos non impellere ad peccandum, nos vero non possemus a Deo impulsi non peccare: ergo Deo essent libera, nobis autem necessaria. IV. Si Deus mandaret Diabolo, ut ad peccandum induceret hominem, & homini præciperet, ut non peccaret, mandata ejus essent contraria; hoc non est dicendum: ergo nec dici debet illud, ex quo sequitur. Immo, quod magis est, præceptum de non peccando non haberet effectum, præceptum vero de peccato haberet; unde Deus esset promptior ad mala, quam ad bona, & plus deberet malis Angelis, quam bonis, quia illi frequentius exequerentur ejus mandata, inducendo homines ad peccandum, quam isti inducendo eosdem ad operandum bonum. V. quia, ut ait P.Magnanus cap.16. prop.8. n.2., & Bellarminus contra Calvinum t.4. lib.2. de missa c.6., magis etiam peccaret Deus, quam homines; Deus enim duplici titulo peccaret; primo, quia per se formaliter grave ageret incitando in rem-

tur-

turpem, & sic propriam haberet ipse turpitudinem sui operis; secundo, quia esset particeps alienæ inhonestatis, immo plusquam particeps, quia esset caussa moralis, & auctur ejus principaliter. VI. ratione S. Anselmi in lib. de libero arbitrio c.8. Homo tunc juste vult, quando vult, quod vult Deus; tunc injuste vult, quando vult, quod non vult Deus: ergo si Deus vult, quod homo peccet, vult, quod homo velit id, quod non vult, ut velit; sed in hoc est manifesta contradictio: ergo vere Deus non vult, quod homo peccet. VII. ratione S. Fulgentii lib. 1. ad Monimum c.21. 22. 23. In omni opere Dei, aut eminet justitia, aut misericordia; sed quod Deus faciat hominem ex injusto justum, ostenditur misericordia: ergo in eo, quod faciat ex justo injustum debet ostendi, aut misericordia, aut justitia; neutra ex his: ergo vere non facit. Major patet ex psal.24. *omnes viæ ejus misericordia, & veritas*; aliæ propositiones negari non possunt. VIII. ratione S. Augustini lib.83. quæstionum quæst.3. Homo est deterioris conditionis, si hoc modo fit a Deo, quam si ab alio quocunque sapiente fieret; sed hoc non est dicendum: ergo nec dicendum est, ut hoc modo a Deo fiat. Probatur major. A quocunque alio homo fieret, non fieret cum necessitate ad malum operandum: ergo modo est deterioris conditionis, si hoc modo est a Deo factus. Minor patet; quia quodlibet aliud agens non esset sapientius Deo, nec Deo amantius operis sui. Antecedens est etiam manifestum; quia quodcunque agens non ordinat opus suum ad malum, sed ad bonum: ergo a quocunque humo fieret, non fieret cum necessitate ad malum operandum.

Obstant I. ex Apostolo ad Romanos 9. 21. Deus fecit vasa in contumeliam; *aliud vero vas in contumeliam*: ergo mala hujusmodi hominum, qui per hæc vasa intelliguntur, sunt a Deo; a Deo enim in contumeliam fiunt: ergo ipsorum peccata, propter quæ sunt in contumeliam, sunt a Deo. II. Exodi 4.21. *Ego indurabo cor Pharaonis*: ergo obstinatio Pharaonis erat a Deo: ergo Deus erat caussa moralis illius. III. Isaiæ 45. 6. *Ego Dominus, & non est alter; formans lucem, & creans tenebras; faciens pacem, & creans malum: Ego Dominus faciens omnia hæc*: ergo Deus est mali auctor. IV. Ideo operando peccata Deus non esset malus, homo vero sic, quia Deo non est posita lex, homini autem sic; unde in eodem opere homo transgreditur legem, & operatur malum, Deus non transgreditur legem, & non operatur malum: ergo quamvis Deus operetur peccatum, non per hoc erit malus. V. Deus concurrit ad materiale peccati: ergo est auctor peccati. Probatur consequentia. Est enim inseparabile formale peccati a suo materiali: ergo si Deus concurrit ad materiale, concurrit etiam ad formale: ergo est auctor peccati: VI. Quando Deus creavit primum hominem, vel ipsum creavit, ut staret, vel ut caderet, vel in finem incertum. Non hoc ultimum, quia indignum scientia Dei; non primum, quia non stetit: ergo secundum.

Respondemus ad I. Facere in prænotato loco idem importare, ac permittere; Deus enim facit omnia, quantum ad eorum substantiam; quantum vero ad bonitatem, & malitiam, vario modo se habet. Bonitatem facit Deus cum libero illorum arbitrio, quod simul cum Deo operatur: Malitiam autem Deus non operatur, sed solum illorum liberum arbitrium. Deus igitur fecit vasa in contumeliam, non quod ipse fecerit contumeliosa, sed quia postquam Deus fecit vasa, idest homines, quantum ad eorum substantiam, homines ipsi, Deo permittente, lapsi sunt in ignominiam.

Ad II. dicitur, tunc Deum indurare cor Peccatorum, quando illos præ magnitudine suæ bonitatis tolerat, non eos statim puniens, sed expectans ad pœnitentiam. Peccatores autem, quia hujusmodi bonitate abutuntur, quotidie pejores fiunt, & obdurantur. Sic ait Alphonsus a Castro laudato loco. Vel dicitur, quod indurare idem est, ac permittere indurari; ut idem subdit. Vel dicitur, quod indurare est non exhibere speciale auxilium, ad quod Deus non tenetur.

Ad III. Isaias loquitur de malo pœnæ, non vero de malo culpæ; & malum pœnæ quod faciat Deus, quis inficias ibit? Immo, quia Deus infligit malum pœnæ, argumentum est, quod nec faciat, nec facere faciat, malum culpæ.

Ad IV. quod est effugium Zuinglii, respondet ipsemet Calvinus lib.3. instit. cap.23. §.2., quod quamvis Deo non sit lex posita ab aliquo Superiore, quum neminem supra se habeat; ipsa tamen bonitas, & natura Dei Deo lex est; unde, si possibile esset, quod ipse operaretur contra suam bonitatem, & naturam, contra legem etiam operaretur.

Ad V. dicitur, Deum non incitare ad materiale peccati, ut aliquorum Calvinianorum effugium est, sed concurrere tantum generali concursu, quatenus materiale peccati est entitas positiva, & Deus ad cujus-

vis

vis entitatis positivæ productionem cócurrit, & quia entitas positiva nequit, nisi Deo concurrente, produci. Formale autem peccati est defectio, ad quam sola creatura, quæ defectibilis est ex sui natura, sufficit.

Ad VI. Deus utique creavit hominem in finem certum, & bonum; scilicet, ut in eo ostenderet gloriam misericordiæ, & justitiæ suæ. Prævidit autem Deus, hominem peccaturum, quanvis eum non decreverit, nec voluerit, peccaturum; & prævidit etiam, peccaturum ex se ipso. Sed eodem tempore, seu instanti rationis, quo prævidit, hominem, quia liber erat creandus, peccaturum ex se ipso, prævidit quoque remedium, quo, ad ostensionem justitiæ, & misericordiæ divinæ, homo lapsus erigeretur. Sicque finis Dei in creatione primi hominis non fuit lapsus ipsius; sed fuit manifestatio gloriæ, misericordiæ, & justitiæ suæ, quæ, & in lapsu, & in reparatione, hominis, & etiam in firmitate ipsius, si fuisset, ostendendæ erant ad majorem gloriam suam.

DISSERTATIO XXXIII.

De Commentis contra Dei Veracitatem, & de Sectantibus illa.



VERITAS a Philosophis tribus intelligitur modis, quos dicunt, terminis in schola propriis, in essendo, in cognoscendo, & in dicendo. Veritas in essendo est proprietas entis, secundum quam res habet esse fixum, verum, & reale. Veritas in cognoscendo est conformitas cognitionis cum objecto, quam formalem quoque veritatem appellant. Veritas in dicendo, quæ potius dici debet veracitas, est conformitas dictionis cum cognitione. Deum esse verum in essendo concedent ultro illi omnes, qui divinum esse verum, reale, indefectibile, fatentur. Esse verum in cognoscendo admittent quotquot divinam scientiam, utpote infinitam, objectis esse conformem, eaque, ut sunt in se ipsis cognoscere, non negant. Esse tandem verum, seu veracem, in dicendo, illi tantum inficias ibunt, qui Deum mentiri posse, asserere non verentur. Mentiri autem nil aliud est, quam dicere aliquid scienter aliter, ac sentimus. Ita Augustinus in Enchiridio c. 18., qui ibidem docet, non esse idem mentiri, & falsum dicere: Potest siquidem aliquis dicere falsum absque mendacio, quia nimirum existimat id verum esse, quod dicit, quanvis re vera non sit. Atque ideo, quum non loquatur præter mentem, non mentitur; mentiri enim est contra mentem ire. Contra vero potest aliquis dicere verum, & mentiri; quia videlicet id, quod ipse profert, verum quidem est, ipse tamen existimabat, esse falsum, atque adeo scienter dixit aliter, ac sentiebat. Unde duplex in verbis distingui potest falsitas, formalis scilicet, & materialis. Falsitas materialis est, quando quis, putans esse verum, quod dicit, decipitur, & decipit; qua ratione non committitur quidem mendacium, sed forte levitas, & aliquando temeritas in dicendo, quæ aliqualem mendacii notam, & malitiam involvit. Falsitas vero formalis est, quando quis cognoscens falsum esse, quod dicit, illud affirmat, & pro vero venditat; aut cognoscent, esse verum, illud negat; in quo consistit formaliter ratio, & malitia mendacii. Non loquimur hic, nec de veritate in essendo, nec de veritate in cognoscendo; at tantum de veritate, seu de veracitate, in dicendo. Pariter, nec verbum facimus de falsitate materiali, quæ defectum scientiæ importat, sed solum de falsitate formali, quæ est proprie mentiri. Denique potest quis mentiri, & per se ipsum, & per alium. Per se ipsum, quando loquitur scienter aliter, ac in mente habet per se ipsum: Per alium, vel illi præcipiendo, ut mentiatur, vel ad id stimulando, & incitando, vel alio quocunque modo.

Deum esse mendacem, non hæresis fuit, sed blasphemia quorundam, qui, vel Deum non assequi mente, vel de Deo obloqui lingua, impio tamen semper animo, affectabant. Primo dicuntur Armeni, ut illis impingit Guido lib. de hæresibus. Armeni isti anno 455., sub Leone magno, florebant; sic dicti, quia in Armenia orti; de quibus ait Richardus Arsdekin, *quod cum Græcis visi sunt resipiscere in Concilio Florentino, sed postea in errores suos iterum relapsi*

lapsi sunt. At eruditus homo fallitur, quia non fuerunt isti Armeni, sed alii, hæretici etiam, qui cum Græcis in Florentinum Concilium convenerunt, & errores suos detestati sunt. Diversis nanque temporibus Armeni dicti sunt hæretici, quanvis non eodem errore a veritatis semita deflexerint; quia tamen ejusdem nationis titulo nominabantur, omnes iccirco dicti sunt absque discrimine Armeni. Fuerunt primo Armeni seculo quinto, qui dicuntur esse iidem, ac Jacobitæ, quorum princeps fuit Jacob quidam, Syrus natione, qui Euthychetis, & Dioscori, & Gnaphæi, Petri præterea, & Severi, dogmata apud Syros, & Armenos, magno studio propagavit. De his scribit Nicephorus lib. 18. c. 52. *Jacobus autem Armeniorum quoque sectæ dux fuit. Ea sane hæresis multiplex est, & ut quispiam dicat, hæresum omnium confluens sentina. Nam cum Ario aberrant in eo, quod Deum Verbum naturam mutationi obnoxiam habentem, carnem anima carentem assumpsisse dicunt. Cum Apollinari autem, quod corpus Domini mentem non habere, eique divinam naturam sufficere, mentisque vim operatricem perficere dicunt, atque hæreticis multis laudatis, depravatas ipsorum opiniones sibi ipsis arrogant. Magistri horum illi, quos diximus, fuere post Jacobum, & Euchanius, & Maudacuues.* Quibus addit Dominicus Bernini sec. 6. c. 7., quod Jacobitarum hæresis ab aliis Auctoribus hæresis Armenorum fuit dicta. Seculo postmodum septimo alii fuerunt Armeni, Manichæorum hæresim sectantes, cujus caput erat Paulus quidam, a quo dicti sunt Pauliciani. Hoc eodem tampore a Saracenis Armenia subacta, Armeni etiam Saracenorum errores amplexi sunt; contra quos multos canones Synodus Quinisexta condidit, quos tamen Romana Ecclesia non confirmavit. Tertio deinde, seculo nono, alii fuerunt Armeni Hæretici, de quibus S. Nico apud Baronium ad annum 863. nu. 44. in fin., hæc scribit: *Quæ ab Armenis præter rationem fiunt, & creduntur, hæc sunt: Dicunt divinam naturam esse patibilem, & in Aphtartodocitarum hæresim inducti, Trinitatem pati dicunt. Hoc autem, etsi non audent aperte dicere, iis tamen, quæ faciunt, hoc declarant*. Alios subdit errores, apud Baronium citato loco videndos. Es Armeni isti fuerunt a Nicolao I. Romano Pontifice in duplici Synodo damnati. Ex his quidem Armenis, ultimo loco notatis, descendebant illi, qui Florentino Concilio interfuerunt; ut temporum ratione ostendit Santagarde, in sua hæresum, & hæreticorum, historia, gallico idiomate scripta, ad seculum decimum, in Armenorum hæresi.

Movebantur Armeni ad dicendum, Deum esse mendacem, ut testatur Guido præfatus, quia Deus dixerat Cain, cum a nullo hominum occidendum; & tamen, ut ipsi dicebant, Cain se ipsum occidit. Igitur Deus mendax est, quia falsum Cain dixit, quod quidem scienter dixit, quia jam falsum esse præcognoscebat. At Alphonsus a Castro credere vix potest, etsi Guido testetur, in tam gravem errorem lapsos fuisse Armenos, ut Deum mendacem dicerent; *præcipue*, ut ipse ait, *cum Armeni, etsi hæretici sint, Scripturas tamen sacras non rejiciant. Si ergo Scripturas sacras recipiunt, quomodo poterunt dicere, Deum esse mendacem, cum ipsa Scriptura toties Deum prædicent veracissimum?* Et re vera inter triplicis generis Armenorum hæreses, quas paulo ante indicavimus, illam, de qua loquimur, non invenimus. Et si qui sunt, qui eam Armenis tribuant, ut sunt præfatus Arsdekin, aliique, omnes tamen ex prædicti Guidonis relatione loquuntur.

Secundo loco ponuntur Priscillianistæ, sic dicti a Priscilliano, Episcopo Abulensi in Hispania, qui Deum auctorem esse mendacii, & falsitatis, asserebat; ut inde concluderet, licitum esse non solum mentiri, sed etiam mendacium juramento firmare, ut secretum nemini reveletur. Unde illis istud vulgare erat: *Jura, perjura, secretum prodere noli*. Erroris hujusce occasione permotus S. Augustinus scripsit librum contra mendacium; ut ipsemet Augustinus fatetur in eodem libro, & in libro retractationum c. 60. Contra Priscillianum, & Priscillianistas, eorumdemque errores, scripserunt Augustinus lib. de hæresibus hæres. 70., Orosius in commonitorio ad S. Augustinum, S. Leo Papa epist. 93. ad Turibium, S. Hieronymus in cap. 40. Danielis, & in epist. ad Ctesiphontem contra Pelagianos, in qua vocat Priscillianum *Partem Manichæi; & Partem Gnosticæ hæreseos, de Basilidis impietate venientem*, asserit habere; *& totius orbis auctoritate damnatum* dicit; quicquid scribat Dupinus, asserens, S. Hieronymum laudasse, immo & ab impostoribus vindicasse, Priscillianum, quia varius erat, laudando modo, modo autem accusando, eundem hominem, quem describebat; quod nefas est de tam sancto, ac maximo Ecclesiæ Doctore cogitare.

Præter hos Hæreticos, ex Catholicis fuerunt aliqui Theologi de schola, qui quanvis con-

concederent, Deum de potentia ordinaria nulla ratione mentiri posse, nec falsum dicere, attamen de potentia absoluta, sive per se, sive per alios, id præstare posse existimarunt. Ita Gabriel in 3. dist. 12. q. 1. Petrus de Alliaco in 1. q. 12., & Holcot in 2. dist. 5. Nolunt tamen dicere, in hoc casu esse in Deo mendacium, sed falsitatem tantum; quia mendacium significat falsum dictum cum aliqua deordinatione, & malitia morali, quæ in Deo non potest habere locum. Quæ quidem inepta excogitatio quanti habenda sit, ex Augustino patet, qui in Enchiridio c. 18. hæc scribit: *Melior est, qui nesciens falsum dicit, quoniam id verum putat, quam qui mentiendi animum sciens gerit, nesciens verum esse, quod dicit. Ille nanque aliud non habet in animo, aliud in verbo; huic vero qualecumque per se ipsum sit, quod ab eo dicitur; aliud tamen clausum in pectore, aliud in lingua promptum est, quod malum proprium est mentientis.*

Ex occasione potest hic pariter quæri; An licitum sit aliquando mentiri, vel æquivoce loqui? Et pro hoc Alphonsus a Castro verb. *mendacium*, unam tantum hæresim se reperisse testatur, qua dicebatur, licitum esse mentiri pro vita hominis salvanda, aut pro magno beneficio hominibus impendendo. Subjungit deinde: *Nec solum hoc, sed etiam humilitatis caussa, ut videlicet virtutes suas mendacia contegat.* Hunc errorem docuisse, ait, Joannem Cassianum, sub nomine Abbatis Josephi. Nam Collat. 17. a cap. 15. usque ad cap. 20. primam hujus erroris partem pertractat, & aliquibus Scripturæ sacræ auctoritatibus, perperam tamen intellectis, illam persuadere nititur: A cap. vero 21. usque ad 25. ejusdem Collationis secundam hujus erroris partem pertinacissime tuetur. Sic de Cassiano Alphonsus a Castro. Verum Priscillianistarum quoque hæresis fuit, mendacium quodvis, absque distinctione, licitum asserens, immo & perjurium quoque permittebat. Quod asserit præ aliis Natalis ab Alexandro in sec. 4. c. 4. ar. 17. verbis hisce: *Decimo quarto, licitum esse mendacium Priscillianus asseruit, etiam perjurio junctum.* Verum asserit Petavius tom. 1. theolog. dogm. lib. 10. cap. 26., quod ante hos omnes Origenes pro mendacio scripserit. *Hujusmodi est illius* (Augustini) *de mendacio etiam officioso, immo utili, ac prope necessario, judicium; quod inter venia digna peccata levissimum videtur: ac nonnullis etiam licitum, & laudabile est habitum, si ad impendentis gravissimi mali, ac peccati, remedium adhibetur, uti Cassiano Coll. 17. c. 8., & ante hunc Origeni in epist. ad Galatas, aliisque pluribus, quos recensuit Henricus Cuyckius in censoriis notis ad Cassianum.*

Tandem Casuistarum quorumdam opinio erat, non mendacium, sed æquivocationem, amphibologiam, seu mentalem restrictionem, ut dicunt, aliquando permittens; quam quidem opinionem Venerabilis Servus Dei, Innocentius XI., Romanus Pontifex, non tam dignitate, quam vita sanctissimus, die 2. martii anni 1679. quatuor bisce propositionibus comprehensam, proscripsit, atque damnavit. Prima propositio, quæ in ordine est 25. *Cum causa licitum est jurare, sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis.* Secunda propositio in ordine 26. est: *Si quis, vel solus, vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocumque alio fine, juret, se non fecisse aliquid, quod re vera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, re vera non mentitur, nec est perjurus.* Tertia propositio in ordine 27. *Causa justa utendi bis amphibologiis est, quoties id necessarium, vel utile, est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, itaut veritatis occultatio censeatur tunc expediens, & studiosa.* Quarta propositio in ordine 28. *Qui mediante commendatione, vel munere, ad magistratum, vel officium publicum, promotus est, poterit cum restrictione mentali præstare juramentum, quod de mandato Regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis, quia non tenetur fateri crimen occultum.*



DISSERTATIO XXXIV.

De Dei Veracitate.

DEI Veracitatem, tam de ordinaria potentia contra Heterodoxos, quam de absoluta contra Scholasticos, invariabilem semper, ac indefectibilem, hac una in Dissertatione, probamus; in cujus deinde calce contra mendacium quoque,& amphibologias, vel æquivocationes, vel mentales restrictiones, calamum dirigemus. Proinde contra illos omnes, aliter de Dei veracitate sentientes,asserimus,Deum nullo modo,nec de potentia etiam absoluta, posse falli,nec posse fallere,nec posse mentiri; neque per se, neque per alios.

I. Probatur ex Scripturis. Numer. 23. 19. *Non est Deus, quasi homo, ut mentiatur: Nec, ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, & non faciet? Locutus est, & non implebit?* In quibus verbis adnotare primo convenit, quod Deus non solum mentiri non possit eo mendacio, quod sit peccatum, sed nec etiam possit dicere falsum; alioquin nulla esset ratiocinatio illa, qua utuntur Scripturæ: Deus mentiri non potest: ergo quod promisit implebit; posset enim aliquis dicere: Deum utique non posse mentiri, posse tamen dicere falsum, adeoque non adimplere, quod promisit. Secundo dicitur in verbis illis, non minus repugnare Deo mendacium, ac mutationem; sed nec etiam per potentiam Dei absolutam Deus mutari potest: ergo nec mentiri. Tertio in iisdem verbis comparatur Deus ad hominem secundum repugnantiam mentiendi; hæc autem repugnantia non debet intelligi quoad actum, quia fuerunt aliquæ creaturæ, nimirum B. Virgo Maria, & S. Joannes Baptista, quæ de facto non sunt mentiti: igitur solum fit mentio de repugnantia, quantum ad capacitatem, quia Dei natura non est capax mendacii, sicut est humana natura: Unde per antonomasiam in Scripturis Deus dicitur verax, homo autem mendax; sicut ad Romanos 3.4. *Est autem Deus verax: omnis autem homo mendax.* Et Joan. 8.26. *Qui me misit, verax est.* Lucæ 21.33. *Cælum, & terra transibunt; verba autem mea non transibunt.* Joannis 14. 6. *Ego sum via, veritas, & vita.* Proverbiorum 12.22. *Abominatio est Domino labia mendacia: qui autem fideliter agunt, placent ei.* Ad Hebræos 6. 18. *Impossibile est mentiri Deum.*

II. Ex Conciliis. Concilium IV. generale Calcedonense citatur ab Arsdekino, in indice dogmatum Hæreticorum, verbo *Deus,* verbis hisce: *Deus est mendax, Auctores Armeni, ut refert Guido lib. de hæresib. Damnatur diserte ex Conc. IV. gen. Calcedonensi, & Lateranensi sub Innocentio III.* Concilium Lateranense IV. sub Innocentio III. in c. 1. *de Summa Trinitate, & fide catholica,* definit, Deum esse immutabilem: ergo esse veracem; ex dictis. Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 9. *Fidei non potest subesse falsum*; atqui hoc non aliunde, nisi quia Fidei nostræ est auctor Deus: ergo Deus non potest ullo modo revelare falsum, quod Fidei subesset, si Deus aliquando revelaret. Mendacium eo est scelestius, quo a digniore homine profertur; unde Gregorius VII., Romanus Pontifex, lib. 1. ep. 39. scribebat, quod mendacium dictum a Papa est sacrilegium; si igitur a Deo diceretur, esset procul dubio scelestissimum, quod non est omnino admittendum.

III. Ex Patribus. Auctor libri de divinis nominibus, qui putatur S. Dionysius Areopagita c. 8. *Negatio sui est a veritate prolapsio, est ab eo, quod est, prolapsio; Deus autem ab eo, quod est, prolabi non potest.* Subdit Frassen; *quasi diceret, negationem veritatis esse recessum ab ente; Deus autem ab ente recedere non potest: ergo nec a veritate.* Athanasius de incarnatione Verbi: *Absurdum est dicere, Deum posse mentiri; si enim dixit, quod peituri simus, non esset Deus, si non perissemus.* Addit S. Anselmus lib. 1. *Cur Deus homo,* c. 12. *Non enim sequitur, justum est mentiri, si Deus vult mentiri; sed potius Deum illum non esse. Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas; imo quæ deserendo veritatem corrupta est ... Cum ergo dicitur: si Deus vult mentiri; non est aliud, quam si Deus est talis natura, quæ vult mentiri; & idcirco non sequitur, justum esse mendacium; nisi ita intelligatur, sicut de duobus impossibilibus dicimus: quia neque hoc, aut illud est.* Chrysostomus hom. 1. in Symbol. *Creditis Deo omnipotenti, quia posse ipsius non potest invenire non posse; tamen aliqua non potest, utpote falli, fallere, mentiri.* Eadem habet lib. 1. de Providentia post medium. S. Ambrosius: *Impossibile istud, non infirmitatis, sed virtutis est, & majestatis,*

tis, quia veritas non recipit mendacium, nec Dei virtus levitatis errorem. S. Augustinus lib. 1. de Symbol. ad Catechumenos c. 1. *Deus omnipotens est, & cum sit omnipotens mori non potest, falli non potest, mentiri non potest. Quam multa non potest, & omnipotens est? Et ideo est omnipotens, quia non potest. Nam si mori posset, non esset omnipotens; si mentiri, si falli, si inique agere, non esset omnipotens; quia si hoc in eo esset, non fuisset dignus, qui esset omnipotens*. Ex quibus verbis patet, Augustinum ex omnipotentia Dei colligere, Deum, nec posse falli, nec fallere; atqui Deus etiam per potentiam absolutam non potest non esse omnipotens: ergo neque per potentiam absolutam poterit falli, aut fallere. Bernardus ser. de omnibus Sanctis: *Deus neque falli, neque fallere potest*; atqui Deus, nec etiam de potentia absoluta falli potest: ergo nec etiam de potentia absoluta fallere potest.

IV. Ex Philosophis Gentilibus. Plato, sive Socrates, apud Theodoretum ser. 2. de græcarum affectionum cura, ita de justis, & injustis ferri debere judicium putabat, ut non ex multitudinis ingenio dependeret, sed ex solo illius nutu, qui veritas est: *Haud itaque, inquiens, prorsus curandum est, Vir optime, quid multi de nobis loquantur, sed quid ille, qui justos audit, & injustos, qui & unus, & ipsa veritas est*. Jamblicus in Protreptico c. 7. *Non indiget ad opus perficiendum instrumentis, aut locis, sed ubicunque locorum totius mundi aliquis mentem defixerit, undique similiter tanquam præsentem tangit, apprehenditque veritatem*. Proclo, qui de Veritate in Platonica Philosophia disseruit, per eamque mentes omnes inferiores, quas Deos vocat, menti supremæ colligari docuit, & tandem ipsi uniri, tanquam universorum bonorum fonti.

V. Ex Rationibus. I. Si Deus quacunque potentia mentiri posset, non esset summa veritas; atqui Deus est summa, & prima veritas: ergo quacunque potentia mentiri non potest. Minor non negatur ab Adversariis, præsertim qui sunt de schola; major probatur. Si Deus quacunque potentia mentiri posset, major illo esset veritas, quæ nulla potentia posset a vero aberrare: ergo non esset summa veritas. II. Quia Deus est summa bonitas, nequit etiam per absolutam potentiam peccare: ergo quia Deus est summa veritas, nequit etiam per absolutam potentiam mentiri. Probatur consequentia; sicut enim bonitati opponitur peccatum, ita veritati falsitas, vel mendacium: ergo si unum, etiam alterum. III. Si Deus per absolutam potentiam mentiri posset, destrueretur in Deo infinita auctoritas in dicendo, cui summa fides debetur; sed hoc non est dicendum: ergo nec illud, ex quo sequitur. Probatur sequela majoris. Si Deus per absolutam potentiam mentiri posset, semper possemus in suis dictis suspicari de mendacio: ergo destrueretur in Deo infinita auctoritas in dicendo, &c. Probatur antecedens. Possemus enim judicare, quod sicut mentitus est in uno casu, ita potest in altero: ergo semper possemus in suis dictis suspicari de mendacio. IV. Si Deus per potentiam aliquam mentiri posset, tota sacra Scriptura, & tota christiana fides, pessum iret; hoc non est asserendum: ergo nec primum, unde infertur. Probatur sequela majoris. Ideo enim credimus, quia Deus revelat; at, quæ fides illi, qui potest revelare falsum? Et quis scit, num falsum aliquid in Scripturis revelavit? V. Deum, aut falli, aut fallere, importaret in Deo defectum, aut scientiæ, aut bonitatis; sed neuter ex his defectibus est ponendus in Deo: ergo nequit Deus falli, neque fallere. Probatur major. Falli proveniret ex ignorantia: ergo importaret defectum scientiæ: Fallere proveniret ex malitia: ergo importaret defectum bonitatis. VI. Probatur, quod Deus nec etiam mentiri, aut fallere possit, per alios: Ejusdem deformitatis est præcipere malum, ac illud patrare: ergo ejusdem malitiæ fallere per se ipsum, & fallere per alios. Probatur antecedens. Moralis caussa censetur ea, cujus imperio delinquitur, & physica, cujus actione delinquitur; sed in utraque æqualis est deformitas: ergo ejusdem deformitatis est præcipere malum, ac illud patrare. Unde Ministrorum fallacia Deo tribueretur decipienti, si ministri Deo imperante mentirentur. VII. Si Deus per ministros suos falleret nos, nulla esset firmitas in sacris literis, hominum ministerio scriptis; atqui hoc est destruere verbum Dei scriptum ex omni parte: ergo nec Deus per ministros suos fallere nos potest. VIII. Si ex opposita sententia sacrarum Scripturarum falsitas non sequeretur, ideo esset, quia posset Deus declarare per certos quosdam ministros suos, illos non mentiri; sed hæc ratio nulla est: ergo semper stat absurdum, quod inferebatur. Major est doctrina Adversariorum; minor probatur. Nam si absolute mentiri posset Deus, merito dubitabimus, an in illa declaratione sua mentiatur; sicut in simili contra permittentes mendacium argute argumentabatur Augusti-

gustinus lib. contra mendacium c.4. & 18. *Quomodo*, inquit, *credendum est ei, qui putat quandoque esse mentiendum; nam tunc forte mentitur, cum præcipit, ei ut credamus?*

Arguuor I. Job 12.24. *Qui immutat cor Principum populi terræ, & decipit eos, ut frustra incedant per invium*; & nu. 25. *Palpabunt quasi in tenebris, & non in luce, & errare eos faciet, quasi ebrios*. Ergo si decipit, fallit; & si errare facit, aut mentitur, aut errat, si non per se, saltem per alios. 2. ad Thessalonicenses 2. 10. *Ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio*. Ergo pariter fallit, & mentitur. 3.regum 22.23. *Dedit Dominus spiritum mendacii in ore omnium Prophetarum tuorum*. Ergo mentitur etiam per alios. Ezechielis 14. 9. *Et Propheta cum erraverit, & locutus fuerit verbum: Ego Dominus decepi Prophetam illum*. Ergo Deus est causa deceptionis, erroris, atque mendacii. Jeremiæ 20. 7. *Seduxisti me Domine, & seductus sum: fortior me fuisti, & invaluisti: factus sum in derisum tota die, omnes subsannant me*: ergo per se ipsum Deus seducit, decipit,& illudit,Prophetas.

II. Homines Dei spiritu afflati interdum etiam mentiti sunt. Abraham Gen. 22. ascensurus in montem, ut filium suum immolaret, servis suis dixit: *Expectate hic cum Asino: ego, & puer, illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos*. Quæ promissio falsa,& mendax fuit; quum enim ex præcepto Dei deberet filium suum immolare, non poterat absque mendacio asserere, quod Isaac esset cum eo reversurus. Similiter Abraham Gen. 20. Uxori suasit, ut coram Ægyptiis assereret, se ejus esse sororem. Jacob Gen.27. mentitus fuit, quando Patri dixit: *Ego sum primogenitus tuus Isaac*. Judith etiam in pluribus instinctu Dei mentita est Oloferni. Et Obstetrices Ægypti pariter mentitæ sunt Pharaoni, & ministris ejus.

III. Plurimæ prædictiones Prophetarum falsæ fuerunt. Illa Jonæ c. 3. *Adhuc quadraginta dies, & Ninives subvertetur*; quæ tamen non fuit subversa. Illa Isaiæ 4. Reg. 2. qui Ezechiæ Regi dixit: *Morieris tu, & non vives*; qui tamen supervixit quindecim annis. Illa Dei cum Cain, qui occisus fuit; ut supra ex Armenis dicebamus.

IV. Qui potest æquivoce, & amphibologice, loqui, potest etiam mentiri; Sed Deus, tam per se, quam per alios, amphibologice, & æquivoce potest loqui: ergo & mentiri. Major patet; æquivocatio enim est quædam species mendacii, quia ordinatur ad decipiendum, & ingerendum sensum oppositum veritati, æque ac mendacium ipsum; & parum refert, quod verba loquentis aliud significent,quam id, quod ipse habet in mente, vel quod aliud ex verbis loquentis percipiatur; si in utroque casu par est intentio decipiendi, & deceptionis effectus. Minor probatur. Christus Dominus sæpe verbis æquivocis usus est. Marci 13. de die judicii interrogatus, respondit; *de die illo, vel hora, nemo scit, neque Angeli in cælo, neque Filius*: Et tamen ipse illam optime noverat. Joannis 7. Fratribus, seu Cognatis urgentibus, *transi hinc, & vade in Judæam* (Hierosolymam scilicet, quæ Judææ erat metropolis), *ut & discipuli tui videant opera tua,quæ facis*; respondit: *Tempus meum nondum advenit: tempus autem vestrum semper est paratum ... Vos ascendite ad diem festum hunc, ego autem non ascendo ad diem festum istum; quia meum tempus nondum impletum est*. Et tamen deinde ascendit: *Ut autem ascenderunt Fratres ejus, tunc & ipse ascendit ad diem festum, non manifeste, sed quasi in occulto*; ut dicitur Joannis 7.10.

V. Eadem restrictione mentali usus videtur Raphael Angelus Tobiæ 5., dum rogatus, *de qua domo,aut de qua Tribus es tu?* respondit: *Ego sum Azarias, Ananiæ magni filius*. Et ante, respondens pariter Tobiæ juniori, dixerat; se esse ex filiis Israel.

VI. Deus etiam, dum io præcipiendo contraria præcipit, videtur velle, aut falsa loqui, aut homines illudere. Quod contraria præcipiat, probatur, & quia antea præceperat Sabbato non esse operandum, & deinde jussit, ut arca testamenti die Sabbati in expugnatione urbis Jericho circumferretur;& quia imitationem Gentium prohibuerat, & postea sacrificia ad morem Idololatrarum præcepit. Num.21.

Respondemus ad I. in allatis locis Deum seducere, vel decipere, non intelligi active, sed permissive tantum,non inspirando,sed permittendo intellectus humani in tenebris concepti falsitatem, illumque sensui reprobo tradendo; sicut dicitur, Deum indurare voluntatem, non quidem impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam. Cæterum non est novum in Scriptura, præcipere, & permittere, pro eodem sumi; ut præcipue Marci 10. quum Pharisæi Christo dixissent: *Moyses permisit libellum repudii scribere*; Christus respondit: *Ad duritiam cordis vestri scripsit vobis præceptum istud*.

Ad II. aliqui dicunt, Patriarchas illos mendacium dixisse, sed non ex Dei instinctu; ut circa factum Jacobi notavit Scotus in 3. dist.

dist. 31. n.13. Verum, quia S.Augustinus, & alii Patres, sanctissimos Patriarchas a reatu mendacii eximunt, ideo pro Abrahamo dicimus, verba illa fuisse ab ipso prophetico spiritu prolata: *Ego, & Puer, revertemur ad vos*. Sperabat enim, filium suum, post immolationem, & mortem, esse ad vitam revocandum, ut impleretur divina promissio de propagatione seminis ejus. Quod innuit Apostolus ad Hebræos 11. *Fide Abraham obtulit filium Isaac, arbitrans, quod & a mortuis suscitare potens est illum*. Sic ait Augustinus lib. de mendacio c. 1. De altero facto Abrahami idem Augustinus in Quæstionibus sup. Gen. dixit, quod Abraham veritatem voluit celari, & non mendacium proferri. Sara enim re vera erat Abrahæ soror. Quantum ad Jacob dicitur, fuisse Esau, non quantum ad personam, & substantiam, sed quantum ad jus, & dignitatem Primogeniti; quia primogenitura ei debebatur, & ex decreto divino, & ex emptione. Unde appellatus est Esau, non in persona, sed in jure; sicut Joannes dictus est Elias, non in persona, sed in spiritu. Ulterius quia Jacob loquebatur prophetice, & in sensu mystico; ut scilicet designaret, quod minor populus, nempe Gentilium, substituendus erat loco majoris, hoc est Judæorum. Nec tenebatur juxta intentionem Patris respondere, quia loquebatur, ut Propheta, mysteria peragens, & futura sub verborum involucris prædicens. Judith quoque in verbis, quæ Holoferni dixit, nullum protulit mendacium, sed ad summum aliquibus amphibologiis voluit eum decipere; sic quando dixit, quod duceret illum per mediam Hierusalem; nam re vera illum adductura erat per mediam Hierusalem, sed mortuum, non vivum, deferendo caput ejus. Quod si in aliquo verbo fortassis mentita est, non ex eo laudatur, sed ex charitate, & affectu, pro salute populi. Nec Obstetrices Ægiptiæ a Deo remuneratæ sunt, quod Pharaoni mentitæ fuerint, sed quod maximam charitatem erga populum suum exercuerint.

Ad III. Prophetiæ interdum fiunt ad comminationem tantum, & sub conditione, quod re vera implendæ sint, si illi, quibus a Deo denuntiantur supplicia, pœnitentiam non egerint. Interdum etiam Prophetiæ fiunt, & res prænuntiantur venturæ, secundum ordinem, & dispositionem caussarum naturalium, nisi Deus per extraordinariam potentiam talem ordinem suspendat. Ad illud Cain dicitur, quod nunquam Deus dixit, Cain non esse occidendum, sed tantum ultionem septies de occisore Cain esse dandam. Cæterum, nec Cain occidit seipsum, nec Scriptura manifestat, quis fuerit vir ille, quem Lamech occidit, & quem non novit.

Ad IV. dicitur, Christum noluisse ascendere ad festum manifeste, sed ascendisse in occulto; illud negavit, nec adimplevit; hoc adimplevit, quod non negavit. Fuit nescius diei Judicii in quantum homo, non in quantum Deus. Vel illum nesciebat effective, in quantum ab aliis ignorari faciebat. Voce autem amphibologica dupliciter quis uti potest, formaliter scilicet, & materialiter; primo modo, quando quis intendit significare verbis alium sensum verum, diversum tamen ab eo, quem Auditores hic & nunc concipiunt, & significari putant; ita quod nullæ adsint circumstantiæ, ex quibus audiens devenire possit in cognitionem significationis, vel sensus verborum a loquente intenti. Secundo modo, quando videlicet sunt aliquæ circumstantiæ, ex quibus audiens concipere possit, quis sit genuinus sensus verborum a loquente prolatorum, maxime quando audiens est vir prudens, & sagax, licet forte, ob defectum attentionis ad verba loquentis, necnon considerationis illarum circumstantiarum, mentem loquentis, verbis æquivocis expressam, non percipiat. Unde Deus non potest uti verbis æquivocis amphibologia formali, bene vero materiali; materiali autem usus est in exemplis allatis, non formali.

Ad V. Raphael se, dixit, esse de Filiis Israel, non nativitate, & genere, sed munere, & officio. Et ita pariter se, dixit, esse Azariam, hoc est auxilium Dei, vel gratiam Dei.

Ad VI. Circumferre arcam testamenti non erat opus servile, quod in sabbato prohibebatur, sed sacra quædam cæremonia ad ostensionem virtutis Dei, & ad protectionem populi sui. Sic etiam Christus sabbato curavit Paralyticum, quod non erat pariter opus servile. Tertullianus lib.2. cont. Marcionem: *Arcam vero circumferre, neque quotidianum opus videri potest, neque humanum, sed & rarum, & sacrosanctum, & ex ipso tunc Dei præcepto utique divinum*. Irenæus lib.4. adverf. hæref. c. 18. *Continere se jubebat eos lex ab omni opere servili, idest, ab omni avaritia, quæ per negotiationem, & reliquo actu terreno agitatur; animæ autem opera, quæ fiunt per sententiam, & sermones bonos in auxilium eorum, qui proximi sunt, adhortabatur fieri; & propter hoc Dominus argue-*

guebat eos, qui injuste exprobrabant, & quia sabbatis curabat; non enim solvebat, sed adimplebat legem, summi Sacerdotis opera facient, propitians pro hominibus Deum. Sacrificia tandem præcepit Deus non ad cultum illicitum, vanum, & superstitiosum, cujusmodi erant sacrificia Idololatrarum; sed ad sanctum finem, qui erat, ut cultus, ei debitus, ab hominibus exhiberetur. Sic quoque Tertullianus, citato loco, respondet.

Denique pro Dissertationis coronide asserimus, nunquam licitum esse mentiri, nec æquivoce loqui, quanvis aliquando sit licitum verum occultare, seu verum tacere, ut ait Augustinus.

I. Probatur ex Scripturis. Psal. 5. 7. *Perdes omnes, qui loquuntur mendacium.* Sapient. 1. 11. *Os, quod mentitur, occidit animam.* Ecclesiastici 7. 14. *Nali velle mentiri omne mendacium.* Ad Ephes. 4. 25. *Deponentes mendacium.* Apocalips. 22. 15. *Faris canes, & venefici, & impudiei, & homieida, & idolis servientes, & omnis qui amat, & facit mendacium.* Sed qui omne genus mendacii prohibuit, nullum permisit: ergo pro nulla re mendacium dicere licet; nec quidem mendacium perniciosum, quod alteri damnum inferat, nec officiosum, quod alteri prosit, nec jocosum, joci caussa dictum, nec necessarium denique cuicumque videatur.

II. Ex Conciliis. Citantur a Card. de Laurea apud Concilium Lateranense III in appendice *tit.* de usuris c. 1., & habentur in caus. 22. q. 2. c. *ne quis arbitretur*, hæc verba: *Mendacium dici non potest, etiam pro vita alterius.* Et c. *cum humilitatis*, & c. *incaute*, eadem caus., & eadem quæstione: *Mentiri non licet humilitatis causa.* Et c. *non ita*, & c. *mihi autem*, sub eadem caus. & quæst. *Mentiri non licet ad cavendam arrogantiam.* Et c. *nec artificioso*, sub iisdem titulis: *Mentiri nunquam licet.* Concilium Troslejanum anno Christi 909. habitum, can. 11. mentalium restrictionum usum in juramentis damnat: *Quid vero de his dicendum, qui ut alios fallant, mentiuntur, vel quacumque verborum arte, se potius, quam alium decipiendo, pejerant? Dominus namque, qui testis est conscientia, ita hoc accipit, sicut ille, cui juratur, intelligit. Hi miseri heu! Quantis rei tenentur criminibus?* Concilium Constantiense, quod interrogari jubet eos, qui in suspicionem venerint errorum Vviclephi, & Hus: *Utrum credant, quod perjurium scienter commissum, ex quacumque causa, vel occasione, pro conservatione vita propria corporalis, vel alterius, & etiam in favorem Fidei, sit mortale?* Concilium Coloniense an. 1536. in explicatione Decalogi in 8. præcepto: *Certe christiano homini potius expectanda mors fuerit, quam, ut fidem fallat, aut, ut mentiatur, vel apud impios etiam pietatis causa; nam sibi quisque dictum putare debet, quod Ecclic. 7. scribitur: Noli velle mentiri omni mendacio.*

III. Ex Patribus Basilius in psal. 14. *Consensus firmetur, citra ullam verbarum implicationem, ad aliud respiciens; ipsam per se veritatem studeto exprimere simplici, & nuda usus assensiane.* Lactantius lib. 1. c. 18. *est enim nephas, eum, qui veritati studeat, in aliqua re esse fallacem, atque ab ipsa, quam sequitur, veritate discedere .... Nec aliquando committet, ut lingua, interpres animi, a sensu, & cogitatione, discordet.* S. Isidorus Hispalensis c. de mendacio, & refertur a Gratiano in can. *omne* 22. q. 2. *Quacumque arte verborum quisque juret, Deus tamen, qui conscientia testis est, ita hoc accipit, sicut ille, cui juratur, intelligit. Dupliciter autem reus fit, qui & nomen Dei in vanum assumit, & proximum dolo capit.* Quæ verba nuper retulimus etiam in probationibus ex Conciliis. Augustinus in lib. de mendacio c. 3. *Ille mentitur, qui aliud habet animo, & aliud verbis, vel quibuslibet significationibus enunciat: Unde etiam duplex cor dicitur esse mentientis, idest duplex cogitatio, una rei ejus, quam veram esse, vel scit, vel putat, & non profert; altera ejus rei, quam pro ista profert, sciens falsam esse, vel putans.* Idem in Enchiridio c. 22., & refertur in c. *is autem* 22. q. 2. *Cum verba propterea instituta sint, non per qua se invicem homines fallant, sed per qua quisque in alterius notitiam cogitationes suas proferat: Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est: Nec ideo ullum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus aliquando alicui prodesse mentiendo: Possumus & furando, si pauper, cui palam datur, sentit commodum, & dives, cui clam tollitur, non sentit incommodum; nec ideo tale furtum quisquam dixerit, non esse peccatum.* Idem in psal. 5. ubi facere videtur contra Cassiani errorem: *Ne quis arbitretur, perfectum, & spiritualem hominem pro ista temporali vita, in cujus morte non occiditur anima, sive sua, sive alterius, debere mentiri; sed quoniam aliud est mentiri, aliud est verum occultare, siquidem aliud est falsum dicere, aliud est verum tacere: Ut si quis forte, vel ad istam visibilem mortem non vult hominem prodere, paratus esse debet, verum occultare, non falsum dicere; ut neque prodat, neque men-*

mentiatur, ne occidat animam suam pro corpore alterius. Eadem habent S.Thomas 2.2.q.110. ar.3.Et S.Bonaventura in 3.dist.38.ar.1.q.2.

IV. Ex Rationibus. I. Mendacium est intrinsece malum: ergo non potest dari casus, in quo non sit illicitum. Probatur consequentia. Ex quo mendacium est intrinsece malum, non potest dari casus, in quo non sit malum: ergo ex quo mendacium est intrinsece malum, non potest dari casus, in quo non sit illicitum. Probatur antecedens. Ex quo mendacium est intrinsece malum, non potest dari casus, in quo non sit mendacium: ergo non potest dari casus, in quo non sit malum. II. Ex S. Thoma, mendacium est malum ex genere; sed quod est malum ex genere, in nulla circumstantia potest esse licitum: ergo mendacium in omni circumstantia est illicitum. Major est certa; quia mendacium est actus cadens super indebitam materiam: ergo est malum ex genere. Minor etiam patet; quia ad hoc ut aliquid sit bonum, requiritur, quod omnia concurrant recte: ergo quod est malum ex genere, in nulla circumstantia potest esse bonum: ergo in nulla circumstantia potest esse licitum. III. ex S. Bonaventura, loco superius laudato; mendacio ita est essentiale peccatum, ut ipsum nullo pacto, nullo fine, nulla dispensatione, nec humana, nec divina, possit fieri bene: ergo in omni casu est illicitum, & in nullo permissum. IV. ex Augustino lib. contr. mendacium c.19. & lib. de mendaciu c. 20. Mendacium est omne peccatum: ergo semper malum. *Non est ergo verum, aliquando esse mentiendum ... Et quod non est verum, nemini est omnino suadendum ... Quisquis autem esse aliquod genus mendacii, quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum.*

Arguunt I. Matth. 6. 18. *Ne videaris hominibus jejunans, sed Patri tuo, qui est in abscondito.* Et n. 3. *Nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua*: ergo humilitatis caussa quandoque possumus mentiri. II. In restrictione mentali proprie non est mendacium: ergo saltem restrictio mentalis non est prohibita. Probatur antecedens. Si enim dicam: nummos non habeo, quos habeo, sed intelligo ut tibi præstem, quod non explico; verum intendo in me ipso: ergo in restrictione mentali non est mendacium. III. Ex duobus malis minus est eligendum: ergo aliquando permittenda sunt mendacia, ut graviora mala evitentur. IV. Mendacium non est talis malitiæ, ut in eo non admittatur parvitas materiæ, quæ in aliis peccatis admittitur, exceptis quibusdam, inter quæ mendacium non adnumeratur: ergo saltem mendacium levissimum, sine alterius damno, & cum bono fine dictum, est permittendum.

Respondemus ad I. cum Augustino in lib. de verbis Apostoli: *Cum humilitatis caussa mentiris, si non eras peccator, antequam mentireris, mentiendo efficeris quod vitaras; veritas autem ipsa in te non est, nisi ita te dixeris peccatorem, ut etiam esse cognoscas. Veritas autem ipsa est, ut qua est dicas. Nam quomodo est humilitas, ubi regnat falsitas?* Cæterum verbis illis Christus Dominus prohibuit inanis gloriæ appetitum, itaut etiam si opera nostra sint publice facta, non hac intentione fiant, ut videantur; ipsam tamen operum manifestationem non prohibuit, alioquin sibi esset contrarius, qui dixit; *luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, &c.*

Ad II. dicitur, in restrictione mentali esse vere mendacium; verba enim, quæ proferuntur, non conformantur menti, prout ab audiente intelliguntur, & prout proferens vult, ut ab ipso intelligantur. En Augustinus, vel quisquis alius est auctor libri de conflictu vitiorum, & virtutum, c. 19. inter opera Augustini: *Fallacia, atque mendacia, & ipsa unum dicunt: Fallacia autem fit ingenio, mendacium vero simplici verbo. Fallacia igitur dicit ... cum in non danda aliquem illudere quærit; quid in petendo moras innectis? Non habeo, quod tibi tribuere possim; etiam utique in corde quid habet, vel quod sibi conservet, vel quod aliis, si voluntas insit, tribuat. Mendacium dicit: Omnino quod postulas non habeo; scilicet, non artificioso ingenio, sicut fallacia, sed simplici negationis verbo frustratur posentem. Sed veritas ad utraque respondet: Nec artificioso ingenio, nec simplici verbo, oportet decipere quemquam; quia quolibet artis modo mentiatur, os, quod mentitur, occidit animam.*

Ad III. dicitur, quod non est faciendum malum, ut veniant bona: Non ergo dicendum mendacium, ut aliquod bonum, vel pro nobis, vel pro aliis, consequamur, vel aliquod malum vitemus. Toleratur autem minus malum, sed non eligitur, ut majus vitetur, quando est indispensabile; & nihilominus semper est malum. Cæterum nemo debet mentiri, etiamsi quodlibet malum impedire possit; quia mentiri est de se malum, & semper malum.

Ad IV. In iis, quæ sunt intrinsece mala, & sunt prohibita, quia mala, nulla datur parvitas materiæ (si forte parvitatem quis ve-

telligat, quæ omni culpa careat; quo sensu neque in iis accipi solet, quæ intrinsecè mala non sunt); & inter ista mendacium adnumeratur, quia est intrinsece malum, & est prohibitum, quia malum, non vero malum, quia prohibitum.

DISSERTATIO XXXV.

De Erroribus contra Dei Misericordiam, & de docentibus illos.



N præcedentibus ex P. Magnano diximus; ex divinis attributis alia esse naturalia, alia vero moralia. Attributa naturalia illa esse adnotavimus, quæ bonitatem naturalem constituunt; moralia vero, quæ faciunt moralem bonitatem. Attributa naturalia ex parte explicavimus, & ex parte explicabimus. Explicavimus unitatem, simplicitatem, bonitatem, pulcritudinem, &c. Explicabimus infinitatem, immensitatem, æternitatem, immutabilitatem, omnipotentiam, ineffabilitatem, &c. Attributa etiam moralia quædam attulimus, quædam afferemus. Attulimus veracitatem Dei in dictis, & fidelitatem etiam in factis, bonitatem moralem, quæ sanctitas dicitur, immutabilitatem quoque moralem, impeccabilitatem, &c. Afferemus misericordiam, justitiam, &c. Porro attributa moralia sunt virtutes, quæ in Deo a nobis concipiuntur, & ex quibus Dei sanctitas integratur, quæ in omnium virtutum collectione consistit; ut docet P. Magnanus c. 16. Philosophiæ sacræ prop. 5. Ubi dicit, quod sanctitas Dei posita est in confluxu virtutum omnium. Ex Dei sanctitate deinde oritur veritas in dictis, fidelitas in factis, impeccabilitas, & alia hujusmodi, ab eodem P. Magnano explicata, citato capite in propositionibus sequentibus.

Virtutes autem, aut essentialiter imperfectionem includunt, aut accidentaliter. De naturali imperfectione loquimur, non de morali. Virtutes, quæ essentialiter imperfectionem includunt, eminenter, & virtualiter, continentur in Deo; virtutes vero, quæ includunt accidentaliter imperfectionem, continentur in Deo formaliter. Et ratio nobis est, quod illæ virtutes, quæ continentur eminenter, & virtualiter, quia imperfectionem essentialiter dicunt, perfectiones appellantur secundum quid; hæ vero virtutes, quæ in Deo sunt formaliter, quia imperfectionem tantum accidentaliter important, dicuntur perfectiones simpliciter simplices. Illæ imperfectionem, quam dicunt, dicunt in objecto formali; quæ proinde imperfectio est impræscindibilis, ut aiunt, & inseparabilis, ab ipsis. Istæ vero dicunt imperfectionem in materia; quæ proinde imperfectio est separabilis ab ipsis. Ex secundi generis virtutibus est misericordia, quæ licet dicat imperfectionem in miserente, quatenus dicit passionem, seu compassionem, non tamen imperfectionem includit essentialiter, sed tantum accidentaliter; quia hæc passio, ut ait prænominatus Doctor cap. 18. prop. 1., neque est modus intrinsecus miserendi, neque objectum, neque opus misericordiæ, sed solum est quid comitans per accidens, ex quo tamen aptatum est nomen misericordiæ, quasi cor facientis miserum ex aliena miseria. Non bene proinde sentiunt, qui dicunt, misericordiam in Deo reperiri secundum effectum tantum, non vero secundum affectum; qui quum sit compassionis, Deo indignus putatur ab ipsis. Verum, ipsorum pace, duplex affectus in misericordia considerari potest, & affectus passionis, qui non est de formali, sed de concomitanti, & affectus inclinans ad alienam miseriam sublevandam, qui potest dici affectus beneficentiæ. Unde non solum volumus, misericordiam in Deo reperiri secundum effectum, qui est alienæ miseriæ sublevatio, sed etiam secundum affectum beneficentiæ, qui est formalis, esto non reperiatur secundum affectum passionis, qui est materialis, & comitans. Hic beneficensiæ affectus est maxime Deo proprius, quum ipse, & infinite sit bonus, & infinite sit potens; adeoque maxime sui proprium erit misereri. Affectus autem passionis Deo est indignus, quum ipse ex propria essentia ab omni miseria sit alienus. Quia ergo passio, quæ in nobis conjuncta est cum misericordia, nempe compassio, materialiter tantum se habet ad illam; ideo potest esse misericordia in Deo formaliter, absque

absque affectu illo, qui est compassio; quanvis non absque affectu beneficentiæ, qui est de formali.

Contra divinam misericordiam adnumerare possumus adversarios primo loco Novatianos, qui irremisibile lapsorum hominum peccatum prædicabant; quasi quod Deus illud, vel noluisset hominibus condonare, vel non potuisset; utrumque autem in Deo misericordiam destruit. Id probari posset testimonio S. Cypriani lib. de lapsis scribentis: *Cogitanti mihi, & intolerabiliter animo æstuanti, quidnam agere deberem de miserandis fratribus, qui vulnerati non propria voluntate, sed diaboli sævientis irruptione, adhuc usque, hoc est per longam temporum seriem agentes, pœnas darent; ecce ex adverso obortus est alius hostis, & ipsius paternæ pietatis adversarius, hæreticus Novatianus; qui non tantum, ut in Evangelio significatum est, sicut Sacerdos, vel Levites jacentem vulneratum præteriret, sed ingeniosa, ac nova crudelitate, sauciatum potius occideret, adimendo spem salutis, denegando misericordiam Patris, respuendo pœnitentiam fratris.* Et in epist. 57. ejusdem Cypriani ad Cornelium Papam: *Quid ad hæc* (Novatianus)...*in perniciem fratrum lingua perstrepens, & facundiæ venenata jacula contorquens, magis durus secularis philosophiæ pravitate, quam philosophiæ dominicæ lenitate pacificus; desertor ecclesiæ, misericordiæ hostis, interfector pœnitentiæ, desertor charitatis?* Accedit testimonium Eusebii lib. 6. histor. eccles. c. 35. Loquitur ipse de Novato, qui quidem cum Novatiano convenit ad perniciosum schisma conflandum, & ad hæresim deterrimam excitandam, Novatus in Africa, Novatianus vero Romæ; quanvis deinde hæretici, qui Novatiani dicti sunt, non a Novato, sed a Novatiano, nomen traxerint; Eusebius autem, S. Epiphanius, & Theodoretus, utrunque confundunt, & pro uno accipiunt; distinguunt vero S. Cornelius, S. Cyprianus, & S. Pacianus; ut ait Natalis ab Alexandro in sec. 3. c. 3. ar. 4. §. 1. Ait ergo Eusebius: *Novatus, romanæ ecclesiæ Presbyter, arrogantia quadam, & fastidio contra lapsos elatus, asseruit, non amplius illis (quanvis omnia, quæ viderentur ad veram pœnitentiam, ad conversionem animarum, ad puram denique confessionem spectare, omnino peragerent) spem ullam salutis omnino reliquam fieri. Unde propriæ cujusdam sectæ, & erroris eorum, qui præ inflata quadam mentis insolentia se ipsos* Καθαροὺς *esse, idest, puros asseverant, dux fuit.*

Pace tamen illorum, qui hæc scribunt, res aliter se habet. Non enim Novatiani dicebant, lapsos, aliorunque graviorum criminum reos, irremisibiles esse a Deo, sed tantum ab Ecclesia, cui potestatem denegabant atrociora illa crimina dimittendi; unde, non divinæ misericordiæ, sed ecclesiasticæ tantummodo potestati adversabantur. Quod, ut verum ab omnibus agnoscatur, testimonia adducimus ineluctabilia. Socrates lib. 4. hist. eccles. c. 23. de Novatiano loquitur verbis hisce: *Deinde omnibus ecclesiis ubique scripsit literas, uti eos, qui simulacris immolassent, minime ad mysteria admitterent, sed hortarentur ad pœnitentiam, remissionemque permitterent Deo, qui potest, & habet auctoritatem peccata remittendi.* S. Pacianus, Barcinonensis Episcopus, ep. 3. ad Sympronianum scribit: *Tractatus omnis Novatianorum, quem ad me consertis undique propositionibus destinasti, hoc continet: Quod post baptismum pœnitere non liceat; quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit, imo quod ipsa pereat recipiendo peccantes.* S. Augustinus in libro de agone christiano c. 31. *Nec eos audiamus, qui negant, Ecclesiam Dei omnia peccata posse dimittere. Itaque miseri dum in Petro petram non intelligunt, & nolunt credere datas Ecclesiæ claves regni cælorum, ipsi eas de manibus amiserunt.* Unde recte scripsit Cardinalis Bellarminus t. 3. Controv. lib. 1. de Pœnitentia c. 9. *Pœnitentiam sacramentum esse, primo negarunt Montanistæ, & Novatiani; quamquam ii non sacramenti solum rationem, & nomen, sed etiam potestatem reconciliandi peccatores, & omnem omnino ritum ecclesiasticum reconciliationis sustulerunt. Neque vero, ut nonnulli falso existimant, pœnitentiam, & spem veniæ a Deo obtinendæ, Hæretici supranominati tollebant e medio, sed solum ab Ecclesia solvi, ac reconciliari posse eos, qui post baptismum fuerant relapsi, negabant.*

Missis ergo Novatianis, tanquam hæreseos, de qua agimus, omnino innoxii, altius ejusdem originem repetimus a Marcione, ejusque asseclis Marcionitis. Isti enim, quum admiserint Deum malum, eunque dixerint scelerum vindicem, ac fæda crudelitatis nota eum affecerint, hoc ipso convincuntur, in Dei misericordiam insurrexisse. S. Augustinus lib. de hæresib. c. 22. de Marcione asserit: *Marcion quoque, a quo Marcionitæ sunt, Cerdonis sequutus est dogmata de duobus principiis: Quanvis Epiphanius, eum tria dicat asseruisse principia, bonum, justum, & pravum; Sed Eusebius Synerum quendam, non Marcionem, trium principiorum, au-*

que naturarum scribit auctorem. Nomine justi intelligebant severum, aliter non opposuissent bono; quia, qui bonus est, etiam potest, immo debet, justus esse. Igitur, si justus, & non bonus, necessario severus. Si severus, immisericors, & inclemens. En igitur quod revera a Marcione, & Marcionitis, divinæ misericordiæ bellum parabatur. Quod quidem ex Theodoreto confirmatur lib. I. hæreticarum fabularum c. 24. de Marcione loquente: *Alium Creatorem, & justum, quem & malum nominavit*. Si justus, & malus: ergo immisericors; quia si misericors, fuisset justus, & bonus. Origenes quoque, vel quisquis alius sit auctor Dialogi I. contra Marcionem, qui Origenis nomen præfefert: *Jam vero, quum Rex iste pius sit, religionisque studio flagret, quid? Aisne, alterum quempiam Deum superiori memoria ante hunc corda illorum tenuisse, & persecutorem fuisse, alterum autem Deum hujus cor flectere, ac moderari? Melius enim, ac aliter, quam illi Reges, hic imperat; quæ enim dissiporunt illi, restaurat iste. Quos odio persecuti sunt illi, amore complectitur iste: Quæ illi fona, ac idola, in honore habuerunt, hæc iste subvertit*. Potest ne misericors esse Deus, qui persequitur, qui dissipat, qui odio flagrat? Et cujus odium, & indignationem, temperare habet alius Deus, qui sit pius, & misericors?

Ulterius, illi omnes, qui Deum malum esse finxerunt, omnem virtutem ab illo necesse est, ut removerint; adeoque etiam misericordam removerunt, quæ inter virtutes adnumeratur. De Marcione asserit P. Boucat in Dissert. 2. de Unitate Dei, ex Irenæo lib. I. c. 29., & ex Tertulliano lib. I. contra Marcionem c. 21. *Duos admisit Deos; alterum bonum, a quo bona procedebant; alterum vero malum, a quo mala, tum culpa, tum pœna, cæterique defectus etiam naturales*. Si ergo a Deo malo mala omnia culpæ procedebant, mala omnia culpæ in eo continebantur. Igitur etiam in eo erat immisericordia, & inclementia.

Manichæi pariter, a Manete descendentes, Deum malum, quem admittebant, malorum omnium auctorem, quæ in mundo fuerant, fuisse, propalabant. Unde ex Augustino lib. de hæref. c. 46., Epiphanio hæref. 66., & Theodoreto lib. I. hæreticarum fabularum c. 26. refert P. Boucat laudatus, loco pariter citato: *Manes utique docebat, Deum veteris testamenti esse omnium inventorem malorum; quinimmo, & malum, qui Ægyptios spoliaverat, Amorrhæos ejecerat, Gersæos afflixerat, innumeraque alia attulerat mala*. En severitatis notas quot, quantasque effingebant in suo Deo malo, unde ipsum non sine injuria dicerent immisericordem, & inclementem. Et durius est, quod de illis afferit Natalis ab Alexandro sec. 3. c. 3. art. 9. §. 2. *Vetus testamentum rejiciebant Manichæi, Deum, qui per Moysen legem dedit, & in Prophetis locutus est, non esse verum Deum, sed unum ex tenebrarum Principibus, asserentes*. Quod, ait, se collegisse ex Augustino in libro de hæresibus, in libris contra Manichæos passim, & in lib. 17. contra Faustum Manichæum c. 3.

DISSERTATIO XXXVI.

De Dei Misericordia.

I. PROBATUR ex Scripturis Deum esse misericordem, & præcipue ex Psalmis. Psal. 144. 5. *Misericors Dominus, & justus, & Deus noster miseretur*. Psal. 135. I. *Quoniam in æternum misericordia ejus*; ubi per totum hæc verba replicantur. Psal. 117. I. *Quoniam in seculum misericordia ejus*. Psal. 24. 10. *Universæ viæ Domini misericordia, & veritas*. Psal. 118. 64. *Misericordia tua Domine plena est terra*. II. ad Corinthios I. 3. *Pater misericordiarum, & Deus totius consolationis*. Lucæ I. 78. *Per viscera misericordiæ Dei nostri*. Ad Ephesios 2. 4. *Qui dives est in misericordia*. Ad Titum 3. 5. *Secundum suam misericordiam salvos nos fecit*. I. ad Timotheum I. 13. *Sed misericordiam Dei consecutus sum*. Jacobi 2. 13. *Superexaltat autem misericordia judicium*. Judæ 21. *Expectantes misericordiam Domini nostri Jesu Christi in vitam æternam*.

II. Ex Conciliis, Synodus quædam Mesopotamiæ, coacta ab Archelao, Carcharorum Episcopo, ut testatur Auctor Libelli Synodici, in qua Manetis errores damnati sunt. Natalis ab Alexandro putat, hanc synodum fuisse confictam, quia nemo illius meminit ex Scriptoribus antiquis; etsi scribant de disputatione ab Archelao præfato habita

con-

contra Manetem. Sed Alexandri argumentum negativum est, & cujus sit roboris, quando solitarium est, omnes Eruditi norunt. Concilium Lateranense III. in appendice par. 50. c. 6. apud Cardinalem de Lauræa in Epitome canonum; in quo dicitur: *Misericordia potius, quam severitas tenenda, in qualibet causa, etiam Fidei, & superstitionum*. Si qui vices Dei gerunt misericordiam debent rigori, & severitati præferre, quanto magis Deus ipse præferet? Concilium Coloniense II. p. 7. c. 32. apud eundem Cardinalem: *Deus semper stat ante ostium, & pulsat conscientiam peccatoris per internum, & externum verbum, commonens eum, ut convertatur*. Quæ major, quæ luculentior, quæ expressior, misericordiæ exhibitio? Concilium Tridentinum sess. 6. c. 11. *Deus non deserit justificatum, nisi prius ab ipso deseratur*. Denique Concilia omnia, in quibus Cerdo, Marcion, Montanus, & Manichæi, vel eorum errores, damnati fuere.

III. Ex Patribus. Ambrosius orat. de obitu Theodosii, ad illa verba psalmi 114. *Misericors Dominus, & justus, & Deus noster miseretur*, ait: *Bis misericordiam, & semel justitiam; in medio justitia est, & gemino septo inclusa misericordiæ*. Augustinus lib. 2. ad Simplicianum: *Si auferas compassionem, itaut remaneat tranquilla bonitas subveniendi, & a miseria liberandi, insinuatur divinæ misericordiæ qualiscunque cognitio*. Et lib. 1. contra adversarium Legis, inquit: *Deus zelat sine amore, irascitur sine perturbatione, miseretur sine ullo dolore*. Clemens Alexandrinus lib. 2. Stromatum: *Dedit ergo, cum sit multa misericordia, iis etiam, qui in fide in aliquod peccatum incidunt, secundam pœnitentiam, quam, si quis renatus fuerit post vocationem, coactus, & callide circumventus, unam adhuc impœnitendam acceperit pœnitentiam*. Chrysostomus ser. 5. de Pœnitentia: *O pœnitentia, quæ peccatum, miserante Deo remittis, & paradisum reseras: quæ contritum sanas hominem, & tristem exhilaras: vitam de interitu revocas, statum restauras, honorem renovas, fiduciam das, & reformas vires, gratiamque abundantiorem refundis*. Et homil. 20. in cap. 2. Matthæi, ad illa verba: *Dimitte nobis debita nostra*: ait: *Vidisti certe cumulum misericordiæ. Post tantorum quippe ablutionem malorum, & ineffabilem gratiæ largitatem, iterum peccantibus dignatur ignoscere*. Tertullianus lib. de pœnitentia c. 2. *Nam Deus post tot, ac tanta delicta humanæ temeritatis a principe generis Adam auspicata, post condemnatum hominem cum seculi dote, post ejectum paradiso, mortique subjectum: cum rursus ad suam misericordiam maturavisset, jam inde in semetipso pœnitentiam dedicavit, rescissa sententia irarum pristinarum, ignoscere pactus operi, & imagini suæ*. Cyprianus de Lapsis: *Si precem toto corde quis faciat, si veris pœnitentiæ lamentationibus, & lacrimis, ingemiscat, si ad veniam delicti sui Dominum justis, & continuis operibus inflectat, misereri talium potest, qui & misericordiam suam protulit, dicens*: Cum conversus ingemueris, tunc salvaberis, & scies, ubi fueris. *Et iterum*: Nolo mortem morientis, dicit Dominus, quantum, ut revertatur, & vivat. *Et Joel Propheta pietatem Domini, Domino ipso monente, declarat*: Revertimini, inquit, ad Dominum Deum vestrum, quoniam misericors, & pius est, & patiens, & multæ miserationis; *& qui sententiam flectat adversus malitias irrogatas*. Hieronymus in psal. 102. *Misericors est Dominus, petemus indulgebit nobis*. Et in cap. 2. Joelis: *Si post pœnitentiam tantam ubertatem Deus rerum omnium pollicetur, quid respondebit Novatus, negans pœnitentiam, & reformari posse peccatores in pristinum statum, si digna fecerint opera pœnitentiæ? In tantum enim Deus recipit pœnitentes, ut vocet eos populum suum, & nequaquam afferat confundendos*.

IV. Ex Rationibus. I. Si Deus misericors non esset, vel hoc esset quia nollet, vel quia non posset? Utrumque indignum est de Deo sentire: ergo vere Deus est misericors. Probatur minor. Si non esset misericors, quia nollet, hoc esset contra bonitatem Dei; si quia non posset, hoc esset contra omnipotentiam Dei; sed indignum est de Deo sentire, quod sit contra bonitatem, & omnipotentiam suam: ergo utrunque indignum est de Deo sentire. Probatur major. Bonitate, & omnipotentia Dei fit, ut Deus inclinetur ad miseriam nostram sublevandam, & quia potens, & quia volens est, licet absque passionis, seu compassionis affectu: ergo vere, si Deus misericors non esset, hoc esset, aut contra bonitatem Dei, si nollet, aut contra omnipotentiam Dei, si non posset.

II. Vel misericordia est conveniens, vel inconveniens Deo? Si conveniens: ergo admittenda est in Deo. Si inconveniens? Vel hoc esset, quia secum includeret affectum compassionis, vel quia importaret affectum beneficentiæ? Hoc secundum non dicit deformitatem, immo maximam in Deo perfectionem: ergo per hoc non erit inconveniens Deo misericordia. Illud primum, quum non sit formale misericordiæ,

sed

sed tantum comitans, potest a misericordia separari, quin desinat misericordia esse misericordia, quia habet suum formale, quod est affectus beneficentiæ: Ergo quanvis affectus compassionis, qui est Deo inconveniens, non sit in Deo, non per hoc in ipso non erit misericordia.

III. Non solum est in Deo misericordia, hoc est miserandi virtus, sed etiam miseratio, actuale scilicet ipsius exercitium; sed hoc importat, quod in Deo in gradu perfectissimo sit misericordia: ergo vere in Deo est misericordia, & est in gradu omnium perfectissimo. Major patet ex locis Scripturæ adductis, in quibus dicitur: *Misericors, & miserator, Dominus*: quibus verbis non solum significatur, quod sit in Deo misericordiæ virtus, sed quod etiam in eo sit misericordiæ actualis operatio. Minor est certa; quia actus semper dicit majorem perfectionem habitu, etiam in illis, in quibus habitus sine actu potest stare: ergo in illo, in quo non potest stare, saltem nostro intelligendi modo gradum denotat perfectissimum.

IV. Probari potest a posteriori, ab effectibus scilicet ipsius misericordiæ, qui fuse explicantur, & enumerantur, a Contensono in sua theologia mentis, & cordis. Verum ubinam melius, & expressius, quam in sacris literis, opera divinæ misericordiæ nos unquam possumus adinvenire? Et si præter illud, alia quærimus volumina, in quibus eadem legamus, convertamus mentis oculos ad tabulas cordis nostri, in quibus inveniemus opera misericordiæ pro salute uniuscujusque nostrum, a Deo nobis largissime exhibita.

V. Misericordia est virtus, & quidem virtus, quæ essentialiter non includit imperfectionem, ex dictis in præcedenti Dissertatione: ergo necessario debet in Deo esse. Probatur consequentia. In Deo est omnis virtus, quæ essentialiter non includit imperfectionem: ergo debet esse etiam misericordia. Probatur antecedens. In Deo est sanctitas, ex probatis a nobis; sed sanctitas consistit in confluxu omnium virtutum: ergo in Deo est omnis virtus, quæ essentialiter non includit imperfectionem.

VI. Si in Deo non est misericordia, vel ideo hoc asseritur, quia Deus non miseretur illorum, qui misericordiam merentur, vel quia miseretur illorum, qui misericordiam non merentur; sed neutrum ex his divinæ misericordiæ obstat: ergo propter neutrum ex his dicendum est, in Deo misericordiam non esse. Probatur minor. In Deo misericordia est libera, & non necessaria, actus scilicet misericordiæ, ex una parte; in nobis vero, quum simus filii iræ, nemo est, qui vere dicere possit, quod misericordiam mereatur: ergo non per hoc imputandum est Deo, quod Jacob, & non Esau, misereatur. Etsi etiam dici possit, quod adhuc Esau, & quicunque a Deo damnantur, de misericordia participant; quia non tantum habent pœnæ, quantum merentur.

Arguunt I. Psal. 32. 5. *Misericordia Domini plena est terra*: ergo in terra tantum misericordia Domini commemoratur, ad cœlum vero non pervenit. Et quidem hoc innuit, quod effectus tantum misericordiæ, qui sunt in terra, de Deo dicuntur, non vero affectus, qui si esset, utique deberet esse in cœlo. II. Augustinus docet, ut a nobis in probationibus ex Patribus dictum est, esse in Deo misericordiam, sicut in ipso est ira: *Irascitur sine perturbatione, miseretur sine dolore*; Sed ira tantum effective est in Deo, non vero affective: ergo ita pariter misericordia. III. Si Deus esset misericors, omnium misereri deberet; at non omnium miseretur: ergo in Deo non est misericordia. Minor constat, quia alios prædestinat ad gloriam, alios vero reprobat ad gehennam. Major probatur. Æqualiter pro omnibus est in Deo bonitas, & potentia: ergo æqualiter etiam pro omnibus debet esse misericordia, quæ in bonitate, & potentia Dei fundatur. IV. In omnibus est miseria: ergo pro omnibus debet esse in Deo misericordia. Consequentia sequitur; quia dicitur misericordia a miseria: ergo pro illis omnibus, in quibus est miseria, debet esse misericordia. Si autem non est: ergo vere non est misericordia, sed est potius personarum acceptio; atqui Deus personarum non est acceptor: ergo, &c.

Respondemus ad I. cum Augustino in prædictum psalmum 82., & sua verba sunt: *Nam in terra abundat hominis miseria, superabundat Domini misericordia. At si terra plena est misericordia divina, nunquid ea cœlum vacabit, ubi nulla est miseria? Absit; omnia indigent Domino, & misera, & felicia; sine illo miseri non sublevantur, sine illo felix non regitur*. Et sic deinceps magis explicando, & confirmando, prosequitur. Igitur ratio formalis misericordiæ, quæ consistit in affectu beneficentiæ, & in cœlo, & in terra, omnibus præsto est; Deus enim cuncta creavit, quæ sunt in cœlo, & in terra; adeoque ipsis omnibus beneficentiæ suæ affectum impertitur, & secundum varietatem locorum, ac statuum, ejusdem quo-

quoque effectus diffundit.

Ad II. Dicit Augustinus, esse in Deo misericordiam sine dolore, quemadmodum est ira sine perturbatione; sed non negat, esse in Deo misericordiam sine affectu inclinante ad creaturarum miseriam sublevandam. Dicit utique, quod in ipsa misericordia non est, sed non explicat quid est. Hoc autem quod est non est Deo indignum, immo dignissimum; non est Deo inconveniens, immo convenientissimum; unde non est ratio, cur illud Deo denegemus.

Ad III. Deus utique est misericors, sed etiam, ut nuper diximus in rationibus, est liber; unde a nemine cogitur, ut omnium æqualiter misereatur. Utique omnium miseretur, quia omnes creat, omnibus auxilia præstat ad salutem necessaria, ac sufficientia, omnes conservat, omnibus dat gratiam, &c. Attamen non omnes salvantur, quia Deus liber est, & quia etiam cum misericordia conjunctam habet justitiam. Unde parcit aliis, & alios punit, nec illi possunt de venia gloriari, nec isti de supplicio queri. Immo etiam, ut diximus, erga illos, quos punit, misericordiam exercet, quia nunquam eos punit, & quantum justitiæ rigor exigeret, & prout eorum peccata mererentur.

Ad IV. Utique in omnibus est miseria, & erga omnes quoque est Dei misericordia, sed non eodem modo exercetur in singulis. Aliorum enim miseretur, eos præservando a malo, quod imminet illis; aliorum, liberando eos a malo, quo in præsens opprimuntur; cæterorum, imminuendo, alleviando, mitigando, iisdem mala, quæ merentur. Quod apposite explicatur a Scoto in 4. dist. 46. q. 2. num. 3. *Et sicut semper habet velle antecedens respectu mali creaturæ prohibendi, vel tollendi, juxta illud Apostoli 1. ad Tim. 2. Vult omnes homines salvos fieri: sed sicut non habet semper velle consequens respectu boni, ita nec nolle consequens respectu boni imminentis totaliter, vel partialiter. Si primo modo, dicitur misericordia liberans, quæ scilicet excludit omne malum, vel imminens, vel jam præsens; secundo modo dicitur misericordia parcens, vel mitigans, quæ scilicet non totum malum excludit, sed aliquam partem mali debiti isti secundum merita sua. Utroque autem modo misericordia est in Deo, vel quia subvenit quibusdam omnem miseriam imminentem prohibendo, vel præsentem relevando; aliis autem partem miseriæ debitam dimittendo.* Et indicatur etiam a S. Thoma in prima parte ar. 3., ubi docet, perfectiones, quæ a Deo creatis rebus communicantur, provenire a bonitate, a justitia, a liberalitate, & a misericordia, Dei, sed secundum diversam rationem; scilicet; *communicatio perfectionum absolute communicata pertinet ad bonitatem; sed in quantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam: In quantum vero non tribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem pertinet ad liberalitatem: In quantum vero perfectiones datæ rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinent ad misericordiam.* Sicut ergo diversa est ratio, sub qua a Deo communicantur rebus omnibus perfectiones, quas singulæ habent; ita etiam diversus est modus, quo creaturæ omnes participant Dei misericordiam, itaut nulla ex illis vere dici possit, quod, secundum suum saltem modum, a divina misericordia excludatur.



DIS-

DISSERTATIO XXXVII.

De Hæreticorum erroribus contra Justitiam Dei, & de Theologorum dissidiis circa eandem.

JUstitia quidem virtus est, sed in duplici consideratione accepta, duplicem virtutis ideam constituit. Primo modo est virtus quædam generalis, altero vero modo est virtus quædam peculiaris. Ut virtus generalis est, complectitur omnes virtutes, adeoque cum sanctitate coincidit; & hinc est, quod Theologi modo gratiam sanctificantem, justificantem etiam dicunt; modo innocentiam originalem, justitiam quoque originalem appellant. Ut vero virtus peculiaris est, definitur a Theologis, ac Jurisprudentibus simul, quod *sit constans, & perpetua voluntas jus suum unicuique tribuendi*; vel ab Augustino lib.9. de civit. Dei c.21., *est virtus, quæ sua cuique distribuit*. Justitia primo modo sumpta potius est metaphorica, & translatitia justitia; secundo vero modo accepta est propria justitia. Justitia enim ex vi nominis æquitatem, seu æqualitatem dicit; & quia omnis virtus æqualitatem aliquam servat, tum ad regulam rationis, tum ad proprium objectum; inde est, quod justitiæ nomen ad virtutem omnem significandam translatum est. Propria autem justitia, quæ specialem virtutem, a virtutibus aliis distinctam, importat, dividitur in generalem, & particularem. Prima est, quæ constituit æqualitatem cum altero in communi; secunda, quæ constituit æqualitatem cum altero in particulari. Ita S. Thomas 2. 2. q.28. ar 5., quem affert P.Magnanus c.18. prop. 4. Generalis justitia, seu legalis respicit bonum commune, seu jus commune; & quia omnes actos aliarum virtutum possunt ordinari ad bonum commune, & debent esse conformes juri communi; hinc omnes actus aliarum virtutum sibi subordinat, & obinde generalis dicitur, generalitate objecti, & imperii; quatenus habet pro objecto bonum generale, & exercet in alias virtutes generale imperium; non vero generalitate transcendentiæ, aut prædicationis, quia nec alias virtutes transcendit, nec de aliis prædicatur, ut est justitia metaphorice sumpta. Quia autem hoc bonum publicum solet præstari per leges, hinc justitia generalis dicitur etiam legalis. Particularis vero justitia respicit bonum particulare, seu jus particulare, & versatur inter particulares, & privatas personas. Justitia particularis hæc subdividitur in commutativam, & distributivam. Commutativa respicit æqualitatem, & proportionem arithmeticam, quia est unius ad unum, duorum ad duo, trium ad tria. Distributiva respicit æqualitatem geometricam, seu ut dicunt, proportionalem, quia proportionatur merito, & dignitati personarum. Cacheranus aliter has ultimas justitias explicat, dicendo nimirum, quod justitia commutativa respiciat ordinem partium, seu privatarum personarum inter se, & involvat pariter rationem commodi, & incommodi; itaut scilicet quantum quis incommodi, & damni patitur abdicando a se dominium alicujus rei, tantum commodi, & emolumenti percipiat acquirendo dominium rei æquivalentis. Justitia vero distributiva respiciat ordinem totius ad partes. Frassen pariter justitiam commutativam exponit per redditionem debiti, quod nascitur ex acceptione rei alienæ, ut fit in contractibus, & pactis pro damnis, & injuriis illatis. Justitiam vero distributivam declarat per redditionem debiti, quod oritur ex officio distribuendi certa quadam proportione bona communia. Unde per commutativam redditur cuique quantum illi debetur, vel ratione rei acceptæ, vel damni dati, læsionis irrogatæ, &c. & constituit æqualitatem rei ad rem. Per distributivam vero distribuitur cuique communitatis membro res juxta cujusque statum, conditionem, & proportionem; & constituit æqualitatem proportionis ad proportionem.

Ad Hæreticos modo deveniamus, qui divinæ Justitiæ bellum, vel apertum, vel clandestinum, intulerunt. Ex Marcionis schola prodierunt Lucanistæ, Cajani, seu Cainani, & Archontici. Lucanistæ ducem sequebantur Lucianum quendam, ab aliis dictum Lucanum, qui Cerdonis fuerat discipulus, & Marcionis sectator. Hic ex Tertulliano duos admittebat Deos, unum justum, alterum

rum verò injustum, a quibus cuncta procedebant, & bona, & mala. Cajani, seu Cainani, sic dicti, quod Cain fratricidam adorarent, Marcionis pariter deliria sequebantur; ac proinde dicebant, Cain, Dathan, Abiron, Esau, Sodomitas, cæterosque populos, qui Deum Judæorum non agnoscebant, quanvis impii fuissent, salvos esse; Patriarchas vero, Prophetas, & alios justos, qui hunc Deum pie coluerant, damnatos omnino fuisse; sicque in Deo injustitiam, aut potius tyrannidem, reperiri, in salvandis impiis, & in condemnandis justis, fabulabantur. Archontici demum, qui pariter provenerunt ex Cerdonis, & Marcionis, scholis, calumniabantur Deum creatorem cœli, quod in cœlo magnam exercuisset tyrannidem, ex qua diabolus ortus est, qui deinde Cain, & Abel, generaverat. Hæc referuntur ex Tertulliano in lib. de Præscriptionibus Hæreticorum, in lib. de baptismo c. 13., ex Epiphanio hæres. 38., & hæres.40., ex Augustino lib.de hæres.c.18., ex Cardinali Baronio demum ad an.176. P.Boucat disp.2.de unitate Dei; Natali ab Alexandro in histor. eccl. in sec.2. dissert.2. ar.1.& seqq., aliisque.

Theologorum modo Scholasticorum dissidia circa Dei Justitiam exponimus. Primo loco Theologi omnes conveniunt, in Deo dari justitiam propriam, & a metaphorica distinctam. Quam quidem assertionem, inquit Amicus tom. 5. disp. 11. sect. 16. n. 213., non posse sine temeritate negari. Nos vero putamus, si hæc justitia proprie sumpta, & a metaphorica distincta, constituit hoc speciale justitiæ attributum in Deo, non posse, non solum sine temeritate, verum quoque sine hæresi, in Deo negari. Quum enim Scripturæ omnes, & Patres, Dei justitiam prædicent, ut in sequenti Dissertatione videbitur; de fide profecto dicendum est, in Deo propriam justitiam esse, & non metaphoricam, & impropriam. Si de fide in Deo est justitia: ergo qui illam negat esse, non solum temeritatis, sed hæresis quoque nota damnandus est. Hanc justitiam propriam, & non metaphoricam, appellant Theologi justitiam generalem, & legalem, diversam sane a justitia particulari, quam, ut diximus, in commutativam, & in distributivam, dividunt. Hinc communi consensu rejiciunt Javellum, & Buridanum, qui non aliam justitiam generalem agnoscebant, quam collectionem illam virtutum omnium, quæ justitia etiam nominatur, & quæ cum sanctitate confunditur. Igitur in Deo ex communi Theologorum voto est justitia propria, a metaphorica distincta, quæ est justitia generalis, & legalis, a particulari justitia diversa, & diversa etiam a justitia, quæ est communis virtus, & quæ cum sanctitate coincidit.

Deveniendo postea ad justitiam, quæ dicitur particularis, & quæ est, vel commutativa, vel distributiva, S. Thomas, S. Bonaventura, Scotus, Alensis, Molina, Lessius, Vasquez, Esparza, Oviedus, apud Cacheranum, docent, non dari in Deo propriam justitiam commutativam, contra Suarez, Arriagam, Granadum, Tannerum, Franciscum Lugum, Ruiz, &c. Insuper, non dari in Deo propriam justitiam distributivam, defendunt Vasquez, Henricz, Molina, Joannes Lugus, Amicus, Lessius, contra Joannem a S. Thoma, & omnes Thomistas. Ulterius, neque etiam dependenter a promissione libera, & pacto ipsius Dei, dari posse in Deo obligationem ex particulari rigorosa justitia, tuetur Cacheranus cum defendentibus Theologis duas primas opiniones, & contra easdem impugnantes. Denique, justitiam vindicativam vere, & proprie dari in Deo, ex omnium Theologorum consensione idem Cacheranus asserit, & defendit. Explicans autem justitiam vindicativam, dicit, esse diversam a justitia particulari, & neque esse justitiam commutativam, neque distributivam. An vero hæc justitia vindicativa, an potius justitia generalis, quas tantum putat in Deo esse, Dei peculiare attributum justitiæ constituant, & an faciant duplex in Deo attributum; rem dicit esse parvi momenti, & quæ in quæstionem de nomine desinere facile potest. Attamen deinde dicit, facere unum attributum, tam justitiam generalem, quam vindicativam, quæ proprie in Deo reperiuntur; quodque etiam nititur rationibus suadere.

Frassen ex altera parte firmat, Justitiam vere, & proprie in Deo esse affirmandam; & hoc respicit dogma contra Hæreticos probandum. Justitiam vero legalem, & commutativam; non esse in Deo secundum proprias earum rationes formales; insuper, justitiam commutativam non esse proprie in Deo, distributivam posse in ipso revera affirmari; quod etiam de justitia vindicativa affirmandum esse, pronunciat. Omnia autem, asserit, esse de mente Scoti, cujus est sectator, & quidem fidelissimus, si dictis ejus credere dignum est. Unde, nec qui-

quidem in explicatione terminorum, si cum rigore velimus ipsorum explicationes intelligere, Scholastici conveniunt; quid autem mirum, si deinde nec in sententiis conveniant? Quid a nobis sit statuendum, in sequenti Dissertatione videbitur.

DISSERTATIO XXXVIII.

De Justitia Dei.

I. Contra Hæreticos probatur, esse in Deo justitiam propriam, prout a metaphorica distinctam, ex Scripturis. Psal. 47. 11. *Justitia plena est dextera tua*. 97. 9. *Judicabit orbem terrarum in justitia, & populos in æquitate*. 118. 137. *Justus es Domine, & rectum judicium tuum*. Jerem. 12. 1. *Justus quidem tu es Domine, si disputem tecum: veruntamen justa loquar ad te: Quare via impiorum prosperatur?* Joan. 1. epist. 1. 9. *Fidelis Deus, & justus, ut remittat vobis, &c.* Matth. 20. 4. *Ite & vos in vineam meam, & quod justum fuerit, dabo vobis*. 2. ad Timoth. 4. 8. *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi in illa die justus Judex*. Ad Hebræos 6. 10. *Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis Sanctis, & ministratis*.

II. Ex Conciliis. Concilium Arausicanum 1. c. 18., & Concilium Tridentinum sess. 6. c. 16., in quibus, postquam multæ Scripturarum auctoritates referuntur, quibus merces bonis operibus in gratia factis repromittitur, deoique concluditur his verbis: *Atque ideo bene operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, & tanquam gratia Filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, & tanquam merces, ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda: Hæc est enim illa corona justitiæ, quam, post suum certamen, & cursum, repositam sibi esse, ajebat Apostolus, a justo Judice sibi reddendam*.

III. Ex Patribus. Tertullianus lib. 2. cont. Marcionem c. 12. *A primordio Creator, tam bonus, quam justus, pariter utrumque processit. Bonitas ejus operata est mundum, justitia modulata est .... Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit*. Augustinus lib. de natur. & grat. c. 2. *Non enim est injustus Deus, qui justos fraudet mercede justitiæ*. Ambrosius in psal. 118. ser. 7. *Vult Deus conveniri, ut si quis proposita secutus virtutibus præmia, bene certaverit, fructum remunerationis expectet; quia etiam exigat, sicut habet scriptum: Certamen bonum certavi, & reposita est mihi corona justitiæ*. Iterum Augustinus ser. 16. de verb. Apost. c. 2. *In his, quæ jam habemus, laudemus Deum largitorem: In his, quæ nondum habemus, tenemus debitorem. Debitor enim factus est, non aliquid a nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittendo*. Cyprianus lib. de opere, & eleemosyna, qui quidem ipsius genuinus est fœtus, de homine, qui verus est misericors, ait: *Promeretur Christum Judicem, Deum sibi computat debitorem.* Chrysostomus hom. 8. in Epist. ad Romanos: *Deum esse debitorem justis, non vilium rerum, sed magnarum, sublimiumque*.

IV. Rationibus. I. Justitia, de qua loquimur, nullam in suo formali conceptu imperfectionem dicit: ergo datur in Deo formaliter. Probatur antecedens. Justitia consideratur, vel quatenus amat quod debitum est, & quod est indebitum odio habet, vel quatenus quod est debitum exigit; sed in quocunque ex his modo consideretur, nullam in suo conceptu formali imperfectionem dicit: ergo justitia nullam in suo conceptu formali imperfectionem importat. II. Ex S. Thoma cit. loc. ar. 6. in corp. *Justitia generalis est præclarissima virtutum moralium*: ergo in Deo est formaliter. Probatur consequentia. Non esset præclarissima, si in suo formali conceptu imperfectionem diceret; si in suo formali conceptu imperfectionem diceret, non esset in Deo formaliter: ergo quia est præclarissima, in Deo est formaliter. Probatur major. Quia esset alia moralis virtus, quæ in suo formali conceptu imperfectionem non diceret; hæc autem esset præclarior justitia, si hæc diceret: ergo non esset præclarissima. III. Justitia generalis respicit bonum commune; sed Deus respicit quoque commune bonum: ergo in Deo est formaliter generalis justitia. Probatur minor. Deus respicit se ipsum, & omnia operatur propter se, qui est rerum omnium commune bonum, immo omne bonum, & dum

juri

juri suo satisfacit, satisfacit juri, quod omnibus commune est, & quod omnia exigunt: ergo vere Deus respicit commune bonum. IV. Deus ut supremus Legislator, ut Judex, ut Dominus, creaturas omnes rationales dirigit ad leges implendas, & per præcepta ac imperia ducit personas privatas,ut communitatis jura servent; sed per S. Thomam cit. loc. hoc ipsum est habere legalem justitiam modo excellentissimo: ergo vere Deus habet propriam justitiam, a metaphorica distinctam.

Arguunt I. Justitia supponit debitum, debitum vero connotat Debitorem; sed Deus nullo modo respectu Creaturæ potest dici debitor: ergo neque justus. II. Per hoc, quod Deus dirigat actus justitiæ non potest dici justus: ergo secundum hanc rationem non est in eo justitia. Probatur antecedens. Per hoc, quod Deus dirigat actus Fidei, non potest dici credens: ergo per hoc, quod Deus dirigat actus justitiæ, non potest dici justus. III. ex Bernardo ser. 1. de Annuntiatione: *Neque talia sunt hominum merita, ut propterea vita æterna debeatur ex jure, aut Deus injuriam aliquam faceret, nisi eam donaret:* Ergo vere Deus ex justitia non obligatur ad reddendum, itaut si non reddat, injustus dicatur, & creatura, si non recipiat, vere conqueri de injuria, & de injustitia, possit. IV. Si Deus esset debitor respectu creaturæ, creatura esset creditrix respectu Dei; atqui hoc dici non potest: ergo neque primum. Probatur minor. Creditor habet dominium in illud, quod sibi ex jure debetur; sed creatura non potest habere dominium in illud, quod est sub dominio Dei: ergo non potest dici, quod creatura sit creditrix respectu Dei.

Respondemus ad I. Per justitiam, quam Deus habet, non esse debitorem creaturæ, sed sui ipsius; & erga seipsum, non erga creaturam, justitiæ debitum habere; ut in tertia ratione dictum est. Non est autem Deo inconveniens, ut sibi debeat, quod debet; sicut non est Principi, qui debitor est sui promissi, non Subdito, cui promisit, sed sibi ipsi, qui promisit. Et multo fortius Deo, qui non solum ex vi promissi, sed etiam ex directionis jure, sibimet obligatur; quatenus, & quod promittit, libere ex sua benignitate promittit, & ad suam gloriam ordinat, quodcunque promittit.

Ad II. negatur paritas. Ratio disparitatis est, quia ideo dirigere actus justitiæ est exercere generalem justitiam, quatenus in illa directione justitia generalis invenit suam rationem formalem, quæ est ordinatio ad bonum commune. In directione vero actuum fidei fides non invenit suam rationem formalem, quæ est, vel auctoritas, vel veracitas, Dei revelantis.

Ad III. Deus non potest esse debitor creaturæ præter suam voluntatem, potest autem esse juxta suam voluntatem; & sic intelligendus est S. Bernardus, vel quicunque alius Pater, qui conformiter ad ejus verba loquatur. Vere enim Deus promittit mercedem sub conditione operis exercendi a creatura; vere etiam Deus hoc non coacte, sed libere promittit: Unde perficiendo quod promisit, nec suam lædit libertatem, quia libere promisit, & suam quoque exercet justitiam,quia exequitur quod promisit; & eo modo exequitur, quo promisit.

Ad IV. dicunt, quod etiamsi creatura aliquale dominium haberet in illud, quod sibi deberi a Deo supponitur, non per hoc tamen tolleretur a Deo altum, ac supremum dominium, quod habet in omnibus, quæ facit etiam esse sub creaturarum potestate. Quod exemplificant cum illo, qui a Principe aliquid emit; habet quidem dominium in illud, quod emit; sed non per hoc tollitur Principi dominium altum, & supremum in illud quoque, quod vendit. Et sic dicendo putant, quod non sit inconveniens, si dicatur, quod creatura sit creditrix respectu Dei. Attamen ex sequentibus hæc omnia clarius, & penitius, intelligentur.

Unde ad Theologorum diffidia venientes, dicimus I. non dari in Deo justitiam commutativam. Probatur a P. Magnano. I. Non datur in Deo justitia particularis: ergo neque datur commutativa, quæ illius est species. Probatur antecedens. Justitia particularis proprie debet esse ad alterum, qui proprie sit alter, itaut illi alteri, tum ex debito stricte legali, tum ex applicatione sui dominii, tribuat id, ad quod jus habet, estque illi proprium; sed hoc repugnat Deo: ergo non datur in Deo justitia particularis. II. a Cacherano probatur. Justitia commutativa involvit rationem commodi, & incommodi, ut dictum est, quæ in Deo non potest habere locum: ergo vere in Deo non datur justitia commutativa.

Dicimus II. non dari in Deo justitiam distributivam. I. probatur. Justitia distributiva est etiam species justitiæ particularis; sed justitia particularis non datur in Deo: ergo non datur in Deo justitia distributiva. II. Deus quando præmiat, & quando pu-

nit, non respicit proportionem unius personæ cum alia: ergo non datur in Deo justitia distributiva. Consequentia sequitur, quia, ex dictis, hæc est notio distributivæ justitiæ. Antecedens probatur. Deus quando præmiat,& quando punit,attendit præcise ad merita, & ad demerita, cujuslibet personæ secundum se: ergo non respicit proportionem unius personæ cum alia. Antecedens probatur ex illo Apostoli ad Romanos 2. 6. *Reddet unicuique secundum opera ejus*; & ex illo Apocalypsis 18.7. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum.* Et sic quemque præmiat, ac punit, ac si ille solus esset ab eo præmiandus, vel puniendus. In bonis autem naturalibus, & supernaturalibus per gratiam, tribuendis, nec etiam respicit æqualitatem geometricam, sed, vel regulatur secundum naturam propriam recipientium, si sunt bona naturalia, vel secundum suam misericordiam, & bonitatem, si sunt bona supernaturalia gratiæ.

III.Hoc argueret imperfectionem in Deo, si in Deo esset justitia distributiva, quæ respicit æqualitatem geometricam in divisione bonorum communium, & in largitione præmiorum; hoc autem non debet dici: ergo non datur in Deo justitia, quæ hanc æqualitatem geometricam respiciat. Probatur major. Hoc provenit in Dominis terrenis ex eo, quod ærarium commune nun sit inexhaustum, & bona sint limitata; hoc autem importaret imperfectionem in Deo: ergo æqualitas illa geometrica diceret imperfectionem in Deo. Hoc luculenter a Cacherano explicatur, quem possunt, si velint, Legentes consulere.

Dicimus III. dari in Deo justitiam vindicativam a particulari distinctam, atque diversam. Quod sit distincta, & diversa a justitia particulari hæc justitia vindicativa, probatur. Quia justitia vindicativa est justitia punitiva; sed justitia punitiva non est justitia particularis: ergo justitia vindicativa non est justitia particularis. Probatur minor. Justitia particularis,vel est commutativa, vel distributiva; sed justitia punitiva non est commutativa, nec distributiva: ergo justitia punitiva non est justitia particularis. Probatur minor. Non est justitia particularis, & rigorosa, nec commutativa, nec distributiva, illa, ex qua non oritur obligatio, & debitum ex justitia; sed ex justitia punitiva nun oritur debitum, & obligatio, ex justitia: ergo justitia punitiva nec est commutativa, nec distributiva. Probatur minor.Supremus saltem Princeps potest quodvis debitum remittere, potest quamlibet pœnam relaxare: ergo ex justitia punitiva non oritur debitum, & obligatio ex justitia. Quod Confirmatur quoque, quia justitia vindicativa respicit bonum commune, particularis autem justitia bonum particulare: Unde potius justitia vindicativa reducenda est ad justitiam generalem, quam ad particularem.

I. Probatur modo, dari in Deo justitiam vindicativam, ex Scripturis 4. Reg.9.7. *Et ulciscar sanguinem servorum meorum Prophetarum.* 2. Paralipomenon 6. 23. *Et ulciscaris justum, retribuens ei secundum justitiam tuam.* Judith 7. 17. *qui ulciscitur nos secundum peccata nostra.* Et 13. 27. *Deus Israel, cui tu testimonium dedisti, quod ulciscatur se de inimicis suis.* Psal. 93. 1. *Deus ultionum Dominus; Deus ultionum libere egit.* Isaiæ 34. 8. *Dies ultionis Domini.* Jeremiæ 50. 15. *Quoniam ultio Domini est.* Et 51.6. *Tempus ultionis est a Domino.* Et n.11. *Ultio Domini est, ultio templi sui.*

II. Ex Patribus. Augustinus in Psal.58. *Iniquitas omnis parva, magnave sit, puniatur necesse est, aut ab homine pænitente, aut a Deo vindicante.* Tertullianus lib. de Pœnitentia c. 3. *Omnibus ergo delictis, seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate, commissis, pœnam per judicium destinavit.* S. Joannes Chrysostomus hom. 47. ad Populum Antiochenum, si una est ex illis, quæ sunt Chrysostomi genuinæ: *Assistemus tribunali Christi, & omnium erit aeris examinatio. Si quis vero futurum non credit judicium, quæ sunt hic videat, in vinculis positos, in metallis, in stercoribus, dæmonibus obsessos, errantes, incurabilibus laborantes morbis, cum continua certantes paupertate, in fame viventes, irreparabilibus consternatos luctibus, in captivitate positos. Non enim hi tunc passi essent, nisi & omnes alios, qui talia peccarunt, ultio maneret, atque supplicium.* Lactantius lib. 7. divinarum institutionum c. 19. *Hic est liberator, & judex, & ultor, & rex, & Deus, quem nos Christum vocamus.*

III. Ex Rationibus. I. Ex justitia vindicativa non sequuntur in Deo absurda, quæ ex commutativa, & distributiva, oriuntur: ergo est in Deo admittenda. Probatur antecedens. Justitia vindicativa nullam inducit obligationem ex particulari rigorosa justitia, ut dictum est; non versatur inter datum, & acceptum, utile, & noxium, nec importat ullam aliam imperfectionem: ergo nun sequuntur ex illa absurda, quæ ex particulari justitia oriuntur. II. Justitia vindicativa respicit ipsum Deum: ergo in

Deo

Deo est admittenda. Probatur antecedens. Respicit bonum commune: ergo respicit ipsum Deum. Probatur antecedens. Respicit observantiam legis, quæ est ipsemet Deus, & est bonum communitatis, non alicujus particularis: ergo respicit bonum commune, & ipsum Deum.

Arguunt contra prædicta. I. Vere Deus juxta meritorum inæqualitatem præmiat, & juxta demeritorum proportionem punit: ergo vere in Deo habet locum justitia distributiva. Probatur antecedens. Dicitur enim Matth. 25. *Dedit uni quinque talenta, alii duo, alii unum; unicuique secundum propriam mensuram*: ergo juxta meritorum inæqualitatem Deus præmiat, & juxta demeritorum proportionem punit. II. Deus promisit, se daturum mercedem bonis operibus ex conventione, & pacto oneroso laborandi in vinea sua: ergo ex justitia obligatur ad retributionem. Unde dicitur ad Hebræos 11. Non injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri boni. Et Augustinus lib. 4. contra Julianum c. 3. Deus ipse, quod absit, erit injustus, si ad ejus regnum verus non admittatur justus. III. Justitia vindicativa saltem concomitanter importat obligationem particularis rigorosæ justitiæ, quatenus Judex, seu vindex ex rigorosa justitia reipublicæ obligatur ad punienda scelera.

Respondemus ad I. quod quanvis Deus sic præmiet, & sic puniat, quia ita vult; non tamen ad sic præmiandum, vel ad sic puniendum, obligatur Deus ex debito justitiæ. Immo bona naturalia, certum est, non dari a Deo præviis meritis, nec etiam bona supernaturalia gratiæ; bona autem supernaturalia gloriæ ex Dei beneplacito sic a Deo dantur, non vero quod Deus aliquam obligationem, aut debitum habeat sic dandi. Nec etiam locum habet in Deo pactum erga creaturas, ut mox dicetur.

Ad II. Hanc promissionem Deus fecit sibi, non nobis; & in casu, in quo per impossibile deficeret, sibi esset injustus, nobis autem infidelis, quia fidem frangeret, nec promissis staret. Et ratio est, quia Deus omnia ordinat ad se, non ad nos; & ideo fit sibi debitor, non nobis, quia debitum est, ut sua ordinatio, seu promissio, impleatur. Unde Anselmus in Prosologio c. 10. *Justus es Domine, non quia nobis reddis debitum, sed quia facis quod decet te summum bonum*. Et sic intelligendus est Augustinus lib. 5. Confessionum c. 9. *Dignaris eis, quibus omnia debita dimittis, etiam promissionibus tuis debitor fieri*. Et ser. 16. de verb. Apost. *Teneamus Deum debitorem, debitor enim factus est, non aliquid a nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittendo*. Unde infert, Sanctos posse Deo dicere: *Fecimus quod jussisti, fac quod promisisti*.

Ad III. Dicitur, justitiam vindicativam ideo habere obligationem illam, quia est in subjecto dependenti, & subordinato; cæterum ex sua ratione præscindit ab eo, quod habeat, vel non habeat comitem obligationem justitiæ commutativæ. Unde sic ipsa in Deo est, ut per ipsam absolute possit Deus cuique delicto, aut laxiorem, aut duriorem, dare pœnam; aut totam exigere satisfactionem, aut partem, aut nullam; vel nullam dare pœnam, vel partem, vel totam. Sic enim est liber in puniendo, ut est in condonando; & quemadmodum, si puniat, nulli rationem reddere tenetur vindictæ, sic nulli respondere debet de venia, si condonet.



DIS-

DISSERTATIO XXXIX.

De Hæresibus contra Immutabilitatem Dei, & de illarum Propugnatoribus.



Mmutabilitas per mutationis negationem explicatur. Mutatio autem est transitus de uno in aliud; & quot sunt termini, a quibus, & ad quos, fit transitus, totidem quoque sunt mutationes. Primo mutatio, vel est extrinseca, vel intrinseca; extrinseca mutatio non in re ipsa, sed in altera mutationem importat; ut quando paries de non viso fit visus, non mutatur paries, sed oculus. Intrinseca vero mutatio in ipsamet re mutationem infert. Hæc, vel est essentialis, vel accidentalis. Essentialis mutatio est, cum substantia rei mutationi subjacet; sicuti est, vel quando res creatur, aut annihilatur, transeundo nimirum de non esse simpliciter ad esse simpliciter, vel de esse simpliciter ad non esse simpliciter; & hæc a quibusdam dicitur mutatio objectiva: Vel quando res gignitur, aut corrumpitur, transeundo de non esse secundum quid ad esse secundum quid, vel de esse secundum quid ad non esse secundum quid; & vocatur mutatio subjectiva: Vel quando res aliqua convertitur in alteram, & res ipsa est terminus a quo, vel ad quem conversionis; & mutatio appellatur conversiva. Accidentalis mutatio, vel est intentionalis; quando scilicet potentia de actu primo transit in actum secundum: Vel est moralis; quando voluntas decreta retractat, & nova determinat: Vel est localis; quando res de uno in alium locum transit: Vel est denique temporalis; quando res aliquo tandem tempore deficit, & in æternum non perseverat. His duabus ultimis mutationibus immensitas, & æternitas, opponuntur; de quibus in sequentibus Dissertationibus erit sermo. De mutatione extrinseca non loquimur; quamvis enim in Deo reperiatur, in ipso tamen non est imperfectio, quum vere in ipso non sit mutatio, sed potius in altero ab ipso. De reliquis ergo mutationibus hoc in loco tractamus, & illas omnes a Deo elongare, tanquam suæ divinæ perfectioni contrarias, omni jure contendimus. Verum qui fuerint ausi eas impingere Deo, primo loco quæramus, & quibus modis impium facinus excogitare potuerint, investigemus.

Hæreticos contra divinam Immutabilitatem primo assignamus Apollinaristas, qui dixerunt, divinam Verbi naturam in carneum Christi corpus fuisse conversam, atque mutatam. Horum Princeps fuit Apollinaris, qui IV. seculo terminante, & V. ineunte, floruit; ut habet Sanctissimus Pontifex Leo magnus. ser. 9. in quadrag. Refert etiam Cyrillus Alexandrinus lib. de recta fide ad Theodosium; Gennadius lib. de dogmat., si ipsius genuinus est fœtus, c. 2., Athanasius epistola ad Epictetum; aliique Patres passim de eo loquentes. Duo tamen Apollinares fuerunt, Pater scilicet, & Filius; Pater, Laodicenæ Ecclesiæ Presbyter; Filius ejusdem Ecclesiæ Lector; ambo tamen hæresis inventores, & Hæreticorum Principes, ac antesignani. Palmaris horum fuit error, naturam hominis in Christo fuisse semiplenam, quod anima careret, cujus vicem gerebat Verbum, quod factum erat caro. Deinde modificans Apollinaris errorem dixit, quod non in totum anima deerat Christo, sed deerat tantum illa, qua rationales sumus, scilicet mens, non deerat autem illa, qua vivimus, & sentimus; & Verbum erat pro rationali anima, seu pro mente, in Christo. Testatur hoc S. Athanasius lib. de incarnatione Christi contra Apollinarem: *Ajunt, loco ejus hominis, qui in nobis interior dicitur, mentem supercælestem in Christo fuisse: instar enim instrumenti cum circumferentia corporis usum fuisse: quippe fieri non potuisset, ut homo perfectus existeret. Ubi enim perfectus homo, ibi & peccatum: duoque perfecta in unum conflari non posse.* Divinam tamen substantiam Verbi fuisse conversam in carnem, quod dixerint Apollinaristæ, testantur Gregorius Nyssenus in Opusculo contra Apollinaristas, Ambrosius lib. de Incarnatione c. 6., Facundus Hermianensis lib. 6. pro defensione Synodi Chalcedonensis, Eulogius Alexandrinus apud Photium, Codice 230., & Leontius in libro adversus fraudes Apollinaristarum, aliique passim.

Secundo loco ponimus Eutychianos, qui divinam naturam, non in humanam, sed utramque in aliquam tertiam conversam fuisse, com-

commenti sunt. Eutyches, qui V. seculo floruit, horum Hæreticorum fuit antesignanus, quorum error in IV. generali Concilio, Chalcedonensi dicto, damnatus fuit. Eutyches erat Presbyter, & Archimandrita, hoc est Abbas, celebris monasterii Constantinopolis. Ex præpostero zelo, quem habuit adversus Nestorianam hæresim, & ex ejus imperitia, prolapsus est in errorem, de quo loquimur. Testatur hoc S. Leo epist. 13. ad Pulcheriam Augustam, dicens, Eutychetis errorem *de imperitia magis, quam de versutia natum*; & epist. 15. ait ipsum, *nulla maturitate cordis ornasse caniciem senectutis*; & epist. 19. eum appellat, *indoctum antiquæ fidei impugnatorem*. Fuit primum a Flaviano, Constantinopolitano Patriarcha damnatus, & postmodum in aliis Conciliis usque ad Constantinopolitanum I. Exorta est hæc hæresis anno 448., sub Leone magno, Romano Pontifice, & Theodosio juniore, ac Valentiniano, Imperatoribus.

Tertio loco ponendi sunt Recentiores quidam, qui Deum quoad voluntatem non immutabilem esse, dixerunt. Commentum hoc tribuitur Vorstio recenti Calviniano, qui apud Petavium lib. 3. theologicorum dogmatum c.2. n.17. asserit, *Deus quædam in tempore reipsa vult, quæ antea noluit*. Hunc sane hæreticum vocat idem Petavius n. 18. sceleratissimum hominem, quem invicte confutat perspicuis Scripturarum, Patrum, ac Philosophorum, testimoniis, & rationum momentis.

Quarto loco addi possunt Hæretici illi, qui dicti sunt Ignoitæ, quatenus volebant, ultimum Judicii diem a Filio, etiam ut Deo, ignorari; unde quoad intellectionem in Divinitate Verbi mutationem visi sunt admisisse. Hæreticorum hujuscemodi Auctorem Isidorus lib.8. etymologiarum c.5., qui eorum denominationis rationem reddit, dictos scilicet fuisse Ignoitas, eo quod ignorantiam impingebant in Deo, non prodit. Et Alphonsus a Castro in verbo Deus hæref. 8. testatur, se apud Scriptores alios adinvenire non potuisse.

Theophilus Raynaudus, eruditissimus Societatis Jesu Scriptor, in Theologia naturali disp. 7. q. 1. ar. 5. n. 17. testatur, recentes quosdam Hæreticos denuo Apollinaristarum hæresim nostris temporibus in lucem revocasse. Contra hos tamen Hæreticos omnes propriis respective locis ex proposito pugnabimus; & quidem tractantes de Deo-Homine Christo, seu de Incarnatione, agemus contra Apollinaristas, & Eutychianos; & loquentes de Deo sciente, atque volente, seu de Scientia, & Voluntate Dei, contra Vorstium, & Ignoitas, calamum quoque admovebimus. Interim hoc in loco, absque eo, quod ad peculiarem aliquam mutationem deveniamus, in genere quancunque intrinsecam mutationem a Deo conabimur amovere; ut inde ex hic habitis possit quoque facilius quævis in particulari mutatio in Deo impugnari.

DISSERTATIO XL.

De Immutabilitate Dei.

I. Probatur ex Scripturis. Numerorum 23. 19. *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, & non faciet? Locutus est, & non implebit?* 1.Reg. 15.29. *Porro Triumphator in Israel non parcet, & pœnitudine non flectetur, neque enim homo est, ut agat pœnitentiam*. Psal. 101. 27. & 28. *Ipsi peribunt, tu autem permanes ... Tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient*. Isaiæ 46. 10. *Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet*. Malachiæ 3.6. *Ego Dominus, & non mutor*. Jacobi 1.17. *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*. Sapientiæ 7.27. *Et cum sit una, omnia potest; & in se permanens omnia innovat*. 1. ad Timot.6. 16. *Qui solus habet immortalitatem, & lucem inhabitat inaccessibilem*.

II. Ex Conciliis. Concilium generale Nicœnum I., Ambrosio interprete lib.5. de fide c.9., sic decernit: *Eos, qui dicunt: Erat aliquando, aliquando non erat, & c. aut mutabilem, & convertibilem Filium Dei, hos anathematizat Catholica, & Apostolica Ecclesia*. Ephesinum generale c. 14. *Est enim Deus immutabilis, nullique alterationi obnoxius, semper idem, suique similis, ut scriptum est, manens*. Concilia omnia coacta, tum generalia, tum particularia, ad damnandam Apollinaris hæresim; nimirum Alexandrina Synodus anno 362., in qua præfuit S.Athanasius; Synodus

nodus Romana an.373., S. Damaso, Romano Pontifice, Præside; Synodus Antiochena an.378., Concilium Constantinopolitanum I. generale II. celebratum an.382. in cujus epistola Synodica legitur: *Nos prætere a doctrinam dominicæ Incarnationis integram, & perfectam tenemus; neque dispensationem carnis Christi, vel animæ, vel mentis expertem, vel imperfectam esse, asserimus: Sed agnoscimus Verbum Dei ante secula, omnino perfectum hominem in novissimis diebus, pro salute nostra factum esse*. Concilia pariter celebrata pro damnanda Eutychetis hæresi, sive particularia, sive generalia; Constantinopolitana Synodus an.449. sub Flaviano Præside; & Chalcedonense generale Concilium IV. in Constitutione, seu definitione fidei, quæ continebat Symbolum Nicænum, & Constantinopolitanum, Epistolas Synodicas S.Cyrilli, & S. Leonis epistolam, & in qua legebatur: *Unum, eundemque Christum, Filium, Dominum, Unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter, agnoscendum*. Demum Concilium Lateranense IV. sub Innocentio III., & refertur in c. *firmiter* de summa Trinitate, & fide catholica: *Unus solus est verus Deus, æternus, & incommutabilis*.

III. Ex Patribus. Cyrillus Alexandrinus dialog.1. *Deus velut defixus, & stabilis est in bonis propriis, nullum in utramvis partem transitum sustinens: Et est stabilitas illa essentialis, non ex electione manentis securitatis inventum*. Fulgentius lib. de Fide ad Petrum c.3. *Nisi naturaliter incommutabilis esset, nunquam in rebus mutabilibus ordo quidem consilii, ac dispositionis ejus incommutabilis permaneret*. Augustinus lib. de natura boni adversus Manichæos c.19. ex illo Exodi: *Ego sum, qui sum*: infert: *Vere enim ipse, quia incommutabilis est*. Idem tract.4. in 1. Joan. *Mutari nescit, nulla ex parte corrumpitur; nec proficit, quia perfectum est; nec deficit, quia æternum est*. Idem lib. 2. de libero arbitrio c. 17. *Nihil enim accidens in Deo, quia nihil mutabile, aut amissibile*. Idem Meditat.29., si Augustini genuinus est fœtus: *Immutabilis omnia mutans*. S. Hilarius, Pictaviensis Episcopus, in psal.2. *De mutatione non novus est, qui origine caret; ipse est, qui quod est, non aliunde est; in se est, ad se est, suus ipse est, & ipse sibi omnia*. Chrysostomus explicans verba Psalmi 101. *Tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient*, scribit: *Tu vera immobilem habes naturam, & mutatione præstantiorem*. Ambrosius lib.1. de fide c.9. *Arius dicit mutabilem filium Dei; Quomodo ergo Deus, si mutabilis; cum ipse dixerit: Ego sum, qui sum?* Athanasius orat. 2. contra Arianos: *Dominus autem dicit: Ego sum veritas. Si igitur Dominus de se ipso hoc dicit, suam immutabilitatem ostendit*. S. Gregorius magnus lib.12. moral c.17. *Quia in Deo mutabilitas non venit, nulla ejus lumen umbra vicissitudinis intercidit*. Idem lib 18. moral. cap. 28. *Ego sum, qui sum, & qui est misit me ad vos: Solus quippe veraciter est, qui solus incommutabiliter permanet. Nam omne, quod modo sic, modo aliter est, juxta non esse est; permanere enim in statu suo non potest, atque aliqua modo ad non esse itur, dum ab eo, quod fuerat semper, aliud per momenta temporum ducitur*. Nazianzenus orat. 34. *Compositio pugnæ initium est; pugna autem dissidii; dissidium solutionis; solutio porro nullo modo in Deum, ac primam illam naturam cadit. Quocirca nullum dissidium admittendum est, ne solutio consequatur; nec pugna, ne dissidium oriatur; nec compositio, ne pugna existat*.

IV. Ex Philosophis Gentilibus. Plato lib. 2. de Republica, apud Eusebium lib. 13. de præparat. evangelic. *Deum, & quæ Dei sunt, quia quam optimo sunt in statu, commutari non posse: Sed neque a se ipsa posse mutatum, variatumque iri*. Aristoteles lib.1. de cœlo c. 9. tex. 100. *Divinum omne, ac primum, summumque, necessario esse immutabile*. Sallustius lib. de Diis: *Communes notiones sunt, quas omnes homines, si interrogati fuerint, confitebuntur; veluti Deum esse bonum, esse passionis expertem, esse immutabilem: Nam omne, quod mutatur, aut in melius, aut in pejus, mutatur; si in pejus, fit deterius; si in melius, principia malum fuit*. Hoc idem dilegma usurpavit Plato, & adhibuit Augustinus. Proclus in Commentariis ad Rempublicam Platonis p. 358. *Omne enim, quod mutatur, eo, quod mutat, imbecillius est: Quoniam hoc agit, illud patitur. Atqui divinum omne potentissimum est; imbecillitas vero cum sit affectio propria materiæ, procul est a Diis*. Idem pag. 357. *Quidquid enim e se ipso mutatur, vel in melius, vel in deterius mutatur. Porro in deterius nihil se unquam sponte sua mutaverit. Nam omne, quod tale aliquid patitur, ex boni inscitia pati illud videtur. At in melius si quid mutatur, id ante mutationem proprii boni indigens, ejusmodi mutationem eligit. Quare ex ambobus illis, aut minime voluntariam actionem in Deum conferremus, aut bonorum indigentiam. Verum & cognitia penes Deos est præstantissima, & vita sufficiens. Igitur neque bono egent ullo; neque præter voluntatem aliquid patiuntur*. Plotinus Ennead.6. lib. 5. c.3. *Non po-*

potest autem, Deus, a se ipso desciscere. Philolaus Pythagoricus, apud Philonem de mundi opificio p.23. *Unum esse sempiternum Deum, stabilem, & immobilem, ac sui similem.*

V. Rationibus. I. Ex Dei simplicitate. Quodcunque mutatur, secundum aliquod manet, & secundum aliquod transit; sed ubi realiter distinguuntur aliquod, & aliquod, ibi simplicitas destruitur: ergo si in Deo summa ponenda est, & omnimoda simplicitas, summa etiam, & omnimoda immutabilitas est statuenda. Unde Augustinus lib.6. de Trinit. cap. 6. *nihil simplex mutabile est.* II. Ex ratione actus puri. Quodcunque mutatur, antequam mutaretur, erat in potentia ad id, ad quod postea transit, quando mutatur: ergo non habebat omnimodam rationem actus puri. Probatur consequentia. Ratio actus puri destruitur a potentia ad quemcunque actum; sed in Deo erat potentia ad actum, ad quem transit, quando mutatur: ergo Deus non habebat omnimodam rationem actus puri: ergo si Deus est actus purus, omnimode est immutabilis. III. Ex perfectione Dei. Nequit Deus esse perfectissimus, & esse mutabilis: ergo si Deus est perfectissimus est immutabilis. Probatur antecedens. Quando enim Deus mutatur, vel acquirit aliquam perfectionem de novo, quam prius non habebat, vel deperdit aliquam perfectionem, quam prius habebat? Utrumque dicere enti perfectissimo repugnat: ergo nequit Deus esse perfectissimus, & esse mutabilis. Probatur minor. Si acquirit aliquam perfectionem? Ergo prius illam non habebat: ergo non habebat omnem perfectionem: ergo non erat perfectissimus. Si deperdit aliquam perfectionem? Ergo deinde illam non habet: ergo non habet omnem perfectionem: ergo non est perfectissimus: ergo utrunque dicere enti perfectissimo repugnat. IV. ex Aseitate. Deus est ens a se: ergo mutari nullo modo potest. Probatur consequentia. Ens a se nullam importat dependentiam in quocunque genere; sed si Deus esset mutabilis, dependeret ab aliquo, aut intrinsece, aut extrinsece: ergo si Deus est ens a se, mutari nullo modo potest. Probatur minor. Dependeret ab illo, a quo, per quem, vel ad quem, mutaretur: ergo dependeret ab aliquo. V. ex Omniscientia Dei. Mutari est proprium illorum, qui omnia nec bene cognoscunt, nec funditus penetrant; atqui Deus unico actu comprehendit omnia: ergo Deus si mutaretur in consiliis, in affectibus, in conceptibus suis, non esset omniscius. VI. ex Sanctitate Dei. Voluntas, vel in melius decreta sua mutat, ut majorem sanctitatem acquirat, vel in pejus, ut acquisitam deperdat; utrumque divinae sanctitati repugnat: ergo quia Deus est perfectissime sanctus, est omnino immutabilis in voluntate, & in decretis suis. Probatur minor. Acquirere majorem sanctitatem acquirentem non supponit sanctissimum; deperdere, non finit esse sanctum: ergo utrumque divinae sanctitati repugnat. VII. Ex Omnipotentia. Deus est omnipotens: ergo est immutabilis. Probatur consequentia. Quia Deus est omnipotens, nullum ens potest ei resistere; sed si esset mutabilis, ob aliquod contrarium mutaretur: ergo si Deus est omnipotens, est etiam immutabilis. Probatur minor. Mutatio provenit a pugna, pugna ab altercatione, altercatio a contrarietate; ergo si Deus esset mutabilis, ob aliquod contrarium mutaretur. VIII. ex Infinitate. Qui non habet nec principium, nec finem, tam in esse, quam in omnibus perfectionibus suis, est omnimode immutabilis; sic est Deus: ergo est omnimode immutabilis. Probatur major. Non enim mutari potest a non habente ad habentem, nec ab habente ad non habentem, qui non habet principium, nec finem: ergo est omnimode immutabilis.

Objiciunt. I. Sapientiae 7. 24. *Omnibus enim mobilibus mobilior est Sapientia*; atqui nomine Sapientiae intelligitur Deus: ergo Deus omnibus mobilibus est mobilior. II. Genes.4.7. tribuitur Deo motus de loco ad locum: *Venite igitur, descendamus, & confundamus ibi linguam eorum.* Insuper Jacobi 4. 8. *Appropinquate Deo, & appropinquabit vobis*; Sed hic motus mobilitatem, adeoque mutabilitatem, importat: ergo Deus est mutabilis. III. Unio hypostatica sicut importat in natura assumpta mutationem, ita etiam importare debet in Verbo assumente: ergo quemadmodum per dictam unionem mutata fuit natura, ita mutatum est Verbum. Probatur antecedens. Sicut natura ex non unita fuit facta unita, ita pariter Verbū fuit unitum ex non unito: ergo quemadmodum natura passa est mutationem, ita & Verbum. IV. Deo tribuuntur denominationes de novo advenientes: ergo indicant in eo mutationem. Probatur antecedens. Sunt denominationes Creatoris, Sanctificatoris, Domini, Conservatoris &c. Unde Deus ex non producente mundum factus est producens, ex nun sanctificante Magdalenam factus est sanctificans; ergo per has denominationes vere transivit de uno statu ad alium: ergo vere fuit mutatus. V. Motiones animi, quas

Deo tribuit Scriptura, iræ nimirum, doloris, pœnitentiæ &c. quasque Tertullianus, & Lactantius, proprie, non metaphorice, accipiunt, indicant etiam in Deo mutationem; quæ omnino negari non potest, si motiones illæ proprie accipiuntur. VI. Decreta libera divinæ voluntatis absque divinæ voluntatis mutatione stare non possunt: ergo per hæc saltem Deus esset mutabilis. Probatur antecedens. Isaiæ 38.1. Mutat Deus decretum mortis latum jam contra Ezechiam Regem. Jonæ 3.4. contra Ninivitas destructionis urbis Ninives sententiam proclamatam retractat: ergo vere per hujusce modi decreta divina voluntas immutatur. VII. Deus modo amat, quem non amabat prius, modo abominatur illum, quem antea amabat: ergo transit ab amore ad odium, & ab odio ad amorem: ergo vere mutatur. VIII. Deus transit de potentia ad actum: ergo est mutabilis. Probatur antecedens. Ante sex mille annos Deus erat in potentia ad creandum mundum: ergo quando illum creavit, transivit jam de potentia ad actum. Unde dicebat Proclus; Opifex si actu sit opifex, opus etiam actu esse debet; sin est potentia opifex, ad actum redigi debet ab alio, qui sit actu; quod etiam ex Aristotele confirmat.

Respondemus ad I. cum S Bonaventura, & Alexandro de Ales, mobilitatem illam intelligi extrinsece, & active, vel, ut alii loquuntur, terminative, & efficienter, non vero formaliter, & subjective. Quod idem est ac dicere; tunc Deum esse efficienter, & active, mobilem, quando movet, & immutat, quæ sunt mobilia, & mutabilia; ipso autem immobili, ac omnino immoto. Et quia Deus majorem habet potentiam ad movendum, quam creaturæ retineant capacitatem, ut moveantur; inde dicitur quod Sapientia, hoc est Deus, sit omnibus mobilibus mobilior; scilicet quod sit fortior ad movendum quæcunque moventur, quam ista sint apta ad motum ipsum ab eo recipiendum.

Ad II. Motus tribuitur Deo a Moyse loquente humano modo, non vero proprie, quasi Deus de loco ad locum vere moveatur, sed solum improprie, & non per se, sed per alium. Alii dicunt, quod Deus in Genesi loquebatur per Angelum, a quo repræsentabatur. Insuper Deus appropinquat nobis, non per præsentiam, quia est ubique per suam immensitatem, sed per donorum largitionem, & præcipue per gratiam justificationis. S. Thomas affert exemplum radii solaris, qui in aulam ingrediens, illam immutat ex obscura in lucidam, quum tamen ipse nec novam substantiam acquirat, nec in sua priori substantia immutetur. Sic quoque Deus homini peccatori, qui se ad eum convertit, largitur gratiam suæ amicitiæ, qua peccator illuminatur, & per hoc ad peccatorem appropinquat, qui prius ad Deum appropinquaverat; tota mutatione se tenente ex parte peccatoris illuminati, non vero ex parte illuminantis Dei.

Ad III. Quando Verbum factum est caro non recepit in se aliquid intrinsece, per quod vere importaretur mutatio, sicut importatur in humanitate, quæ intrinsece unita fuit Verbo; sed tantum recepit extrinsece, per hoc quod terminavit humanitatem, attrahendo illam ad suam subsistentiam. Unde non sequitur, quod sicut mutata fuit humanitas, ita etiam debuerit mutari Verbum. Si dicatur, quod Verbum fuit intrinsece unitum, sicut fuit intrinsece unita humanitas; conceditur hoc, sed cum hoc discrimine, quod Verbum fuit unitum intrinsece per modum termini, non per modum subjecti; unde Verbum fuit mutatum extrinsecus, & non intrinsecus.

Ad IV. Denominationes illæ solam extrinsecam denominationem important. Unde non est necesse, ut ad evitandam hanc mutionem intrinsecam recurramus, vel cum Origene ad æternitatem hujus universitatis, quasi ipsa fuerit ab æterno a Deo creata, vel cum Hermogene ad materiam Deo coæternam. Audiatur Augustinus lib. 5. de Trinit. c. 15. *Si ergo nummus potest, absque ulla sui mutatione, toties dici relative, ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in ejus natura, vel forma, qua nummus est, mutationis fiat; quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita relative dicatur aliquid ad creaturam, ut quanvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiæ Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturæ, ad quam dicitur?* Audiatur etiam Tertullianus contra Hermogenem c. 3. *Dei nomen diximus semper fuisse apud semetipsum, & in semetipso, Dominum vero non semper. Diversa enim utriusque conditio. Deus substantiæ ipsius nomen, idest Divinitatis, Dominus vero non substantiæ, sed potestatis. Substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus, postea Dominus, accidentis scilicet rei mutatæ.* Aliqui tamen dicunt cum Cardinali Cusano, lib. de docta ignorantia, Deum ab æterno fuisse Creatorem, & Dominum, quia ab æterno vim creandi, & dominandi, habuit; sicut Medicus, apud se habens medendi rationes,

Me-

Medicus est; & dicitur, quanvis actus easdem non exerceat. Unde distinguitur propositio illa: Ex non producente factus est producens, ex non sanctificante factus est sanctificans, per actum, quem semper habuit, conceditur; per actum, quem non semper habuit, negatur. Deus enim ab æterno voluit mundi creationem, non pro æterno, sed pro tempore respondente instanti virtuali æternitatis, quo revera eum eduxit ex nihilo. Quod quidem confirmatur ab Augustino lib. 2. de civitate Dei c. 17. *In illo autem non alteram præcedentem altera subsequens mutavit, aut abstulit, voluntatem; sed una, eademque sempiterna, & immutabili voluntate res, quas condidit, & ut prius non essent, egit, quandiu non fuerunt, & ut posteriores essent, quando esse cœperunt.*

Ad V. dicitur, motiones illas non esse propriè in Deo, ut contra communem Sanctorum Patrum sensum arbitrati sunt Lactantius, & Tertullianus, sed esse metaphoricas; hoc est non secundum affectum, sed secundum solum effectum; ac proinde nullam in Deo mutationem importare. Esse autem quoad effectum idem est, ac dicere, quod Deus faciat in creaturis mutationes illas, quas solet facere homo, quando illis passionibus intrinsece perturbatur. Sic homo iratus destruit, ulciscitur, punit. Quando Deus hæc agit in creaturis, Scriptura dicit, quod irascatur; non quantum ad effectum iræ, sed quantum ad effectum ipsius, destructionis scilicet, vindictæ, pœnæ. Eodem modo de aliis passionibus discurrendum est, & præsertim de pœnitentia, ut explicat Augustinus lib. 2. ad Simplicianum q. 2. Quapropter cum legimus etiam Dominum dicentem: Pœnitet me, consideremus, quid esse soleat. In hominibus opus pœnitendi est, cum proculdubio reperitur voluntas mutandi, sed in homine cum dolore animi est; reprehendit enim in se, quod temere fecit. Auferamus ergo ista, quæ de humana infirmitate, atque ignorantia, veniunt, & remaneat solum velle, ut non ita fit aliquid, quemadmodum erat.

Ad VI. Agens liberum esse mutabile, quando eam habet libertatem, quæ cum defectu conjuncta est; Quando vero agens liberum perfectam, & absolutam habet libertatem, qualis est libertas divina, semper cum suo actu conjuncta est. Unde Deus potuit quidem carere actu ipso, quo voluit creare mundum, sed si actus ille accipiatur connotative, non vero entitative; in quantum Deus potuit carere omni eo, quod in ipso non est necessario, adeoque potuit carere decreto libero quoad connotationem, quæ est libera, non quoad entitatem. Cæterum decreta illa pro Ezechia, & pro Ninivitis, erant conditionata; in hypothesi scilicet, quod Ezechias, & Ninivitæ, pœnitentiam non egissent.

Ad VII. dicitur, quod mutatio omnis non est in Deo, sed in rebus ipsis. Quando enim dicitur, quod Deus voluntatem mutet, itaut efficiatur iratus illis, quibus antea erat lenis, revera Deus non mutatur, quia semper ille stat firmus in sua lege æterna, ita quidem, ut & lenitas sit lex æterna, & ita pariter sit lex æterna. Mutantur quidem homines, & inde est, quod eum quodammodo mutatum dicunt se invenisse, quando illa pati coguntur. Terra eadem est, tam sanis, quam vertigine capitis afflictis; primis tamen est immobilis, aliis movetur vertiginoso quidem motu. Sol pariter idem est, sed oculis sanis est delectabilis, male affectis molestus.

Ad VIII. Deus nunquam fuit in potentia ad creandum, mundus tamen fuit in potentia, ut crearetur; & quando creatus fuit, mundus mutatus est, transeundo de potentia ad actum, non vero Deus. Deus, quia semper est in actu ad operandum, & quia semper est liber in operibus suis, si non operatur, non est, quia nequit, sed quia non vult. Unde nullam in eo arguit potentiam actus, nullam inducit mutationem. Auctor quæstionum ad Orthodoxos, inter opera Justini, q. 113. hæc ad rem nostram docet: *Quæ sic agendi potentia prædita sunt, ut naturali quadam necessitate impellantur ad agendum, minui quodammodo, cum in sola potentia remanent: Cujus autem potentia nulla naturali necessitate continetur, sed in voluntate sola posita est, eam nullatenus imminui.*

DISSERTATIO XLI.

De Figmentis contra Æternitatem Dei, & de Inventoribus illorum.



SANE ex iis, quæ in præterita Dissertatione diximus, evidentissime infertur, Deum esse incorruptibilem, immortalem, adeoque æternum; si enim corruptibilis, & mortalis, & temporaneus, esset, hoc ipso Deus mutaretur, & mutaretur quidem essentiali mutatione, quæ est circa substantiam ipsius, & vitam. Ut autem latior de sua æternitate fiat sermo, hanc alteram Dissertationem instituimus, in qua de erroribus peculiaribus contra illam agemus; & sequentem etiam adjungemus, in qua illam Deo pleno jure deberi, contra eandem perturbantes, probabimus.

Æternitatis ideam ex Philosophicis supponimus in Legentibus; adeoque hic eam ulteriori explicatione repetere, superfluum judicamus. Illa igitur in præsenti supposita, dicimus, adeo hominibus fuisse omni tempore certum, Deum esse æternum, ut nullos, sive Gentiles, sive Hæreticos, qui contrarium vere sentirent, vix possimus accusare. Dumtaxat Idololatræ illi excipiendi videntur, qui temporaneos sibi Deos fingebant, Saturnum quidem seniorem, reliquos vero juniores; contra quos Tertullianus in libro contra Hermogenem sic egregie argumentabatur: *Non habet tempus æternitas; omne autem tempus ipsa est. Quod fecit, pati non potest. Caret ætate, quod non habet nasci. Deus si est vetus, non erit; si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur; vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio, & fine est, quam a tempore, arbitro, & metitore initii, & finis.*

Verum, quia non solum catholica Fides docet, Deum esse æternum, sed etiam, solum ipsum æternum esse; itaut præter ipsum nullum aliud æternum fuerit, vel a parte ante, vel a parte ante simul, & a parte post, cujusmodi est æternitas Dei, quæ proinde caret principio, & fine; adeout Tertullianus laudato loco æternitatem *censum Dei* appellaverit: Hine operæ pretium esse ducimus, etiam hic illorum errores enumerare, qui aliquid aliud, præter Deum, a parte ante æternum esse, finxerunt. Hoc enim esset quoque figmentum contra Dei æternitatem; quemadmodum contra Dei unitatem est commentum alios Deos, ultra Deum nostrum, ponere.

Primo loco ponitur Aristoteles, & cum ipso etiam Gentiles quidam, quinimmo ex iis, qui Christo nomen dederunt, Origenes quoque, qui mundum ab æterno a Deo conditum fuisse arbitrati sunt. *Quis non videt*, clare asserit Alphonsus de Castro, Zamorensis, Ordinis Minorum regularis observantiæ, lib. 10. adversf. hæref. verb. *mundus, hunc errorem ex Aristotelis schola prodiisse?* Attamen Alphonsus confundit unam cum altera hæresi, pro una accipiens, & explicans, quæ revera sunt duæ. Aristoteles enim asseruit mundum esse æternum, non materiam; sic pariter Origenes de mundo loquutus est, non de materia; de qua loquutus est Hermogenes, & alii Hæretici, quos Alphonsus commemorat. Et hanc alteram hæresim hic modo secundo loco explicamus.

Secundo igitur loco ponitur Hermogenes, qui hylen, seu materiam quandam Deo coæternam finxit, circa quam Deus ab æterno operatus est, & in qua voluit adhuc suum dominium exercere; ne ex æternitate aliter extitisset otiosus, & iners. Hic idem error ab Alphonso de Castro, loco superius citato, tribuitur etiam Seleuco, a quo Seleuciani, & Hermiæ, a quo Hermiani, descenderunt; & testimonio Augustini utitur lib. de hæref. c. 59. Eundem errorem, asserit, docuisse Albanenses, & quendam quoque Hermannum Riffuich, Hollandinum, ut ait; verum post pauca docet, quod *hi autem, & Albanenses absolute dixerunt, mundum fuisse ab æterno.* Unde nemo non videt, quam in hoc eruditus homo parum sibi constans fuerit. Ab aliis hic pariter error tribuitur Manichæis; immo Theodoretus lib. 5. de hær. c. 6. scribit; Socrati, Platoni, aliisque Philosophis, vere tribui sine mendacio posse.

Tertio loco fuit Vvielephus apud Thomam Vvaldensem lib. 1. doctrinæ fidei antiquæ c. 8., qui dixit, Creaturas ab æterno habuisse aliquid esse reale, distinctum ab esse Dei. Refertur a Cardinali de Aguirre t. 1. theologiæ S. Anselmi tract. 3. cap. 18. di-

disp.42. sect.3. n.27., qui & subdit verba, quæ sequuntur: *Cui errori timeo, ne faveant plurimi Auctores Catholici arbitrantes, essentias rerum, antequam in tempore producantur, habere ex aeternitate aliquod esse actuale, quod aliqui nominale, alii quidditativum, alii objectivum, & diminutum appellant, distinctum ab esse Dei*. Post quæ adducit auctoritatem S.Thomæ 1. p. q.61. ar.2. docentis: *Solus Deus est ab aeterno; hoc enim fides catholica indubitanter tenet: Et omne contrarium est, sicut haereticum, reputandum.*

Quarto loco fuit Gregorius Palama, qui lumen quoddam, a Deo diversum, eique coæternum, & minime creatum, posuit, quod ex illius majestate, veluti radiorum e sole splendor, emicat; & hanc esse Dei gloriam seu regnum illud, quod Scripturæ, & Sancti Patres frequenter celebrant. De hoc Palamitarum errore alibi nos loquuti fuimus; subdimus hic quæ referuntur a Petavio lib.3. theologic. dogmat.cap.5. ex tomo ipsorum Græcorum Synodico: *Cum quaesitum esset, uti ex sanctorum auctoritate Patrum approbaretur, lumen illud transfigurationis Domini increatum esse; neque tamen id esse substantiam Dei; universos fere pronuntiasse: Hoc ipsum in quarta Actione demonstratum fuisse: in qua praesentes Ecclesiae adversarii modo creatum istud, & phantasma, & velamentum, & adumbratam speciem perspicue blasphemantes esse dicebant: modo hoc impie profitebantur, increatum esse, & ipsam Dei substantiam*. Addit ex Joanne Cantacuzeno in historia sua lib.2. c.39. Monachos Palamitas dixisse: Apostolos in monte Thabore *corporis oculis divinum, & increatum lumen aspexisse*: Et ex Davide Monacho in Annotationibus ad Cantacuzenum, narrat: *Divinum quippiam, & increatum esse lumen illud; quod & Deitas a Sanctis appellatur. Non est tamen substantia Dei, sed operatio, gratia, gloria, splendor a divina substantia in Sanctos emissus.*

Quinto loco fuit Augustinus Steucus, Eugubinus, qui in Cosmopæja, & in libello de rebus incorporeis, & invisibilibus, putavit, ab æterno lucem quandam extitisse divinam, & increatam, a Dei substantia diversam, ab eaque manantem, quæ Dei sit habitatio, Deique regnum, quod Cœlum empyreum vocatur. Hujusmodi lucem illam fuisse, asserit, quam Apostoli in monte Thabore, & Moyses in rubo, perspexerunt. Hæc pariter ex Petavio citato loco referimus, qui & ulterius subdit Eugubini verba in Cosmopæja pag. 29. edit. Gryph. *Hoc autem non potest esse creatum. Nam quod creatum fuit, fuit locus, & tempus, idest, ipse mundus. Deinde, cum illud sit regnum Dei, non videtur fas, regnum Dei non semper fuisse. Est enim cœlum empyreum claritas divina, quam semper fuisse cum Deo necesse est. Adquam claritatem admisit Angelos, incredibili humanitate sua, & homines pios: Regnum Dei, est regnum omnium seculorum, ait Psalmus. Semper sol ille lucem aeternam suam habuit comitem. Nec potest aliud esse cœlum empyreum, idest ignem, nisi claritas illa, manens a Deo circumquaque, extra mundum, extra rerum creatarum, corruptibiliumque, regnum*. Hoc sane Eugubini commentum, ait Petavius, esse proximum insulso, ac stuporis pleno, Palamitarum delirio.

Sexto loco vult ponendum Cardinalis de Aguirre Epicureorum errorem, quem asserit quodammodo instauratum a Petro Gassendo tom. 1. Philosophiæ Epicuri, ubi pag.605. latissime tuetur, spatium imaginarium esse rem quandam æternam, immobilem, incorporeamque, quæ nec sit substantia, nec accidens. Et quod olim hoc idem tradiderint Epicurei, Conimbricenses testes produeit in lib.4. Physic. c.5. ar.2.Hoc autem asserere, ex S.Thoma in 2. ad Annibaldum dist.37. ar.1., hæreticum esse, concludit; quia S.Doctor ait: *Haereticum est dicere aliquod ens reale, in quantum tale, non esse a Deo*. Attamen quod doctus Cardinalis asserit de Gassendo, P.Saguens t.1. disp.6.ar.2.sui Operis theologici, profert de Cartesio, & de Sectantibus illum, verbis hisce: *Tantum obiter dico, trahi perfacile in hac de materia aeterna, & increata opinionem posse, quod multis hac aetate Philosophis Cartesium sectantibus videtur de natura spatii corporea. Sic quippe spatium materia est: Spatium autem & aeternum, & increatum est, quia quid privativum est, ut probabitur infra, ubi agetur de immensitate divina.*

Idem P. Saguens citato loco asserit, Origenem non admisisse mundum æternum, sed materiam, quam posuit Hermogenes; cum hoc tamen discrimine, quod Hermogenes increatam voluit, Origenes vero dixit, a Deo creatam fuisse. Attamen Cardinalis de Aguirre docet, Origenem cum Aristotele, aliisque Gentilibus, mundum ex æterno conditum posuisse; Hermogenem vero materiam quandam admisisse Deo coæternam, & non explicat, an creatam, an increatam, admiserit. Attamen a Tertulliano lib. contra Hermogenem discimus, fuisse increatam; errorenque suum a Stoi-

cis

eis Hermogenem ipsum accepisse. *A Christianis enim conversus ad Philosophos, de Ecclesia in Academiam, & Porticum, inde sumpsit a Stoicis materiam cum Domino ponere, quæ & ipsa semper fuerit, neque nata, neque facta, nec initium habens omnino, nec finem, ex qua Dominus omnia postea fecerit.* Cæterum Auctor Opusculi ad Thophilum, quod legitur in tomo secundo Operum S. Athanasii, lib. 6. col. 430. utrisque dicit anathema, sub his verbis: *Væ vobis, qui hunc mundum a semetipso semper coæternum Deo fuisse adscribitis; ut a Deo factum esse negetis. Væ vobis, qui mundum ex aliqua subjacenti materia factum esse, defenditis.*

DISSERTATIO XLII.

De Æternitate Dei.



TRIA debemus in hac Dissertatione firmare; Primum, quod Deus sit æternus; & quod consequenter nequeat esse Deus, qui æternus non sit. Unde insipientiæ arguuntur Idololatræ illi, qui Deos suos juvenes, & senes, ac proinde temporaneos, non æternos, commenti sunt: De quibus Tertullianus lib. 1. contra Marcionem festive dicebat: *Quis Deus novus, nisi falsus? Ne Saturnum quidem tanta hodie antiquitas Deum probabit, quia & illum novitas aliquando produxerit, cum primum consecravit.* Hi præsertim fuere Poetæ, qui Jovem, Deorum, hominumque, Patrem, a Saturno genitum, fabulabantur; Saturnum vero cœli fuisse filium; & cœlum ipsum e terra procreatum, effutiebant. Alterum, quod solus Deus sit æternus. Et hoc præstabimus, sive contra Philosophos illos, qui æternitatem mundo dederunt, sive contra Hæreticos, qui illam, aut materiæ, aut alteri substantiæ, a Deo distinctæ, ex proprio ipsorum cerebro, communicarunt. Tertium tandem, quod examinandum superest, in eo consistit, ut cognoscamus, an vere creatæ substantiæ possit a Deo æternitas a parte ante communicari; quod quidem dissidium est inter Scholasticos, & discrepantia pariter videtur inter Patres, & Philosophos; quos ut componamus, illam conabimur inire viam, qua Philosophis accedamus, & a Patribus non elongemur.

I. Ex Scripturis probatur, quod Deus sit æternus. Psal. 9. 8. *Dominus in æternum permanet.* 71. 19. *Nomen majestatis ejus in æternum.* 102. 17. *Misericordia autem Domini ab æterno, & usque in æternum.* Proverb. 8. 23. *Ab æterno ordinata sum.* Baruch. 4. 7. *Exacerbastis enim eum, qui fecit vos, Deum æternum, immolantes Dæmoniis, & non Deo.* Danielis 13. 42. *Deus æterne, qui absconditorum es cognitor.* Ad Romanos 16. 26. *Præceptum æterni Dei.* Quæ quidem verba, non de sola æternitate a parte post, sed etiam a parte ante, intelliguntur; unde in Deo adæquata æternitas omnino concipiatur.

II. Ex Conciliis. Concilium Nicænum I. anathematizat eos, qui dicunt, Verbum non fuisse æternum, quia dicendo, non fuisse æternum, hoc ipso dicebant etiam, Verbum non esse Deum, sed esse potius creaturam. *Eos autem, qui dicunt, erat, quando non erat, aut non erat, antequam fieret, & quia ex non extantibus factus est, hos anathematizat catholica, & apostolica Ecclesia.* Concilium Lateranense IV. sub Innocentio III., & refertur in c. 1. *de summa Trinitate, & Fide catholica: Deus unus est, æternus, immensus, omnipotens, immutabilis, &c.* Concilium Remense sub Eugenio III. inter alia Dei attributa recenset etiam æternitatem.

III. Ex Patribus. Tertullianus lib. 1. contra Marcionem c. 8. *Deus, si est vetus, non erit; si est novus, non fuit; novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio, & fine, est, quam a tempore, arbitro, & metatore, initii, & finis.* Nazianzenus orat. 2. de Paschate: *Deus semper est, nam erat, & erit; hujus temporis fluxaque, & caducæ naturæ, segmenta sunt.* Augustinus lib. contra Maximinum: *Non enim aliud anni Dei, & aliud ipse Deus, sed anni Dei æternitas est; æternitas ipsa Dei substantia est, quæ nihil habet mutabile.* Idem de natura boni contra Manichæos in principio: *Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, & ideo vere æternum, & vere immortale.* Idem lib. 12. Confessionum c. 19. *Si modo est idoneus animus discernere quid præcedat æternitate, quid tempore, quid electione, quid origine: Æternitate, sicut Deus omnia; tempore, sicut flos fructum; electione, seu intento-*

tione, ſicut fructus florem; origine, ſicut ſonus cantum. In his quatuor primum, & ultimum, quæ commemoravi, difficillime intelliguntur; duo media facillime. Namque rara viſio, & nimis ardua, conſpicere, Domine, æternitatem tuam incommutabiliter mutabilia facientem, ac per hoc priorem. Gregorius magnus in illa verba Job: *Numerus annorum ejus inextimabilis eſt;* hæc ſcribit: *Dicere utique æternitatem voluit, & ipſam longitudinem æternitatis annos vocavit.* Caſſianus lib. 5. de Incarnatione c.8.ad illa verba Exodi 2. *Ego ſum, qui ſum:* inquit: *admirabili divinæ naturæ æternitatem ſermonis magnificentia prædicavit: quia nihil de Deo tam conveniens dici poteſt, quam, ut ſemper eſſe dicatur: quia eſſe, nec præteriti initium, nec futuri terminum habet. Et ideo aptiſſime hoc de æterni Dei naturo dicitur, quod æternitati optime coaptatur.* Gregorius Nyſſenus ad orat.38. n.11. *At vero nullius egens illa, & æterna, & omnia, quæ ſunt, complexa natura, neque in loco eſt, neque in tempore. Sed ante hæc, & ſuper hæc, inexplicabili quadam ratione, ipſa in ſe ſola fide conſpicitur, neque ſeculis circumſcripta, neque cum temporibus decurrens; ſed in ſe ipſa conſiſtens, & in ſeipſa fundata, & ſtabilita; neque cum præterito, neque cum futuro conſideratur.* S. Iſidorus c.8. in primo Sententiarum: *Omnia tempora præcedit divina æternitas, nec in Deo præteritum, præſens, futurumve, aliquod creditur: ſed omnia præſentia in eo dicuntur, quia æternitate ſua cuncta complectitur. Aliaqui mutabilis eſt Deus credendus, ſi ei ſucceſſiones temporum adſcribantur.* S. Anſelmus in lib. de Incarnatione Verbi c.8. *Deus non eſt aliud, quam ipſa ſimpliciter æternitas.* Et mox ſubdit, *Dei æternitatem eſſe quaſi punctum ſimplex, ideſt ſine partibus, & indiviſibile.* Et in Monologio c.26. Cauſſam reddens, quare *ſine principio, & ſine fine ſit, nec habeat præteritum, & futurum?* Ait: *quoniam ætas, ſive æternitas ejus nihil aliud eſt, quam ipſa.* Et in Proſologio: *Quomodo nec tu habes partes, nec tua æternitas, quæ tu es, nuſquam, & nunquam eſt pars tua, aut æternitatis tuæ; Sed ubique totus es, & æternitas tua tota eſt ſemper.* S.Petrus Damiani opuſc. 36. c.15. *Ibi ſane vera æternitas, vera eſt immortalitas. Ibi æternum illud hodie, quod nunquam tranſit, ibi præſens ſempiternum, ilindque hodiernum, quod tanta jugiter ſtabilitate defigitur, ut tranſire neſciat, nec ſe aliquando in præteritum vertat.*

IV. Ex Philoſophis Gentilibus. Plato in Timæo; Deum eſſe ait *id, quod ſemper eſt, neque ortum habet; & eodem ſemper modo ſe habet.* Et Proclus, Platonis Commentator, lib. 2. in Tim. p.71. hoc explicans, ſcribit, idem eſſe, *ac procul eſſe ab omni viciſſitudine temporis.* Idem Plato cit. loc. *Errore quoddam duci homines in loquenda, qui partes illas temporis, erat, & erit, in æternam ſubſtantiam imprudenter transferunt. Dicimus enim de illa, erat, eſt, & erit: Sed illi re vera ſolum Eſt competit: At erat, & erit, ad generationem, quæ in tempore procedit, referri convenit. Motus enim ſunt. Quod autem ſemper eodem modo ſe habet immobiliter, neque vetuſtius, neque recentius eſſe unquam oportet: Neque nunc fuiſſe, neque deinceps fore; ac nihil eorum penitus, quæ generatio iis affinxit, quæ ſub ſenſus feruntur. Verum temporis æternitatem imitantis, & ſecundum numerum circumvoluti ſpecies iſta ſunt.* Plotinus, Platonis doctrinæ primarius ſectator Enn. 3. lib. 7. c. 4. *Vita ſit infinita, eo ipſa, quod tota ſimul conſiſtit, nihilque amittit; cum nihil præterierit, vel ſit futurum. Alioqui jam tota non eſſet.* Plutarchus in lib. Ei, Deum definiens, ſcripſit, *quod æternum eſt, innatum, & incorruptum.* Et poſt pauca: *Sed eſt Deus: Si ita loqui fas eſt; & eſt in nullo tempore; ſed in æternitate immobili, & indeclinabili; cujus nihil eſt prius, nihil poſterius, neque futurum, neque præteritum; ac ſolum eſt per ſe revera ens, quod neque fuit, neque futurum eſt, neque cœpit, neque deſiturum eſt.* Numenius, Pythagoreæ Philoſophiæ Coryphæus, apud Euſebium lib. 11. præpar. evang. p.309. *Ens neque erat aliquando, neque erit aliquanda; ſed eſt ſemper in definito tempore, ſolo nempe præſenti. Hoc igitur præſens tempus ſi quis æonem appellare vult, me quidem auctore faciet.* Et iterum: *Et ens æternum eſt, ac ſtabile, ſemper in eodem ſtatu perſeverans.* Parmenides apud Ammonium in lib. de Interpret. *Nihil eſſe penes Deos, neque præteritum, neque futurum; quod utrumque ſit non ens; quoniam alterum non eſt amplius; alterum nondum eſt; ac prius mutatum eſt, poſterius natura mutabile eſt. Ejuſmodi autem iis, quæ vere ſunt, & mutationem ne cogitatione quidem tenus admittunt, impoſſibile eſt affingere. Neceſſe eſt enim auterius id eſſe, quod omnina immutabile eſt, eo quod utcumque mutatur, ut in mutatiane perſeveret. Quare in Diis, qui ad entia rationem habent principii, præteritum, futurumve, contemplari non poſſumus; ſed omnia, quæ apud illos ſunt, in uno nunc, videlicet æone, ſtabilita ſunt. Quippe temporis menſuræ una cum univerſitatis exiſtentia ſe ſe produnt, ac ſola metiuntur illa, quæ vel ſubſiſtunt, vel operantur in tempore.* Ariſtoteles lib. 2. de Cœlo c. 3. *Dei*

actio

actio immortalitas; hoc autem est perpetua vita, ut propterea necesse sit divinum motum sempiternum esse. Thales Milesius, unus ex septem Graeciae Sapientibus, interrogatus, *quid esset antiquissimum?* Apud Plutarchum in Convivio respondit: *Deum esse ortu carentem*.

V. Ex Rationibus. I. Melius est existere, quam non existere: ergo melius est existere semper, quam existere aliquando, & aliquando non existere; sed Deo tribuendum est quod est melius: ergo Deo tribuendum est existere, & existere semper. II. Si Deus non fuit ab aeterno: ergo fuit in tempore. Tempus autem illud a quo fuit creatum? Vel a Deo, vel ab alio? Si a Deo? ergo fuit subsequens ad ipsum Deum: ergo Deus fuit ante omne tempus: ergo fuit ab aeterno. Si ab alio? ergo datur alia prima caussa praeter Deum: ergo non hic, sed illa alia prima caussa erit Deus. III. Deus est veritas; sed veritas semper fuit, & semper erit: ergo Deus semper fuit, & semper erit: ergo est adaequate aeternus. Probatur minor. Si veritas aliquando non fuisset, pro illo tempore, in quo non fuisset, verum fuisset dicere: Veritas non est: ergo eo tempore, quo veritas non esset, veritas quoque fuisset: ergo nullum est assignabile tempus, in quo veritas non fuerit: ergo nullum etiam erit assignabile temporis instans, in quo Deus non fuerit. IV. Deus est ens a se: ergo est aeternus. Probatur consequentia. Ens a se a nullo dependet, neque in esse, neque in operari: ergo quod est ens a se, semper fuit; sed quod semper fuit est aeternum: ergo si Deus est ens a se, est aeternus. V. Deus est immutabilis: ergo est aeternus. Probatur consequentia. Quod non est aeternum mutatur: ergo si Deus est immutabilis, est aeternus. Probatur antecedens. Quod non est aeternum transit de non esse ad esse: ergo mutatur. VI. Deus est perfectissimus in omni genere: ergo est etiam perfectissimus in duratione; sed non esset perfectissimus in duratione, si non esset aeternus: ergo Deus si est perfectissimus in omni genere, est aeternus. VII. Deus est simpliciter infinitus: ergo debet habere infinitam durationem, tam a parte ante, quam a parte post: ergo est aeternus. Probatur consequentia. Si Deus non esset aeternus, haberet finitam, & limitatam durationem; ergo non esset simpliciter, & in omni genere infinitus. VIII. Aeternitas est perfectio, & non est cum divinitate incompatibilis: ergo in Deo est admittenda. Nec etiam est impossibilis perfectio; ergo, si ab altero ente haberetur, hoc esset perfectius Deo.

Usque modo probavimus, Deum esse aeternum, & primam Dissertationis partem explevimus. Alteram debemus modo conficere, probantes nimirum, solum Deum esse aeternum; & per consequens aeternitatem a parte ante adeo propriam fuisse solius Dei, ut omne aliud, praeter ipsum, a parte ante fuerit tempore factum, & non fuerit, nec dici possit, ullo modo aeternum. Quod & sequentibus quoque auctoritatum, ac rationum momentis explere conabimur.

I. Probatur ex Scripturis. Gen. 1. 1. *In principio creavit Deus coelum, & terram*. Psal. 89. 2. *Priusquam montes fierent, aut formaretur terra, & orbis, a seculo, & usque in seculum, tu es Deus*. Sapientiae 1. 14. *Creavit enim, ut essent, omnia*. Ecclesiastici 18. 1. *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul*. 2. Machabaeorum 1. 24. *Domine Deus omnium creator, terribilis, & fortis, justus, & misericors, qui solus es bonus rex, solus praestans, solus justus, & omnipotens, & aeternus*. Joannis 1. 3. *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil*. Et n. 10. *In mundo erat, & mundus per ipsum factus est*. Jacobi 1. 17. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum, desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*.

II. Ex Conciliis. Concilium Nicaenum I. a quo traditionem habemus, quod universim Patres ex aeternitate Verbi hauserunt argumentum validissimum, quo contra Arianos probarent, Verbum esse Deum. Unde Athanasius in epistola ad Africanos, de Verbo loquens, scribebat: *Habet ille aeternitatem. Quae creata sunt, aeterna esse non possunt*. Concilium Lateranense IV. sub Innocentio III., & refertur in c. *firmiter, de summa Trinitate, & fide catholica: Deum, ab initio temporis, universum hoc, quoad omnia creaturarum genera, condidisse*. Concilium Remense sub Eugenio III., in quo definitum est: *Nullam rem adesse Deo, quae sit ab aeterno, & quae non sit Deus*. In quadam Synodo Parisiensi Stephanus, Parisiensis Episcopus, hos articulos, ex Aristotelis Philosophia desumptos, damnavit. I. *Quod mundus est aeternus, quantum ad omnes species in eo contentas*. Et 8. *Quod impossibile est solvere rationes Philosophiae de aeternitate mundi*. Et 11. *Quod mundus est aeternus; quia omne, quod habet naturam, per quam possit esse in futuro toto, habet naturam, per quam potuit esse in toto praeterito*. Habetur in Bibliotheca Patrum c.4. ar.6. col.922. & refert Petavius

tavius t. r. theolog. dogm. lib. 3. c. 6. n. 10.

III. Ex Patribus. Tertullianus lib. contra Hermogenem c. 4. *Quis enim alius Dei census, quam æternitas? Quis alius æternitatis census, quam semper fuisse, & futurum esse, ex prærogativa nullius initii, & nullius finis? Hoc si Dei est proprium, solius Dei erit, cujus est propriissimum.* Augustinus lib. 12. de Civitate Dei c. 15. *Tempus autem, quoniam mutabilitate transcurrit, æternitati immutabili non potest esse coæternum. Ac per hoc, etiamsi immortalitas Angelorum non transit in tempore, nec præterita est, quasi jam non sit; nec futura, quasi nondum sit; tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in præteritum transeunt. Et ideo Creatori, in cujus motu dicendum non est, vel fuisse quod jam non sit, vel futurum esse quod nondum sit; coæterni esse non possunt.* S. Athanasius disp. 2. contra Arianos: *Quanvis Deus possit semper facere; at res creatas æternas esse non posse. Quippe ex non entibus sunt, & non erant, antequam fierent. Quæ autem non sunt, antequam fiant, quomodo poterant cum Deo, qui semper est, existere?* Idem ep. ad Africanos: *Habet ille vim creandi, condendi, & æternitatem, ut sit omnipotens, & immutabilis. Contra vero quæ creata sunt, creare non possunt; quippe quæ ipsa, creaturæ sunt, neque æterna esse possunt; quoniam ab initio aliquo incipiunt esse. Neque omnipotentia, neque immutabilia esse valent, nam alterius potestate continentur, & naturæ sunt mutabilis.* Idem orat. 3. *Proprium est creaturarum, & operum, non esse, antequam fiant, & ex non extantibus subsistere.* S. Cyrillus lib. 12. thesauri: *Quod enim omnino per creationem ad esse perfectum est, non potest intelligi a principio esse.* Basilius lib. 2. contra Eunomium: *Nos autem ejusdem insaniæ esse putamus, tum creaturæ æternitatem adscribere, tum creaturæ dominum hoc testimonio privare.* Methodius Martyr, antiquissimus sane Scriptor, apud Photium, codice 235. *Impossibile est id, quod initio productionis est circumscriptum, simul cum re, quod finem, ac terminum nullum habet, sine itidem, & termino carere.* Damascenus lib. 1. fidei c. 8. *Creatura, cum voluntatis Dei sit opus, non est Deo coæterna. Non enim natura fert, ut quod ex nihilo ad esse provectum est, coæternum sit ei, qui principio caret, estque semper.* S. Anselmus in Monologio c. 27. *Vel hoc solo veram æternitatem soli inesse illi substantiæ, quæ sola non facta, sed factrix esse inventa est, aperte percipitur. Quoniam vera æternitas principii, finisque, meta carere intelligitur. Quod nulli rerum creatarum convenire, eo ipso, quod de nihilo factæ sunt, convincitur.* Idem in Prosologio c. 13. Deum alloquens, ait: *Ubique, & semper es; quod de Te solo dici potest.*

IV. Ex Philosophis Gentilibus. Aristoteles lib. 2. de cœlo c. 3. *Dei actio immortalitas. Hoc autem est perpetua vita: ut propterea necessum sit divinitati motum sempiternum esse.* Quum ergo creaturæ nequeat sempiternus convenire motus, jam ex ipso Aristotele nequit creatura esse æterna. Et quod alibi idem Aristoteles contrarium senserit, ut diximus, docens, mundum esse æternum; nil mirum; etenim profecto non est sola hæc contradictio, quæ in libris ejus a quocumque, qui in verbis ejus non jurarerit, facili negotio deprehenditur, & invenitur. Hoc autem Justinus martyr in Confutatione dogmatum Aristotelicorum, confut. 31. sic contra eundem Aristotelem prosequitur: *Si id omne, quod fit, antequam fieret, non erat, non igitur æternum, & principii expers tempus est. Quare neque motus est æternus, expersque principii, cujus numerus est tempus.* Plato quanvis dicatur a Proclo, Simplicio, Apulejo, Censorino, Macrobio, S. Augustino, Boetio, &c. quod mundum admiserit ab æterno; alii tamen constantissime asserunt, eum admisisse tempore factum; & sunt Ambrosius, Zacharias Mitylenæus, Theophilus, Atticus, aliique apud Petavium videndi.

V. Ex Rationibus. I. In creatione mundi, vel Deus fuit conditor omnium rerum, vel aliarum conditor, & aliarum inventor? Si primum: ergo fuit etiam conditor materiæ. Si secundum: ergo non fuit conditor materiæ, sed inventor. Atqui hoc dici nequit: Et probatur. Deus omnia creavit; ergo creavit quoque materiam. Insuper si materiam non creasset, nihil omnino creasset, quia omnia ex materia produxisset; hoc autem non est creare, sed est generare: ergo admissa materia, Deus non est creator. Argumentum hoc prosequitur S. Petrus Chrysologus ser. 46. *Ubi sunt, qui Deum de materia mundum figurasse confingunt? Deus noster in cœlo, & in terra, non ut inventor, sed ut conditor materiæ, ex nihilo cuncta perfecit.* II. Vel Deus potuit sine materia creare mundum, vel non potuit? Si potuit: ergo ita de facto creavit. Si non potuit: ergo non fuit omnipotens in creatione mundi. Et hoc est argumentum Theodoreti lib. 5. hæretic. fabul. *Qui autem creationem cavillantur, & omni ex parte aptum opificium calumniari conantur, eaque de causa materiæ mentionem inducunt, audiant divina oracula clamantia: Vidit Deus omnia, quæ fecerat,*

erat, & erant valde bona. III. Vel Deus fuit agens liberum in creatione mundi, vel agens necessarium? Non necessarium; dicitur enim in Psalmo 113. 3. *Omnia quæcumque voluit, fecit*. Ergo liberum: ergo a nullo dependens in operando. Atqui si materia poneretur, Deus a materia dependeret: ergo non esset agens liberum; immo neque esset agens a se. Est argumentum Tertulliani c. 8. contra Hermogenem: *Deum potius subjicit materiæ, cum vult eum de materia cuncta fecisse; si enim illa usus est ad opera mundi, jam & materia superior invenitur, quæ illi copiam operandi subministravit, & Deus subjectus materiæ videtur, cujus substantia eguit, ut posset uti*. IV. Hæc materia, vel est creata a Deo, vel increata? Si creata: ergo quemadmodum Deus potuit materiam sine altera materia creare, ita potuit res alias creare absque materia. Si innata: ergo ipsa materia est Deus. Non enim est ab alio: ergo a se. Neque a Deo dependet, immo potius Deus dependet ab ipsa: ergo est supra Deum. Sic etiam argumentatur Tertullianus cit. loc. c. 7. V. Materia, vel est spiritualis, vel corporea? Si spiritualis: ergo ex ea produci non poterant res corporeæ. Si corporea: ergo ex ea neque spirituales substantiæ productæ sunt. VI. Materia per Hermogenem erat mala; igitur ex ea, vel omnia, quæ producta sunt, sunt bona, vel omnia mala, vel aliqua bona, & alia mala? Non primum; quia ex malo non producitur bonum; neque secundum, neque tertium; quia Deus vidit cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona. VI. Si mundus ab æterno fuisset, cur tot rerum inventiones novæ sunt? Cur illius memoria non est, nisi a tempore, quo factus fuit? Non fuerunt ergo ab æterno artifices, non Sapientes, non homines, qui ea fuerint activitate, eo ingenio, ea doctrina, prædití, quibus posterioribus seculis apparuerunt ornati: ergo non fuit mundus. VII. Lux illa Palamitarum, & Steuchi, vel est creata, vel increata? Non enim ex Augustino datur medium. Etenim lib. 6. de Trinitate c. 6. *Omnis substantia, quæ Deus non est, creatura est; & quæ creatura non est, Deus est*. Et in Psal. 85. *Excepto Deo, quicquid aliud est in natura rerum, factum est a Deo*. Si igitur increata: ergo Deus. Si creata: ergo creatura. VIII. Contra Eonas, quas Veteres quidam admiserunt, inter quos adnumeratur Gregorius Nyssenus lib. 1. contra Eunomium, argumentatur S. Basilius lib. 2. contra Eunomium, his verbis: *At si secula omnia cum Filii opera sint, infra Unigeniti generationem intelliguntur; vanus est, qui antiquius aliquid subsistentia Filii quærit*. At ex Petavio Eonæ sunt spatia, seu intervalla; non tamen localia, sed ætates, hoc est secula; & ita ab ipso optime confutantur. Spatia autem localia, quæ Gassendo, & Cartesio, tribuuntur, non intelliguntur quidem, ut putavit Aguirre, vel scripsit Saguens. Gassendus enim potest optime intelligi, quod in Dei immensitate spatium constituat; & Cartesius non de corpore physico, sed de mathematico, loquitur. Unde non sequuntur absurda, quæ prælaudati, & quidem eximii, Scriptores intendebant.

Arguunt I. Deus ab æterno fuit Dominus: ergo ab æterno rem aliquam sibi subjectam habuit, in qua dominium exerceret; hæc non potuit esse nisi materia: ergo vere admittenda est materia Deo coæterna. II. Gen. 1. dicitur: *In principio creavit Deus cælum & terram; terra autem erat inanis, & vacua*; vel, ut habet versio antiqua, quam sequitur Tertullianus; *erat invisibilis, & incomposita*. Nomine autem principii, & nomine terræ, dicebat Hermogenes, significari materiam, & per verbum *erat* importari, illam semper fuisse innatam, & infectam. III. ex Eugubino, qui affert Basilium in homilia 1. in Hexameron dicentem: *Erat ante mundi constitutionem antiquior quidem status supermundanis virtutibus congruens, ante tempora æternus, perpetuus, in quo Creator, & Opifex, creaturas absolvit: Lucem intelligibilem eorum beatitudini accommodam, qui amant Dominum, naturas ratione præditas, & invisibiles, & omnem intelligibilium ordinationem, quæcumque mentis nostræ captum superant, quorum nec appellationem quidem investigare nos possumus. Hæc enim invisibilis mundi substantiam complent*. IV. iterum ex Hermogene; Res non possunt fieri ex nihilo, non possunt fieri ex Deo: ergo necessario factæ sunt ex materia infecta, & increata. Probatur antecedens pro prima parte: Ex nihilo enim nihil fit. Probatur pro secunda: Deus est indivisibilis, & immutabilis: ergo ex ipso nihil fieri potest; aliter divideretur, & mutaretur. V. Si non esset materia, ex qua facta fuissent mala, mala ipsa tribuerentur Deo: ergo, ne hoc sequatur absurdum, admittenda est materia, ex qua mala ipsa sint facta. VI. Saltem materia intelligitur in Scripturis sub nomine tenebrarum, quia tenebræ non sunt productæ, & ideo materia dicitur innata. Genesis autem 1. 2. legitur: *Tenebræ erant super faciem abyssi*; quia mate-

materia est invisibilis, quemadmodum sunt tenebræ. Unde postmodum additur: *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas; Dixitque Deus, fiat lux, & facta est lux*. Quo indicatur, ex tenebris, ceu ex materia innata & invisibili, lucem esse creatam.

Respondemus ad I. Quanvis Deus ab æterno fuerit omnipotens, non tamen ab æterno fuit Dominus, ut ait Tertullianus; quanvis nos putemus, Tertullianum intelligi debere de dominio in actu secundo, non vero in actu primo, seu de exercitio sui dominii, quod ab æterno non habuerit, quanvis habuerit dominandi potestatem; ut etiam respondet Cusanus. Replicamus Tertulliani verba contra Hermogenem c. 3. *Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum, & in semetipso, Dominum vero non semper: diversa enim utriusque conditio; Deus substantiæ ejus nomen, idest Divinitatis; Dominus vero non substantiæ, sed potestatis. Substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus; postea Dominus, accedentis scilicet rei mentio. Nam ex quo esse cœperunt, in quæ potestas Dei ageret, ex illo, per accessionem potestatis, & factus, & dictus est Dominus*.

Ad II. ait Tertullianus, nec nomine principii, nec nomine terræ in illo loco materiam significari; principium nanque ibi non significat subjectum aliquod, ex quo cœlum, & terra condita sint, sed ordinem temporis; idest ante omnia, vel cum primum ad externarum productionem rerum se contulit Deus, cœlum, & terram creavit. Subdit quoque Tertullianus, verbum illud *In principio* idem esse, ac in Filio, seu in Sapientia æterna; quam expositionem amplectuntur S. Hieronymus initio traditionum hebraicarum in Genes., & S. Augustinus ser. 14. de diversis c. 2., & lib. 11. Confession. c. 9. Terræ autem nomine materiam designatam fuisse, figmentum est; quia materia Hermogeniana non poterat esse invisibilis, ut ab ipso dicebatur; quia nihil erat, respectu cujus invisibilis diceretur. Nec poterat esse rudis, & incomposita, hoc est imperfecta; illud enim dicitur rude, & imperfectum, quod factum est, sed non est assequutum ultimam perfectionem; materia autem illa non erat facta. Hæ sunt responsiones, quas ex Tertulliano alii exhibent, & nos quoque cum illis afferimus.

Ad III. dicitur, quod status ille antiquior mundo, ac rebus omnibus creatis; lux illa, quam arcanam, & inaccessibilem habitat Deus; ipsemet Deus est, qui cœlestes deinde spiritus, veluti secundam lucem, condidit. Quam lucem quum Basilius appellet intelligibilem, eique dicat, congruentem esse illum statum creatis rebus antiquiorem, manifestum est, hunc ipsum statum non putasse corporeum, nec esse aliquid aspectabile, ut Palamitæ, & Eugubinus, existimabant; neque separatis a sensu, & corpore, mentibus lux ista congruit, quæ oculis cernitur. Iisdem verbis occurrit ad Eugubini imaginationem doctissimus Petavius.

Ad IV. Utique ex nihilo nihil fieri potest creata potentia, quæ est virtutis finitæ, & per consequens supponit semper materiam, circa quam operetur; non vero potentia increata, quæ est omnipotens, & a quocunque, in quocunque genere caussæ, independens; unde facit quæcunque vult, ut dicitur in Psalmo: *Omnia quæcunque voluit, fecit*; & ab Apostolo ad Roman. 4. 17. *Vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt*. Omnia autem Deus produxit per Verbum suum, per quod, & in quo, rerum omnium ideas ab æterno in se ipso habebat. Unde Joann. 1. *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil*. Et hæc, ait Tertullianus contr. Hermog. c. 18., est materia, quam debebat præsupponere Hermogenes, ne falleretur, & falleret: *Si necessaria est Deo materia ad opera mundi, ut Hermogenes existimavit, habuit Deus materiam longe nobiliorem, & idonejorem, non apud Philosophos æstimandam, sed apud Prophetas intelligendam, Sophiam scilicet suam ... Ex hac facit, faciendo per illam, & faciendo cum illa*.

Ad V. Alibi diximus jam, mala pœnæ utique a Deo esse, minime autem mala culpæ, quæ sunt peccata, & quæ proinde non habent caussam, nisi deficientem, qualis non potest esse Deus. Unde si materia poneretur, ut esset caussa malorum culpæ, horum etiam caussa esset Deus. Malum enim culpæ, vel procederet a materia necessario, vel libere, ex parte Dei? Si necessario: ergo Deus ex necessitate faceret provenire malum a materia; Si libere: ergo Deus etiam esset caussa mali. Hæc eadem asserit Tertullianus loc. cit. c. 10.

Ad VI. dicitur, quod in historia creationis mundi nulla est mentio materiæ, quam Hermogenes fingit. Nec potest tenebrarum nomine, nec nomine spiritus, venire; non quidem tenebrarum, nam antequam Scriptura de tenebris loquatur, jam narrat, cœlum, & terram, fuisse creata; igitur antecedenter ad materiam creata. Nec etiam spiritus;

ritus;nam si spiritus ferebatur super aquas, jam aquæ antecedenter ad spiritum præexistebant : ergo aquæ antecedenter ad materiam fuerunt pariter creatæ. Sic Tertullianus cit. loc. c. 31. *Suggestus autem cæli, & terræ primo tunc fuerunt tenebræ, & abyssus, & spiritus, & aquæ. Nam terræ quidem suberant abyssus, & tenebræ; si enim abyssus infra terram, tenebræ autem super abyssum, sine dubio, & tenebræ, & abyssus, infra terram; cælo vero spiritus, & aquæ, subjacebant. Nanque, si aquæ super terram, quæ eam texerant, spiritus autem super aquas, pariter & spiritus, & aquæ, super terram. Quæ vero super terram, ea utique infra cælum; & sicut terra abysso, & tenebris, ita & cælum spiritui, & aquis, incubabat, & complectebantur; & ita novum non est, ut id solum, quod continet, nominetur, qua summale: in isto autem intelligatur, & quod continetur, qua portionale.*

Ad Tertiam modo Dissertationis partem devenientes, dicimus, hæc omnia usque modo a nobis asserta, atque probata, intelligenda esse tantum de æternitate, quæ est propria Dei, æternitate nimirum necessaria, & essentiali, & independenti. Et hac ratione vere dici potest, aliquod creatum non solum non fuisse, verùm quoque nec potuisse ab æterno esse a Deo creatum. Loquentes vero de æternitate, ut dicitur, contingenti, & gratiosa, cum exclusione termini actualis tantum, non vero potentialis, & cum possessione essendi non omnino perfecta, sed admittente successionem, saltem quoad operationem; dicimus, vere potuisse mundum ab æterno a Deo creari; & hujus sententiæ est S. Thomas cum omnibus suis; quicquid in contrarium clamitent Cardinalis de Aguirre, Petavius, aliique.

Quæstio autem est inter Scholasticos, num fuerit possibilis creatura, cui connaturalis fuerit æternitas a parte ante, non vero gratiosa; quæ scilicet exegerit ab æterno produci? Et hoc profecto negamus, quicquid alii in contrarium sentiant. Et ex eo præcipue movemur; I. quia Sancti Patres, Athanasius, Hieronymus, & Damascenus, aliique communiter docent, creationem, productionemque rerum ad extra, fuisse opus gratiosum, & meræ voluntatis divinæ; sic autem non fuisset, si creatura aliqua ab æterno produci exegisset. Quod & probatur; quia si illa exegisset ab æterno a Deo produci, debuisset Deus ab æterno illam producere: ergo sua productio non fuisset opus gratiosum, & meræ voluntatis divinæ. II. Quia non entis nulla est exigentia; sed creatura illa, antequam produceretur, fuisset non ens: ergo non potuisset exigere, ut ab æterno produceretur. III. Quia in præsenti hypothesi, quum Deus creaturam hujuscemodi non creasset, violentiam utique illi intulisset; quod quidem non est omnino dicendum. IV. tandem, quia Patres contra Arium Divinitatem Verbi ex æternitate probabant; æternitate nimirum necessaria, cujusmodi esset in hac creatura, quatenus eam exigeret; quanvis esset ex alia parte dependens.

Dicentes autem, mundum potuisse a Deo ab æterno creari, æternitate non necessaria, non naturali, non independenti, sed contingenti tantum, & gratiosa, nullum ex recensitis absurdis admittere cogimur. Et quanvis Cardinalis de Aguirre conetur probare, quod hac etiam possibili æternitate mundi admissa, rationes Patrum contra Arium enervarentur; satis tamen hoc nos non trahit, ut concedamus. Probabant enim Patres divinitatem Verbi ex æternitate Verbi; Verbum autem non erat æternum æternitate dependenti, & contingenti, & gratiosa: ergo non ex hac æternitate probabant, Verbum esse Deum. Unde nullum sequitur inconveniens, si hac æternitate, quæ non erat propria Verbi, dicamus, aliquam creaturam potuisse esse ab æterno a Deo factam.

Cæterum de fide hæc sunt, & in quæstione sunt hæc alia. De Fide scilicet; I. quod æternitate necessaria, & independenti, nulla creatura ab æterno fuerit, nec potuerit esse. II. Quod æternitas, quæ dicitur dependens, nulli creaturæ fuerit a Deo communicata. Quæ vero in quæstione sunt; I. An potuerit communicari æternitas naturalis? II. An potuerit communicari æternitas contingens, gratiosa, & dependens? Primum negavimus; Secundum affirmavimus. Et hoc quidem præcipue affirmavimus moti ex illo Augustini trac. 25. in Joann. *Quid est ergo, quod ait Apostolus de Deo: Qui solus habet immortalitatem? Nisi quia hoc aperte dixit, solus habet immutabilitatem, quia solus habet veram æternitatem.* Quæ verba optime cohærent cum modo loquendi P.Magnani, qui distinguit æternitatem adæquatam ab æternitate inadæquata, quatenus admittit infinitum clausum terminis; unde admittit etiam, quod æternitas potest dicere infinitam durationem, sed non omnem durationem.

Æter-

Æternitas ergo; quæ diceret omnem durationem, esset adæquata, vera, essentialis, necessaria; & hæc est propria Dei. Æternitas vero, quæ dicit infinitam durationem, sed non omnem, esset propria creaturæ, quia esset inadæquata, dependens, contingens; & secundum Augustinum, non vera, ad distinctionem alterius, quæ esset vera.

DISSERTATIO XLIII.

De Fabulis contra Dei Immensitatem, & de Venditantibus illas.



Mmensitas ex vi vocis sonat non mensitas, sicut immensum non mensum, hoc est sine mensura; unde est aliqua species infinitatis, quatenus sicut infinitum est non finitum, & carens fine, ita immensum est non mensum, & carens mensura. Specialem tamen constituit in Deo infinitatem, quæ dicitur in ordine ad locum, ac per consequens ideam nobis suppetit specialis attributi, quæ Immensitas appellatur. De hac igitur acturi, priusquam deveniamus ad fabulas, quæ contra ipsam fuerunt quovis tempore inventæ, congruum ducimus, prius explicare, in quo ipsamet consistat. Quicquid Scholastici pro hoc asserendo inter se disputent, placet nobis Assertum Cacherani trac. 1. c. 8. §. 1., quo dicimus, Immensitatem Dei formaliter consistere, non in existentia Dei in rebus, nec in ubiquitate, seu locali omnipræsentia, sed in virtuali extensione infinita, seu in extensiva infinitate divinæ substantiæ, exigitiva ubiquitatis, & localis omnipræsentiæ. Prima pars patet; immensitas enim importat habitudinem ad res consideratas in ratione loci; existentia autem Dei in rebus præcise sumpta, licet importet habitudinem ad res, non vero eam importat ad res consideratas in ratione loci; quum possit aliquid in re aliqua esse, & non esse in ea, tanquam in loco: Quod Peripatetici explicant exemplo formæ, quæ est in materia; accidentium, quæ sunt in subjecto; & rerum cognitarum, quæ sunt in cognoscente. Et S. Thomas prius considerat, utrum Deus sit in omnibus rebus, tanquam aliquod latius patens; & deinde, tanquam aliquod strictius, & contractius, inquirit, utrum Deus sit ubique. Secunda pars patet etiam, quia immensitas Dei est prædicatum absolutum Deo intrinsecum, non sic vero omnipræsentia; quum hæc dicat complexum locati, & loci; unde includit omnia loca, in quibus præsens est Deus: Hæc vero loca sunt extrinseca Deo. Tertia pars tandem sequitur; si enim immensitas Dei debet explicari in ordine ad locum, & non est, ex dictis, actualis præsentia ejusdem in loco: ergo debet esse talis præsentiæ fundamentum, seu ratio talis præsentiæ exigitiva. Hæc autem ratio esse non potest alia, quam virtualis extensio infinita, seu extensiva infinitas divinæ substantiæ. Quod hoc pacto probatur: Quod enim in rebus corporeis præstat quantitas molis, in rebus spiritualibus præstat quantitas virtutis, seu perfectionis; sed in illis quantitas molis est radix præsentiæ, & extensionis localis: ergo in istis quantitas virtutis, seu perfectionis erit radix, &c. Quum ergo Deus sit substantia incorporea, & spiritualis, habet hoc ipso pro fundamento, & radice suæ præsentiæ quantitatem virtualem, & perfectionem extensivam suæ substantiæ. Inde Cacheranus deducit, Immensitatem sic explicatam esse in Deo perfectionem simpliciter simplicem; & dum Martinonus hoc negat, Cacheranus ait, quod loquatur ille de Immensitate consistente in ubiquitate, non vero in ubiquitatis ratione fundata.

Ad Fabulatores modo devenimus; & inter illos primo loco recensemus Judæos quosdam, rudes sane, & imperitos, qui, Hieronymo teste in illud Isaiæ 66. 1. *Cælum sedes mea*, putarunt, Hierosolymitano Templo Deum concludi. Cyrillus etiam Alexandrinus lib. 2. contra Julianum ait, Judæos adeo hebetes fuisse, ac rudes omnium rerum, ut Deum crederent Hierosolymitana urbe, ac templo circumscribi, nec usquam alibi residere; quod refert quoque ex Cyrillo Petavius t. 1. lib. 3. theol. dog. c. 8. n. 8. Et ideo dicunt Prophetam Isaiam dixisse: *Cælum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum*, ut hunc errorem a Ju-

a Judæis averteret. Verba Cyrilli sunt: *Oportebat, iis, qui contractam, & circumscriptam locis naturam ipsius arbitrabantur, manifeste declarare, illum ubique esse, ac nihil ipsum capere; quin potius eum omnia pervadere; ac plenum ipso esse cœlum, & terram*.

Secundo loco ponimus Philosophos quosdam Gentiles, qui male de Dei immensitate intellexerunt. Stoici nimirum, qui divinam substantiam extra mundum collocarunt, ad hoc, ut Deus, sicut figulus extra rotam, illam torquet immotus, sic immotus & ipse mundum moveret. Platonici quoque, qui Deum in mundo tanquam Gubernatorem posuerunt, qui mundi limites non exiret. De his omnibus Tertullianus in Apologetico scribit: *Positum extra mundum Stoici, qui figuli more extrinsecus torqueat molem hanc; intra mundum Platonici, qui Gubernatoris exemplo intra illud maneat, quod regat*. Aristoteles demum, qui Deum ubique per potentiam, non autem per substantiam, esse, existimavit. In cœlo autem velut in arce degere, & inde omnia prospicere, omnia movere, sicut sol omnia lustrat, & movet absens. Unde, in libro de mundo ad Alexandrum, Deum cum Rege Persarum Aristoteles confert; ut, sicut ille in regia urbe Ecbatanis, aut Susis, commorans, inde reliquas imperii sui civitates gubernabat, ita Deus in cœlo manens, inde reliquas mundi regiones moderatur. Et quanvis hic liber a pluribus Aristoteli abjudicetur; nihilominus lib. 1. de cœlo c. 9. aliam quoque fabulam contra Dei immensitatem Aristoteles venditavit; asserens nimirum, Deum, omnesque Intelligentias, non intra, sed extra cœlum esse; idest supra ultimi cœli circumferentiam, quod est esse extra cœlum, non intra cœlum.

Tertio loco consignantur Gentiles illi populares, qui Deos, quos colebant, finitimis locorum spatiis ita concluserunt, ut singulis Diis proprias sedes assignaverint. Juppiter porro Syderibus dumtaxat præerat, Neptunus aquis, Pluto terræ, & inferis, Vulcanus circa favillas degebat, Junoni licebat tantum per aerem spatiari; & quod magis stultum, ac riduculum est, quidam ex Gentilibus illis, Oromesis dictus, vigintiquatuor numina intra unius ovi globulum inclusit; adeout eis omnibus Arnobius lepide quidem, at etiam fortiter, exprobraverit: *In gypso mansitant, atque in tegulis Dii vestri: Quinimmo testularum, & gypsi, mentes, spiritus, atque animæ, Dii vestri sunt*.

Quarto loco sunt vere ponendi Acatholici; Valentiniani nimirum, qui Diis suis, quos Eones appellabant, ut diximus, seriem quandam locorum tribuebant. II. Manichæi, qui Deum quanvis infinita mole, non tamen undique putarunt esse diffusum, sed tribus quadris infinitum, atque immensum, & ex uno determinatum esse, finxerunt; ut habent Augustinus, & Titus Bostrensis, apud Petavium. III. Tatianus Deo certos terminos, seu limites, constituit, dum ipsum negavit, materiam, quæ certa res aliqua est, permeare. IV. Antropomorphitæ, qui quanvis hunc errorem expresse non docuerint, ex eo tamen, quod Deum corporeum asserebant, consequens erat, ut non immensum crederent. V. Vorstius Calvinianus, a Martino Becano, a Jacobo Brittanniæ Rege, & a Theopbilo Raynaudo, lib. de theologia naturali, egregie confutatus, voluit, non totam rerum universitatem a divina substantia occupari; quam solum dixit esse in cœlo, alibi ausem non esse; ut apud Petavium legitur, qui Vorstii fabulas pueriles nugas appellat. VI. Erasmus, eodem Vorstio teste, dubitavit, sit ne Deus in antro Scarabæi, aliisque obscœnioribus locis; unde pariter sentire videtur, Deum tantum in cœlo esse, quum dissonum Suæ majestati judicet, in quibusdam fœdis, obscurisque locis esse. VII. Augustinus Steuchus, Eugubinus, qui Catholicus est religione, professione vero Canonicus Regularis S. Augustini, ex iis, qui Salvatoris vocantur, asserere non erubuit, Deum omnibus rebus præsentem non esse, nisi solum cognitione, essentia autem, aut præsentia, esse tantum in cœlo; ut apud Petavium, & Cacheranum. Hennus de Deo uno disp. 3. q. 5. ar. 1. concl. 1. addit pro VIII. loco Socinianos, quod comprobat ex Crellio lib. de Deo c. 27., *ubi ex variis Scripturæ textibus probare contendit, Deum per substantiam Cœlum solummodo habitare*.

Insimulant plerique non paucos veterum Patrum, & præcipue Clementem Alexandrinum, Justinum martyrem, & Philosophum, ac Lactantium Firmianum, quod non recte de divina immensitate senserint. Clemens siquidem, qui Stromatum lib. 2. docuit, Deum nullibi substantia, potentia tamen ubique esse. Ex illo enim Jeremiæ 23. sic scribit: *Deus appropinquans ego sum, inquit Dominus; procul quidem substantia, quomodo enim quod est genitum appropinquaret ingenito? Proxime autem est potestate, qua universa sinu suo complectitur*. Et in lib. 5. de Stoicis loquens, ait: *Illi, Deum omnem per-*

permeare substantiam, asserunt; nos autem eum solum dicimus effectorem. Justinus in responsione ad quæstionem 11. docet: *Res alias, quæ contineere aliquid dicuntur, hoc essentia continere; Solum vero Deum voluntate sua continere hanc rerum universitatẽ*. Lactantius tandem in libro de Opificio Dei c. 6. Deum cœlo circumscribit. Etenim scribens de mente hominis, & de ejus sede, approbat sententiam illorum, *qui sedem ejus in cerebro esse dixerunt; & sane argumentis probabilibus usi sunt. Oportuisse scilicet, quod totius corporis regimen haberet, potius in summo, tanquam in arce habitare; nec quicquam esse sublimius, quam id, quod universum ratione moderetur: sicut ipse mundi dominus, & rector in summo est .... Videtur enim mens, quæ dominatum corporis tenet, in summo capite constituta, tanquam in cœlo Deus: Sed quando in aliqua sit cogitatione, commeare ad pectus, & quasi ad secretum aliquod penetrale cedere, ut consilium, tanquam ex thesauro recondito, eliciat, ac proferat .. Ideoque, cum intenti ad cogitandum sumus, & cum mens occupata in altum se abdiderit, neque audire quæ circumsonant, neque videre quæ obstant, solemus*.

Excusare tamen, & defendere, possumus non sine ratione hos omnes, si dicamus, non accessisse illos opinioni, seu potius errori, asserentium, Deum esse tantum substantia in cœlo, in aliis vero locis esse tantum operatione; sed docuisse solum, Deum, utpote spiritum, in quocumque loco non esse per substantiam, sed per operationem. Et hic non est error, sed opinio Theologorum, & præcipue S. Thomæ, docentium, omnes spiritus esse in loco, non substantia, sed actione sola. Sic eos pariter benigne interpretatur Petavius, loquens de Clemente, & de Justino; cit. loc. cap. 7. n. 5. *Verum neuter illorum eo sensu, quem cum hæresi implicatum ostendimus, Deum ubique esse substantia negavit: Nempe, ut in certo aliquo, definitoque loco ejus substantia consisteret; in reliquis sola potestate inesset, & efficientia. Itaque sic eorum interpretanda mens est, ut substantiam Dei corporum modo permisceri nolint cum rebus a se conditis, communicarive eum iis; sed ita inesse omnibus, ut extra omnia sit*. Et de Lactantio ipso subdit: *Sed hæc commode licet interpretari, ut id solum evertere studeat, quod asserebant Stoici, Dei velut corpus esse mundum, ejusque membra elementa, partesque ceteras universi. Sed Lactantium omittamus, patiamurque cum duobus aliis ad sanum, ac salubrem, de Deo sensum revocari*.

Aliter ab aliis defenduntur recensiti Patres; siquidem asserit Du-Hamel lib. 2. c. 3. de Clemente Alexandrino, & de Lactantio, quod affines fuerint errori Vorstii, & Eugubini: Attamen ex aliis locis apertioribus eorum sententiam esse emolliendam. Non enim illis fuit aliud propositum, quam Deum in cœlo peculiari quadam ratione existere; unde refellebant Stoicos, fingentes mundum, tanquam Dei corpus, quum negarent Deum per orbem instar corporis esse divisum. Alii dicunt, Clementem per *To* procul intellexisse distinctionem substantiæ divinæ, & perfectionem supra substantiam creatam; & per *To* potestatem intellexisse operationem. Cæterum etiam Auctor libri de divinis nominibus, qui S. Dionysio tribuitur, c. 1. docet: *Deus magnus est, quia omnem infinitatem transilit; parvus, quia per omnia libere graditur*.

Auctor tamen Quæstionum, & Responsionum, ad Orthodoxos, non est Justinus, Philosophus, & martyr, ut apud Bellarminum de Scriptoribus Ecclesiasticis habetur. In eis enim fit mentio Manichæorum, qui post Justinum fuerunt; & citantur Origenes, & Irenæus, quibus antiquior fuit absque dubio Justinus. Pro Lactantio superaddi etiam potest, & pro similitudine, qua utitur, posse illam in bonum sensum explicari; si nimirum dicatur, quod quemadmodum anima in toto corpore est, quanvis principaliter sit in capite; ita etiam Deus est ubique, & in omnibus locis, quanvis principaliter in cœlo esse dicatur. Et quanvis de ipso Petavius scribat, *eleganti oratione putidam, ac ridiculam fabulam ornasse*; postmodum tamen sua verba benigne interpretatur eo prorsus modo, quo nos nuper eadem explicavimus.

DIS-

DISSERTATIO XLIV.

De Immensitate Dei.



UUM in præterita Dissertatione circa ea, quæ historiam continent, de Dei immensitate, differuerimus; in præsenti animus est differere, & de iis, quæ dogmaticam respiciunt partem, & de iis, quæ scholasticam consequuntur. Pro dogmatica contra recensitos fabularum venditores Dei immensitatem nostra consueta methodo probabimus; Pro scholastica vero ea subjiciemus brevi quidem perspicuoque examini, quæ principaliora videbuntur in illis, quorum fusior est apud Theologos ipsos de schola pertractatio.

I. Igitur probatur Dei Immensitas ex Scripturis. Josuæ 2. 11. *Dominus enim Deus vester, ipse est Deus in cælo sursum, & in terra deorsum.* Jeremiæ 23.24. *Numquid non cælum, & terram ego impleo, dicit Dominus?* Isaiæ 66. 1. *Hæc dicit Dominus: Cælum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum.* Baruch 3. 24. *O Israel, quam magna est domus Dei, & ingens locus possessionis ejus? Magnus est, & non habet finem, excelsus, & immensus.* Psalm. 138. 8. *Si ascendero in cælum, tu illic es: Si descendero in infernum, ades.* Actorum 17. 27. & 28. *quanvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, & movemur, & sumus.*

II. Ex Conciliis. Concilium Lateranense IV. sub Innocentio III., & refertur in c. *firmiter, de summa Trinitate, & fide catholica*; ubi dicitur: *Deus unus est, æternus, immensus, omnipotens, immutabilis, & incomprehensibilis a vintore.* Symbolum, quod dicitur Athanasii, cujus doctrina in pluribus Ecclesiæ Conciliis acceptatur; & ab Ecclesia ipsa in divino Officio recitatur: *Immensus Pater, Immensus Filius, Immensus Spiritus Sanctus; & tamen non tres Immensi, sed unus Immensus.*

III. Ex Patribus. Origenes hom. 12. in Genes. *Nonne ubique est Deus? Nonne ipse dixit: Cælum, & terram ego impleo?* Clemens Alexandrinus, Origenis Magister, pro immensitate Dei loquitur, & seipsum clarius explicat, si alibi obscurius loquutus est fortassis. Deum itaque ex libro Prædicationum Petri ita describit lib. 6. Stromat: *Scitote igitur, unum esse Deum, qui omnium rerum initium est molitus, ac finem habet in potestate: quique minime aspectabilis, aspicit omnia. Non comprehensus, omnia comprehendit: & cum nullius egent, eo indigent omnia, ac per eum existunt.* Et lib. 7. ejusdem Operis: *Ejusmodi est, cui persuasum est, Deum ubique esse; non autem certis, ac definitis locis esse conclusum: Ut cum se absque eo esse aliquando existimaverit, noctu, & interdiu intemperantiæ se dedat, & libidini. Toto ergo vitæ tempore festum agentes, ubique, & omni ex parte Deum adesse persuasi, laudantes agros colimus, &c.* Arnobius 6. adversus Gentes: *Hoc est proprium Deorum, complere omnia vi sua, non partialiter uspiam, sed ubique esse totos: non adesse, non abesse: Non cænatum ad Æthiopes pergere, & post dies bissenos privatum ad domicilium redire.* Cyprianus trac. 4. de vanitate Idolorum: *Deus est totus ubique diffusus.* Hilarius lib. 1. de Trinitate: *Nullus sine Deo locus est.* Omnibus prædictis antiquior Theophilus Antiochenus lib. 2. ad Autolycum: *Dei altissimi, omnipotentis, ac veri Dei proprium hoc sit, non solum ubique esse, sed etiam intueri omnia, & audire.* Athanasius in lib. contra Sabellii gregales: *Ne quærite loci magnitudinem tantam, ut Dei magnitudinem capere possit. Non enim quod immensum est, in eo est, quod mensura constat ... Ita complet omnia, ut non cum exigua creaturæ extensus adæquetur.* Et in epistola ad Serapionem: *Ubique est Filius, cum sit in Patre, & Pater in ipso .... Creaturæ vero sunt in locis distinctis: Veluti sol, & luna, reliquaque luminaria, in firmamento: In cælo autem Angeli, & homines in terra. Quod si Filius eo quod non est in distinctis locis, sed dum in Patre est, ubique est, & est extra omnia, non est creatura: Consequenter nec Spiritus Sanctus erit creatura, cum non sit in distinctis locis, sed impleat omnia, manens extra omnia. Sic enim scriptum est: Spiritus Domini replevit orbem terrarum.* Basilius t. 1. in initio Evangelii S. Joannis: *Neque Pater in loco, neque Filius in circumsepta aliqua, vel definita regione continetur. Sed immensus est Pater, immensus item Filius. Totum illud quodcunque mente intellexeris, & quocunque spiritu pervaseris; idipsum reperies Deo plenum, ubique simul extensam Filii hypostasim reperies.* Chrysostomus ad verba Psalmi 112. *Quis sicut Dominus Deus noster, qui in altis habi-*

tat,

tat, & humilia respicit in cælo, & in terra? scribit: *Ostendens, ubique illum esse, & illic, & hic. Non enim tanquam aliquis in cælo conclusus, eminus videt quæ sunt in terra; sed ubique præsens, & omnibus assistens.* Hieronymus in Commentariis in Epistolam ad Ephesios lib. I. c. 2. v. 3. *Deus ubique est; & totus ubique est. A quo quis potest separari, cum in eo sint omnia?* Ambrosius lib. I. de fide c. 4. & 8. *Complens omnia, nusquam ipse confusus; penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus: Ubique totus, eodem, que tempore, vel in cælo, vel in terris, vel in novissimo mari præsens.* Augustinus ep. 7. & epist. 50. *Est ergo Deus per cuncta diffusus. Ipse quippe ait per Prophetam: Cælum, & terram ego impleo... Substantialiter Deus ubique diffusus ... Unde fatendum est, ubique esse Deum per Divinitatis præsentiam; sed non ubique per inhabitationis gratiam... Ideo enim ubique esse dicitur, quia nulli parti rerum absens est: Ideo totus, quia non parti rerum partem suam præsentem præbet, & alteri parti alteram partem, æquales æqualibus, minori vero minorem, majorique majorem. Sed non solum universitati creaturæ, verum etiam cuilibet parti ejus totus pariter adest.* Idem lib. 5. de Trinit. c. 1. *Deus ubique est sine ullo situ præsens, sive habitu omnia continens, sine loco ubique totus.*

IV. Ex Philosophis Gentilibus. Orpheus, vel ut aliis placet, Onomacritus, hæc carmina pro Dei immensitate cecinit, quæ leguntur apud Cyrillum lib. I. contra Julianum:

Ipse in cælo aheneo stabilis sedet,
Aureo in solio; terræ autem pedibus insistit;
Et manum dexteram ad finem Oceani
Undique extendit. Circum tremunt alti montes,
Et flumina, & profunditas cani, ac cærulei maris.

Ad quæ Cyrillus habet: *Significare nullis finibus circumscriptam immortalem illam esse naturam, atque omnia pervadere, & omnia implere.* Pythagoras apud Clementem Alexandrinum ait: *Unum esse Deum, eumque non extra hanc universitatem positum; sed totum in ipsa, & in toto circulo.* Pythagoræ verba, & mentem explicat Minucius Felix: *Pythagoræ Deus est animus, per universam rerum naturam commeans, & intentus; ex quo etiam animalium omnium vita capiatur;* & Salvianus lib. I. de gubernatione Dei: *Pythagoras Philosophus, quem quasi magistrum suum Philosophia ipsa suscepit, de natura, ac beneficiis Dei, disserens, sic locutus est: Animus per omnes mundi partes commeans, atque diffusus; ex quo omnia, quæ nascuntur, animalia vitam capiunt.* Thales Milesius, teste Aristotele lib. I. de anima c. 5. tex. 85. dixit, *Diis plena esse omnia.* Heraclitus, teste eodem Aristotele loc. cit., domum, & caminum, peregrinis hospitibus offerens, iisdem dicebat: *Quoniam & hic præsentes adsunt Dii.* Vergilius Geor. 4. *Deum namque ire per omnes terrasque, tractusque maris, cælumque profundum.* Plotinus Enn. 6. lib. 8. c. 16. Deum, ait, esse *ubique, & nullibi*; scilicet, quia loco non continetur. Et eodem lib. c. 18. *Nihil extra illum quæri oportere; sed intra ipsum omnia esse, quæ sunt post ipsum. Quod enim extra est, ipse Deus existit, comprehensio omnium, & mensura.* Seneca lib. 4. de beneficiis c. 8. *Quocunque te flexeris, ibi illum videbis occurrentem tibi, nihil ab illo vacat, opus suum ipse implet.*

V. Ex Rationibus. I. Immensitas est infinitas in ordine ad locum, seu infinitas localis; sed Deus est in omni genere infinitus: ergo etiam est infinitus infinitate locali: ergo est immensus. Probatur major. Immensitas negat finem in extensione per ordinem ad locum, in quantum quod est immensum non commensuratur loco, qui est finitus, sed excedit propter suam infinitatem quemcunque locum: ergo immensitas est infinitas in ordine ad locum, seu infinitas localis. II. Si Deus non esset immensus, posset aliqua creatura habere perfectionem, quam non haberet Deus; sed hoc repugnat enti perfectissimo simpliciter, & in omni genere: ergo Deus est immensus. Probatur major. Posset a Deo creari aliqua creatura infinita in extensione in loco; quod possibile ex Philosophicis supponimus; sed talis creatura haberet perfectionem infinitatis in extensione in loco, quam non haberet Deus, si non esset immensus: ergo si Deus non esset immensus, creatura haberet perfectionem, quam non haberet Deus. III. Si Deus esset in aliquo loco determinato, vel posset ab illo ad alium transire, vel non posset? Si non posset? Ergo Deus esset moli alligatus, quod libertati divinæ repugnat. Si posset? Ergo divina voluntas mutando loca, vel inconstans esset, vel imprudens. Quod sic probatur. Loca absque novo motivo mutare non posset, & si mutaret, imprudenter, vel leviter, mutaret. Hoc posito: Vel in Deo erit novum motivum mutandi locum, vel non erit? Si erit? Ergo Deus non erit omniscius. Si non erit? Ergo Deus erit imprudens. IV. Deus operatur ubique: ergo ubique substantialiter est præsens. Antecedens est certum; quia nullum est

ens, quod ab eo non conservetur; sed conservare est operari: ergo Deus operatur ubique. Consequentia probatur. In Deo operatio entitative sumpta est omnino idem cum illius natura: ergo si Deus operatur ubique, ubique etiam substantialiter est præsens. Antecedens est doctrina S.Basilii lib.5. advers. Eunomium: *In simplici, & corporis experte natura eadem est ratio substantiæ, & actionis.* V. Deus est substantialiter existens in omnibus temporibus: ergo est substantialiter præsens in omnibus locis. Probatur consequentia. Quia Deus est immutabilis, quia est infinitus, quia est independens, quia est perfectissimus, ideo est etiam æternus, & est substantialiter existens in omnibus temporibus; sed has easdem perfectiones, quas habet per ordinem ad durationem temporis, habet quoque per ordinem ad præsentiam loci: ergo etiam, quia est immutabilis, infinitus, independens, perfectissimus, ideo est immensus, & est substantialiter existens in omnibus locis: ergo si Deus est substantialiter existens in omnibus temporibus, est etiam substantialiter præsens in omnibus locis. VI. Deus est ubique per potentiam: ergo est ubique per substantiam. Antecedens conceditur a Vorstio, & Eugubino; consequentia probatur. Per Sanctos Patres eadem est in Deo potentia, & substantia: ergo si Deus est ubique per potentiam, est etiam ubique per substantiam. Probatur antecedens. Fulgentius lib. 2. ad Monimum c.6. *Quid ergo est, quod implere sua præsentia nequeat, in quo Apostolus universa in cœlis, & in terra, visibilia, & invisibilia, constare pronuntiat?* Anselmus in Monologio c. 12. *Sicut nihil factum est, nisi per creatricem præsentem essentiam; ita nihil viget, nisi per ejusdem servatricem potentiam.* Et in libro de Incarnatione Verbi cap. 4. *Idem est esse Dei, & potestas ejus. Sicut itaque potestas Dei est semper, & ubique; itaquidquid est Deus, ubique, & semper est.* Hugo Victorinus lib. 7. erud. theol. c. 19. *Si autem Dei virtus ubique est, cum alia non sit Dei virtus, quam Deus, constat, quod nusquam Deus deest ... Deus, qui per semetipsum cuncta propria virtute facit, ubicunque præsens est opere, præsens etiam necesse est, ut sit Deitate.*

Objiciunt I. ex Psalmo 138.3. *Intellexisti cogitationes meas de longe.* Explicat Eugubinus; de longe, idest de cœlo, quo non est a terris remotior locus: ergo Deus per substantiam solummodo exsistit in cœlo, in terra autem non est, nisi vel per potentiam, vel per operationem. II. Ex Genes. 3. 8. *Et cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso ad auram post meridiem.* Nequit quis ambulare, non transeundo de uno ad alium locum: ergo si Deus deambulabat, transibat de uno ad alium locum: ergo non erat in omni loco. III. Ex Genes.28. 16. *Cumque evigilasset Jacob de somno, ait: Vere Dominus est in loco isto, & ego nesciebam.* Ex quo loco S. Cyrillus infert, Jacobo Patriarchæ, aliisque Patriarchis Jacobo antiquioribus, Dei immensitatem fuisse incognitam. IV. Augustinus lib.83. quæstionum asserit, *Deum nusquam esse*; & Chrysostomus hom.5. in epist.ad Colossenses ait: *Deum nullibi esse.* V. Indignum profecto est, atque indecens Deo, ut proxime, & intime, substantia ejus adsit his rebus, quæ apud nos nauseam provocant propter fœditates suas. VI. Pluribus sacræ Scripturæ locis dicitur, Cœlum esse Dei habitationem; ut *Cœlum mihi sedes; Cœlum Cœli Domino,* Immo communiter homines, quando preces ad Deum effundunt, ad cœlum faciem, oculos, ora convertunt, ibique Deum alloqui demonstrant. VII. ex Ps.112. 4. *Excelsus super omnes gentes Dominus:* ergo Deus non est intra creaturas, sed supra: ergo non est in terra, ubi sunt creaturæ, sed in cœlo, quod est supra creaturas. VIII. Deus non est extensus: ergo non est in loco: ergo non est ubique. Probatur antecedens. Si esset extensus, contineretur in loco; sed non continetur in loco: ergo non est extensus. Minor probatur ab Augustino lib. 83. quæstionum, quæst. 20. *In ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi.* IX. Deus est agens nobilissimum: ergo agit in distans: ergo non est necesse, ut sit præsens immediate rebus, quas operatur. X. Sol non est præsens substantialiter in visceribus terræ, & tamen ibi operatur. Christus per sacramenta novæ legis operatur in illorum animabus, quibus non est substantialiter præsens; nam præter eucharistiam, in aliis Sacramentis non est realis ejus præsentia: ergo pariter Deus operatur in his inferioribus terræ partibus, absque eo quod hic sit substantialiter præsens.

Respondemus ad I. Prophetam dixisse illud nostro loquendi modo, non quod vere Deus de longe intelligat, sed quod quasi de longe intelligat, quemadmodum nos intelligimus, quum ipse tamen vere non sit de longe. Alii explicant de longe, hoc est ab æterno; ut scilicet Deus ab æterno cognoverit cogitationes nostras, easque intello-

tellexerit præsentes æternitati suæ, quum alias respectu nostrum futuræ essent, & præfixo, determinatoque tempore eventuræ.

Ad II. satisfacit Chrysostomus homil. 27. in Genes. *Non ambulabat Deus; absit. Quomodo enim ambularet, qui ubique præsens est, & omnia implet?* Alii dicunt apud Hennum, quod dicitur in Paradiso ambulasse, quia Adamo, & Evæ, visus est in specie corporali ambulantis. Cæterum ubicunque in Scripturis dicitur, Deum ambulare, ascendere, descendere, appropinquare, recedere, dicitur per similitudinem ad homines, qui dicuntur ambulare, ascendere, descendere, appropinquare, recedere, quando illa faciunt, quæ efficit Deus per hos similitudinarios motus, quum interim in se immotus omnino permaneat.

Ad III. Dicunt quidam, Jacob loquutum fuisse de Dei existentia, tanquam in throno, quemadmodum est in cœlo. Cæterum verba Cyrilli hæc sunt: *Quo circa beati etiam Patriarchæ, qui recens ab idolorum cultu, & ab errore de pluralitate Deorum, erant abducti, Deumque naturaliter, ac vero existentem adorare docti erant, non in omni terra, nec in omni loco adesse sibi, opitularique ipsum putabant; pusillam adhuc de Deo cognitionem adepti. Docetur itaque beatus Jacob, peregrinationisque suæ fructum percipit id, quod deerat fidei suæ. Didicit enim in omni loco, & in omni regione, divinum adesse Numen, atque in cœlo quidem habitare; universam vero terram amplecti, & orbem terrarum implere.* Subdit ad hæc Cyrilli verba Petavius: *Hanc Cyrillo opinionem obtulit ille Geneseos locus, in quo sic Jacob loquitur: Dominus est in loco isto, & ego nesciebam; quasi de substantiali præsentia Dei sermo istic sit; non autem de peculiari aliqua demonstratione providentiæ, virtutisque divinæ; quales sunt, quas Græci vocant ἐπιφανείας; quod multo est probabilius, intellexisse Jacobum, quam aut ipsum hactenus, aut majores ejus omnes, præsertim Abrahamum, Deum ubique esse, nescisse.*

Ad IV. Adducti Patres, aliique adducendi forsitan, vel loquuntur de præsentia definitiva, quæ est propria spiritus quidem, sed spiritus creati, qua ita unus spiritus est in uno loco, ut non sit in omnibus locis; anima scilicet est in corpore meo definitive, sed non est in aliis corporibus: Vel loquuntur de præsentia circumscriptiva, quæ est propria corporum, & per quam corpus variis partibus loci correspondet. Unde Deus non est in loco circumscriptive, ut patet, quia non est quid materiale; sed est spiritus; neque definitive, ut sunt alii creati spiritus, quia est totus in toto, & totus in qualibet parte, non unius loci, sed omnium locorum, propter suam infinitam extensionem, quæ est immensitas. Athanasius adversus Sabellianos hæc dicit apposite: *Non cum omnibus extensus complet omnia Deus, hoc enim corporeum est, ut si quis aerem dixerit implevisse, quidquid inter cœlum, & terram, interjacet.*

Ad V. ait P. Magnanus; quemadmodum radios lucis non inficit lutum, aut spiritualem animam non inquinat leprosum corpus, aut mundus corporeus Angelos non fœdat; Ita nec quæcunque turpia, aut spurca male afficiunt purissimam, & incorpoream Divinitatem. Nec magis indignum videtur Deo, adesse his indistanter, quæ fœda, vel spurca dicuntur, quam ea ipsa creasse, & conservare, iisdemque cooperari. Ex quo redarguimus Erasmi impietatem, qui dubitavit, sit ne Deus in antro Scarabæi; simul enim dubitet necesse est, sit ne Dei creatura Scarabæus, quod Manichæi negabant. Eodem modo dicitur, si opponatur, absurdum esse dicere, Deum præsentem substantialiter esse in Damnatis, Dæmonibus, &c.

Ad VI. Varias his, & consimilibus S. Scripturæ locis, responsiones adhibent sancti Patres; siquidem Justinus martyr, vel quisquis alius est auctor quæstionum, & responsionum, ad Græcos, q. 5. ait: *Cœlum domum, ac solium appellari Dei, non quod opus illa Deus ad habitandum, vel sedendum habeat, ut qui minime circumscriptus sit, ac nulla re indigeat; sed ut ad illius amplitudinem substantiæ, & incorruptam essentiam respicientes, Deum ipsum, aut honore parem Deo suspiciamur.* Athanasius lib. contra Sabellianos in fin. *Cœlum Deo, terram hominibus, iccirco attributam, ait, ut & sublimitas illius, ac magnificentia, & istorum humilitas, ex usu loquendi significetur.* Chrysostomus in Psal. 112. hanc reddit rationem; *Ut Judæorum animi Idolorum assueti cultui, ac Numinum illorum, quæ certis addicta locis erant, paulatim erigerentur ad veri, ac supremi notitiam; ideo se ad eorum usum, captumque, accomodasse Spiritum Sanctum, & in certa, sed celsissima omnium sede collocasse Deum.* Theodoretus in psal. 122. ait: *In Cœlis habitari dici, non veluti loco circumscriptum, sed veluti latentem cœlestibus virtutibus, quæ Cœlos incolunt; nempe, quod illic Pretorium, ac velut Palatium suum habeat, in quo versantur Aulæ Proceres, & Palatini, hoc est Angeli, & San-*

& Sanctorum animæ. Alcuinus lib. 1. de Trinit. c.5. inquit: *Quia major cognitio est in cœlis illius summæ majestatis, & essentiæ, in Angelis, vel in Sanctorum animabus, quam in terra habitantibus Sanctis*. Putat etiam Alcuinus, Cœlorum nomine significari Sanctos; Quod & docuerant Augustinus, Cyprianus, Ambrosius, & Cyrillus Alexandrinus. Mittimus alias eorundem verborum interpretationes; & monemus, ut videatur Bernardus ser.1. in psal.90.

Ad VII. Per verba illa intelligi, quod Deus non comprehenditur, nec circumscribitur a creatura, non vero, quod cuicunque creaturæ non sit præsens. Est quidem præsens omnibus creaturis præsentibus, sed est etiam, vel potest esse in infinitis aliis possibilibus; unde in præsentibus est, sed ab iisdem non circumscribitur; ac proinde super omnes illas excelsus juremerito dicitur a Propheta: *Excelsus super omnes gentes Dominus*.

Ad VIII. Distinguunt Philosophi extensionem formalem, & extensionem virtualem; illa convenit corporibus mixtis, quæ partes habent formales; hæc convenit spiritibus, qui partibus virtualibus sunt prædití. Deus, ut spiritus est extensus non formaliter, sed virtualiter; non habet tamen limitatam extensionem, ut habent cæteri spiritus, sed infinitam, & excedentem omnem locum; & proinde dicitur, quod Deus non est in loco, hoc est non circumscriptus, definitus, limitatus, a loco; quia a loco non concluditur, sed potius ille concludit omnem locum.

Ad IX. Utique Deus est agens nobilissimum, sed est agens quoque infinitum, quacunque infinitate,& consequenter infinitate etiam præsentiæ. Si ergo cunctis rebus, omnibus locis, est præsens, quomodo potest agere in distans? Magna est, & infinita sua agendi virtus, & quocunque possibili, & ei convenienti modo operari quidem potest;attamen hic modus operandi in distans, etsi sit nobilissimus, non est conveniens ei, qui a nemine, ratione suæ immensitatis, potest esse distans.

Ad X. Assignat disparitatem Jueninus, quod Sol, & Christi humanitas, agant per virtutem a se ipsis distinctam; Dei tamen virtus ab ipsa Dei substantia non distinguitur, unde fieri non potest, quod alicubi operetur, & ibi substantialiter non sit præsens. Aliam nos damus disparitatem, & inter Deum, & solem, & inter Deum, & sacramenta; Sol operatur per particulas igneas in visceribus terræ, quæ quidem ipsæ igneæ particulæ sunt ipsemet sol;quarenus sol, quum sit oceanus ignis, est ignis etiam formaliter: Unde in visceribus terræ & est præsens in virtute, & in operatione, & in substantia. Sacramenta autem non caussant gratiam physice, sed moraliter; unde paritas non currit inter ipsa, & Deum, qui physice operatur. Non currit quidem in sententia illorum, qui dicunt, sacramenta moraliter caussare gratiam. In sententia autem aliorum, qui docent, sacramenta physice gratiam caussare, & modos realiter distinctos a rebus creatis ponunt, valere potest responsio Juenini; quam proinde intactam pro iisdem relinquimus.

Ad Scholasticam modo Dissertationis partem devenientes, quæ discutienda proponuntur, tria sunt; I. Per quid Deus constituatur formaliter in loco? II. An Deus sit substantialiter præsens in spatiis imaginariis? III. Quomodo Deus sit ubique præsens? Pro primo docent Thomistæ, Deum esse formaliter in loco per solam operationem ad extra; adeoque actualem operationem Dei esse evidentem rationem ad probandam ejus Immensitatem. Thomistis adhærent Suarez, Molina, Jueninus, aliique. Scotistæ vero, & cum his Valentia, Vasquez, Lugus, Amicus, & alii, tuentur, Deum esse immensum, non sufficienter, seu non evidenter, probari ex actuali operatione Dei præcise; unde Deus non est formaliter in loco per solam operationem ad extra. Pro secundo, sunt, qui asserunt, Deum revera esse in spatiis imaginariis, in illis scilicet spatiis, quæ ultra mundum fingimus, & imaginamur. Alii in oppositum docent, Deum intra universi ambitum ita contineri, ut extra mundum diffusus, & præsens dici non debeat. Alii tandem dicunt, Deum in spatiis imaginariis non esse, posse tamen dici, extra cœlos ipsum diffundi, nec intra mundi limites arctari. Frassen contendit, Deum in spatio imaginario non esse, nisi negative; in quantum scilicet Deus intra universi ambitum non coarctatur; non vero positive, in quantum scilicet Deus non sit per illa spatia diffusus eo modo, quo per universum mundum diffunditur, & præsens est. Hic idem asserit, nomine spatii imaginarii nihil aliud intelligi, quam intervalla quædam vacua, & inania, quæ extra cœlos concipimus per modum loci nullo corpore repleti; eo fere modo, quo fingimus ante mundi fabricam fuisse vastitatem quandam inanem, & vacuam in eodem

dem spatio, quod nunc occupat mundus. Cacheranus autem nomine spatii imaginarii intelligit non aliquod chimericum, & imaginatione confictum, sed quia nos illa imaginamur, tanquam positiva, quum revera negationes sint, reales tamen: Unde, ait, distingui a spatiis creatis, non ratione realitatis, sed ratione positivæ entitatis; quatenus spatia positiva sunt in se positivæ entitatis, spatia vero imaginaria dicunt negationem positivæ entitatis in se, seu sunt negationes positivæ entitatis in se. Et sic, inquit, duplex negatio considerari potest in spatio imaginario, altera entitatis positivæ in se, altera entitatis positivæ in ipso præsentis; prima est essentialis, immo essentia spatii imaginarii; secunda est ipsi accidentalis. Huc usque Cacheranus. Et in hoc etiam Scholastici dividuntur, aliis quidem affirmantibus, aliis vero negantibus, ut diximus. Pro tertio, cum S.Thoma dicitur, rem posse esse in loco tribus modis; repletive, definitive, circumscriptive. Primo modo, quando res ita replet locum, ut eo nec ambiatur, nec terminetur. Secundo modo, quando res est tota in toto loco, & tota in qualibet parte loci; & ita loco terminatur, ut non sit extra locum. Tertio modo, quando res ita occupat locum, ut ratione suarum partium respondeat omnis loci partibus. Quonam ex his modis Deos sit in loco, & ubique præsens, quæritur.

Pro I. Dicimus, Deum esse immensum, non sufficienter, seu non evidenter, probari ex actuali ipsius operatione præcisa; adeoque per solam operationem ad extra non constitui formaliter in loco. Probatur I. Actualis operatio non requirit indistantiam suppositi, sed virtutis, ut supponimus ex Philosophicis; nec exigit contactum penetrationis, & ad partes intimas, sed sufficit contactus approximationis tantum, & ad partes extimas: Immensitas autem dicit indistantiam, non solum virtutis, sed etiam suppositi, & quemcunque contactum ad quascunque partes: ergo ex sola actuali operatione præcise non sufficienter probatur immensitas in Deo. Neque dicant, in Deo idem esse virtutem, & substantiam; onde, si ex actione probatur virtutis indistantia, ex eadem etiam probatur indistantia substantiæ. Ne dicant quidem; etenim hoc esset probare immensitatem, non per operationem, qua operatio est, sed per operationem, qua infinita est. Porro hoc, quod est, esse in Deo idem substantiam, & virtutem, non provenit ex conceptu formali actionis, sed ex summa simplicitate, & infinitate, ratione cujus quicquid est in Deo, Deus est. Et sic probare Dei immensitatem ex actione agentis habentis identificatam virtutem, & substantiam, non est probare immensitatem ex actuali operatione præcise, sed ex operatione, & identificatione virtutis cum substantia, vel potius ex infinitate, quæ talis identificationis est radix. Alia argumenta videri poterunt apud Frassen, Cacheranom, aliosque.

Opponunt I. Thomistæ multa sacræ Scripturæ loca, quæ quum loquantur de Dei præsentia in rebus, semper eam per Dei operationem ad extra exprimunt. II. Multos Sanctos Patres docentes, ideo Deum in singulis rebus æqualiter non esse, quia in eis æqualiter non operatur. III. Deus non est in rebus ratione suæ essentiæ, quia essentia est ab æterno, Deus autem ubique non est ab æterno; nec ratione infinitatis, quia infinitas etiam est æterna; nec ratione indistantiæ, quia indistantia, & contactus sunt idem: ergo quum contactus rei spiritualis sit illius operatio ad extra, Deus erit indistans a rebus, & per consequens illis præsens, prout in eis operatur. Sic arguit Jueninus.

Respondemus ad I., & ad II. Quamvis per sacram Scripturam, & per Sanctos Patres, substantialis Dei præsentia ex ipsius in rebus operatione aliquando inferatur, non esse tamen hanc illationem per locum intrinsecum, sed extrinsecum; quatenus scilicet, ut ait Frassen, vel non est major ratio, quod operetur ubique, quam quod sit ubique præsens; vel quatenus supposito, quod constet aliunde, eum esse præsentem ubicunque operatur, consequens est, ut sit ubique, si ubique operatur. Sicque argumentum illud est ex concomitantibus, quale esset hoc: Deus est infinite potens: ergo est infinite sciens: Non quod scientia infinita directe sequatur ex potentia infinita; sed quod scientia, & potentia divina, quum sint essentiæ divinæ perfectiones, ipsique identificatæ, ac proinde infinitæ, recte sequitur, quod si potentia divina est infinita, etiam scientia divina est infinita; nimirum ratione tertii, idest ratione essentiæ divinæ, in qua utraque convenit. Cæterum sacra Scriptura, & Sancti Patres, non semper efficax proferunt argumentum, sed etiam interdum probabile ad veritatem insinuandam, ut multis exemplis citatus Frassen ostendit. Ad III. responsio patebit ex iis, quæ dicemus de illo, in quo

quo formaliter immensitas consistat, quod quidem etiam ab æterno verificatur, quanvis ab æterno nulla fuerit actualis operatio.

Du-Hamel has duas contrarias opiniones Thomistarum, & Scotistarum, conciliare conatur, distinguendo nimirum duplicem modum essendi Dei in rebus, & per indistantiam scilicet, & per contactum quodammodo, & applicationem. Primo modo una res ibi est, ubi altera, ut si duo corpora penetrentur. Posteriori modo, non solum una res ibi est, ubi altera, sed etiam eam tangit, & illi applicatur. Unde, ait ipse, operatio non est ratio, cur Deus sit in loco per indistantiam; est autem ratio, cur Deus sit in rebus per contactum quodammodo, & applicationem. Primam Partem I. probat, quia prius est, rem esse simpliciter, quam operari: ergo ratio cur Deus, aut spiritualis natura, sit in loco, non est operatio; nam operatio sequitur ad esse. II. quia immensitas ex sua formali ratione est diversum prædicatum ab omnipotentia, qua Deus cuncta efficit, & conservat: ergo ratio, quæ Deum ubique constituit, non est illius omnipotentia, & operatio. III. quia S. Thomas tres modos distinguit essendi Dei in rebus, per essentiam scilicet, per potentiam, & per præsentiam, seu cognitionem. Si autem potentia, ad quam spectat operatio, esset ratio essendi Dei in rebus per essentiam, frustra duos modos distingueret S. Thomas, per essentiam scilicet, & per potentiam, quum in unum convenirent, & idem esset, Deum rebus adesse per essentiam, ac iis esse per potentiam. Secundam Partem probat etiam I., quia contactus est operatio: ergo ratio essendi per contactum vere est operatio. II. quia spiritus non tangit corpora per propriam substantiam, nam sub ea ratione illa penetrat, & pervadit: ergo ea tangit per operationem. Et concludit deinde, quod plerique duplicem Dei existentiam in loco distinguunt, absolutam scilicet, & relativam. Prima est, qua infinite diffunditur, sicque antequam operetur extrinsecus, ubique erat quodammodo. Altera est, per quam connotat loca, in quibus existit; & operatio transiens neque constituit Deum in loco existentia relativa, nam prius concipimus, locum esse a Deo productum, quam Deum huic loco adesse. Non est ergo operatio transiens ratio, quæ Deum constituat in loco, quia ratio alicujus rei constitutiva, neque debet præcedere, neque subsequi, ipsam rem. Ratio autem existentiæ absolutæ præcedit operationem, ratio vero existentiæ relativæ in loco operationem subsequitur. Tandem ad Scripturam, & Patres, respondet Du-Hamel, in illis locis existentiam Dei in rebus per contactum, non vero per indistantiam, probari per operationem, tanquam a priori; per indistantiam vero, tanquam a posteriori.

Pro Secundo dicimus, Deum non solum esse realiter per essentiam, seu substantiam suam extra mundum in se ipso, seu in spatio increato suæ immensitatis; sed etiam esse realiter per essentiam, seu substantiam in spatiis imaginariis. Prima Pars probatur I. ex Scripturis. Joh. 11. 8. *Excelsior cælo est, & quid facies? profundior inferno, & unde cognosces?* Job. 22. 12. *An non cogitas, quod Deus excelsior cælo sit, & super stellarum verticem sublimetur?* 3. Regum 8. 27. *Si enim cælum, & cæli cælorum te capere non possunt*. II. ex Patribus. Auctor libri de divinis nominibus, sub nomine S. Dionysii, c. 9. *Deus extrinsecus super omnem magnitudinem funditur, & superexpanditur*; & c. 1. *eam dicunt* (Divinitatem intelligit) *in mundo esse, circa mundum, supra mundum, & supra cælum*. Athanagoras Legatione pro Christianis: *Mundum ita exedit, ut impleat undequaque quicquid supra ipsum est, nec locum ullum se vacuum relinquat*. Nazianzenus Apologia 1. *Deus in universo est, & supra universum*. Hilarius lib. 1. de Trinit. *Deus mundo inest interior, exredit exterior*. Augustinus ser. 1. de verb. Apostol. *Quis est omnipotens Deus? Quid visi inæstimabilis, ineffabilis, incomprehensibilis, ultra omnia, extra omnia, præter omnia?* Probari etiam potest illis omnibus auctoritatibus, quibus probatur, Deum esse rerum omnium locum; hoc enim nihil aliud est, quam exprimere increatum spatium divinæ immensitatis. Tertullianus contra Praxeam c. 5. *Ante omnia erat Deus solus ipse sibi, & mundus, & locus, & omnia*. Theophilus Antiochenus lib. 2. contra christianæ religionis calumniatores: *Deus loco non circumscribitur, verum ipse est omnium locus*. Ambrosius lib. 1. advers. Gentes: *Prima causa tu es, locus rerum, ac spatium*. Damascenus 1. de Fide c. 16. *Deum esse incircumscriptum, & non esse in loco, sed ipsum sibi esse locum*. III. Rationibus. I. De facto dici debet, Deum esse, ubicunque aliqua creatura potest esse; sed extra mundum potest esse aliqua creatura: ergo extra mundum de facto est Deus. Minor non negatur; potest enim Deus creare alium mun-

mundum. Major probatur. Perfectio est, & necessaria, Deum de facto esse, ubicunque aliqua creatura esse potest; sed perfectio omnis dici debet de Deo: ergo de facto dici debet, Deum esse, ubicunque aliqua creatura potest esse. Probatur major. Ex una parte esset perfectio in Angelo, si de facto esset, ubicunque aliqua creatura esse potest; ex altera parte est perfectio necessaria, quia non respicit terminum contingentem, quum respiciat locationem possibilem creaturæ; quodlibet autem possibile est necessarium. II. Potest Deus creare alium mundum: ergo de facto est extra mundum. Probatur consequentia. Quando alium mundum crearet, non transiret ab hoc loco ad illum, sed in illo supponeretur; ille autem esset extra hunc mundum: ergo si extra hunc mundum potest creare alium mundum, de facto extra hunc mundum existit. III. Deus vere est extra omne tempus creatum: ergo vere est extra omne spatium creatum. Consequentia sequitur, Sicut enim se habet æternitas ad tempus, ita se habet immensitas ad locum: ergo sicut illa debet excedere omnia spatia finita temporis, quia est infinita, ita etiam ista debet excedere omnia spatia finita loci, quia etiam infinita est.

Secunda Pars probatur I. ex Augustino lib. 11. de Civitate Dei c. 5. ubi manifeste arguit Adversarios nostros verbis hisce: *An forte substantiam Dei ubique totam a tantis locorum extra mundum spatiis absentem dicturi sunt, & in uno tantum, atque in comparatione ipsius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam? Non opinor, eos in hæc vaniloquia progressuros.* II. Crectur a Deo alius mundus, a nostro distans, vel Deus esset ibi, vel non esset? Si non esset? Ergo non immensus. Si esset? Quærimus iterum, vel esset in spatio illo, quod intercederet, vel non esset? Si non esset? Ergo pateretur divisionem. Si esset? Habemus intentum; illud enim spatium esset imaginarium. III. Spatium imaginarium, vel est occupabile, vel non est? Si est occupabile? Ergo occupatur ab illo, qui omne spatium occupare debet. Si non est occupabile? Ut quid ergo est spatium? IV. Dum dicitur, Deum esse extra mundum, & extra mundum spatia non sunt realia: ergo si est extra mundum, erit in spatiis imaginariis. V. Cōtraria sententia ideo hoc negat, quia supponit, Deum esse in loco per operationem; atqui hoc demonstravimus esse falsum: ergo falso etiam negat.

Arguunt I. Auctoritates Scripturarum, & Sanctorum Patrum, pro prima parte allegatæ, possunt intelligi de existentia Dei extra mundum potentiali, & in actu primo, non vero actuali, & in actu secundo. II. Sancti Patres, qui dicunt, omnia fuisse in Deo tanquam in loco, & Deum in se ipso, intelliguntur de existentia objectiva, non autem reali. III. Deus est modo in spatiis imaginariis, quemadmodum erat, antequam mundum conderet, in hoc spatio, in quo modo est mundus; sed tunc erat in se ipso: ergo etiam modo est in se ipso. Minor probatur a S. Dionysio Carthusiano in 1. dist. 37. q. 1. hisce carminibus, quæ refert:

Dic, ubi tunc esset, cum præter eum nihil esset?
Tunc, ubi nunc, in se: Quoniam sibi sufficit ipse.

IV. Si Deus esset in spatiis imaginariis, vera esset hæc propositio: Deus est alicubi extra mundum; atqui falsa est: ergo non est Deus in spatiis imaginariis. Probatur minor. Alicubi importat locum; extra mundum non est locus: ergo falsa est propositio, qua dicitur; Deus est alicubi extra mundum. V. Deus est in loco, vel per essentiam, vel per potentiam, vel per præsentiam; nullo ex his modo est in spatiis imaginariis: ergo in ipsis non est. Probatur minor. Non est per potentiam, quatenus nihil ibi operatur; non per essentiam, quatenus nihil est ibi, cui sit intime præsens; non per præsentiam, quum nulla res sit ibi, quæ a Deo cognoscatur. VI. Deum esse in spatiis imaginariis, vel est esse in aliquo, vel in nihilo? Si primum? ergo spatia illa non sunt imaginaria; si secundum? ergo non sunt. VII. Spatia illa sunt omnino chimærica: ergo Deus in illis non existit. Probatur antecedens. Spatia illa non sunt realia: ergo sunt omnino chimærica. Prima consequentia sequitur; Deus enim non inexistit hircocervis. VIII. Si alium mundum Deus crearet, non esset distans ab hoc nostro; quia inter utrumque mundum nullum corpus esset: ergo nihil esset: ergo non esset distans. Entia autem, inter quæ nullum corpus intercipitur, contigua sunt, non distantia.

Respondemus ad I. Auctoritates illas sacrarum Scripturarum, & Sanctorum Patrum, non posse intelligi de potentiali Dei existentia extra mundum; tum quia hæc explicatio vim infert expressis illarum verbis; tum etiam quia rationi non congruit. Etenim actu potest Deus alios mundos producere, licet actu non producat, & quidem potest actu proxime, non remote: ergo quamvis verba illa intelligi possint de

po-

potentiali operatione; ut sic dicamus, non intelliguntur tamen de potentiali existentia.

Ad II. Sancti Patres non possunt intelligi de existentia objectiva, & non de reali, saltem quando de Deo loquuntur; quia Deus non tantum est in intellectu, sed etiam in sua reali immensitate, tanquam in spatio sibi accommodato. Patres autem æqualiter loquuntur de Deo, ac de cæteris rebus in ipso locatis. Præterea in illis dicitur expresse locus, non autem dicitur præsentia. Non est igitur ratio, cur restringatur ad præsentiam tantum objectivam, & non ad localem, quum dicatur locus.

Ad III. Deus est utique in se ipso, tanquam in entitate positiva, & nullibi etiam est, tanquam in entitate positiva, a se ipso distincta. Dum autem dicitur, spatium imaginarium esse negationem positivæ entitatis in se, debet intelligi cum connotatione entitatis in ipso possibilis, ut hoc pacto contradistinguatur a negatione simpliciter, qualis est, e.g. negatio Antichristi, negatio alterius mundi, &c. quæ se habent, ut purum nihil. Vel dicitur, Deum in spatiis imaginariis existentem in se ipso etiam existere, quia in spatiis illis non est cum habitudine reali, quum præter ipsum nihil aliud reale supponatur: Unde Deus secundum se, & ex vi suæ immensitatis, vere est in illis spatiis, sed absque habitudine coexistentiæ; existit enim, sed non coexistit; quum coexistere importet habitudinem realem ad locum realiter existentem, quam habitudinem non importat existere solum, sed non coexistere.

Ad IV. Dictio alicubi potest accipi, & pro reali, & pro imaginario; primo modo redditur falsa propositio, non autem secundo modo. Est enim in aliquo, non reali, sed imaginario; si esset in reali, non tantem existeret, sed etiam coexisteret; quia autem est in imaginario, existit solum, sed non coexistit.

Ad V. Deus est in spatiis imaginariis per potentiam, per præsentiam, & per essentiam. Est per potentiam, quatenus licet ibi non operetur, potest actu nihilominus operari. Est per præsentiam, sed ex vi suæ dispositionis, non autem cum habitudine coexistentiæ. Est per essentiam, quia actu est proxima caussa potens dare esse infinitis mundis.

Ad VI. Deus in nihilo existit, in aliquo coexistit. Unde quamvis dicatur, Deum non coexistere in aliquo, sed existere in nihilo, non per hoc legitime infertur: ergo non existit. Et quamvis in nihilo extra se ipsum existat, in aliquo tamen existit, existendo in se ipso ratione suæ immensitatis, quæ ad spatia illa extenditur.

Ad VII. Spatia imaginaria non sunt chimærica, etsi non sint realia, in quantum positivam entitatem non important: Unde potest Deus optime in illis existere, absque eo quod hircocervis inexistat.

Ad VIII. Argumentum valet in sententia illorum, qui vacuum in rerum natura omnino negant. Contra illos autem, qui vacuum admittunt, sive parvum de facto, sive magnum de possibili, nullam vim infert. Dicunt enim, quod inter unum, & alium mundum esset distantia, vacua quidem, sed non plena; quod per ipsos nullam importat repugnantiam.

Pro Tertio tandem Dicimus, Deum esse ubique præsentem, non circumscriptive, non definitive, sed repletive; Et quum sit ubique repletive, hoc ipso esse pariter ubique præsentem per essentiam, per potentiam, & per præsentiam. Prima Pars probatur. Non est quidem Deus in loco circumscriptive, quia partes non habet, quibus diversis loci partibus respondeat. Unde Augustinus epist. 57. *Quanquam in eo ipso, quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, & mens a sensibus corporeis avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur, Deum per cuncta diffundi, sicut fumus, aut aer, aut lux ista diffunditur. Omnis enim hujusmodi magnitudo minor est in sui parte, quam in toto; sed ita potius sicuti est magna sapientia, etiam in homine, cujus est corpus parvum.* Nec etiam est definitive, ut sunt Angeli, & anima rationalis; quia non terminatur a loco, in quo est, sicut terminantur Angeli, & anima rationalis. Idem Augustinus ser. 1. de verbis Apostoli: *Quid est omnipotens Deus, quid, nisi inæstimabilis, ineffabilis, incomprehensibilis, ultra omnia, extra omnia, præter omnia?* Quod si non est circumscriptive, non est definitive Deus in loco, sequitur, ut sit repletive; scilicet, ut sit totus in toto loco, totus in qualibet parte loci, & totus etiam extra omnem locum; & quidem apud semetipsum, & in semetipso, ubi erat, antequam mundum crearet, existens scilicet, & non coexistens, in spatiis imaginariis. Unde Bernardus lib. 5. de consideratione c. 5. *Alias vero, ubi erat, antequam mundus fieret, ibi est. Non est, quod quaras ultra, ubi erat. Præter ipsum, nihil erat: ergo in se ipso erat.*

Secunda pars probatur etiam. Dei substantia cui-

cuique loco adeſt; ut contra Vorſtium, & Eugubinum, probavimus; adeoque Deus eſt ubique præſens per eſſentiam. Deus etiam operatur in quocumque loco reali actu, & actu etiam poteſt operari in imaginario: ergo pariter Deus eſt ubique præſens per potentiam. Denique Dei cognitioni omnia ſunt manifeſta, omnia nuda, omnia aperta; unde ſcribit Auguſtinus ſer. 46. de verbis Domini: *Procedis? Videris. Intras? Videris. Lucerna extincta eſt? Videris. Cubile ingrederis? Videris. In corde verſaris? Videt te:* ergo etiam Deus eſt ubique præſens per præſentiam. Præter autem hos modos eſſendi, eſt etiam Deus præſens Juſtis per gratiam; & eſt per hypoſtaticam unionem in humanitate, quam Verbum aſſumpſit in Incarnatione, ſpeciali, & miraculoſo modo, præſens.

DISSERTATIO XLV.

De Mendaciis contra Dei Omnipotentiam, & de Conflantibus illa.



Potentia, quæ dicitur paſſiva, Omnipotentiæ nomine non venit; ea enim Deo, qui actus eſt puriſſimus, omnino repugnat: Venit autem potentia, quæ dicitur activa; quæ quidem perfectio eſt, eaque ſumma, infinita, omnimoda, & quam proinde Omnipotentiam nominamus. Græci duplici vocabulo exprimunt, quam unico nomine Latini appellant Omnipotentiam; quorum unum effectricem denotat virtutem, aliud vero dominium, & poteſtatem. Primum Græci dicunt παντοδύναμον; alterum vero παντοκράτορα. De hoc altero loquutus eſt Ruffinus in Expoſitione Symboli, Omnipotentis vocem explicans, & dicens; *quod omnem teneat potentatum:* De illo vero priore Auguſtinus lib. 4. de Trinitate c. 7. *Quis eſt autem omnipotens, niſi qui omnia poteſt?* Explicat Omnipotentiam S.Thomas per hoc, quod Deus facere poſſit omnia poſſibilia: Alii, quod in idem recidit, per hoc, quod poſſit facere omnia, quæ contradictionem non dicunt: Alii per hoc, quod poſſit facere omnia, quæ imperfectionem non continent. Nos adhærentes iis, quæ in Philoſophicis diximus, quum ibi poſſibilia explicaverimus ordinate ad Omnipotentiam, tanquam ad rationem a priori, modo eandem explicamus ordinate ad poſſibilia, tanquam ad rationem a poſteriori. Unde Deus per hoc cognoſcitur eſſe omnipotens a poſteriori, per quod poteſt facere omnia, quæ fieri poſſunt, quæ imperfectionem in ipſo non dicunt, & quæ in ſeipſis repugnantiam non important. Per id vero conſtituitur in eſſe omnipotentis, per quod prius ratione noſtra in eſſe infiniti cognoſcitur conſtitutus. Quemadmodum enim operari ſequitur ad eſſe, ita operari infinitum ſequitur ad eſſe infinitum; ut hic explicat S.Thomas 1. p. q. 25. ar. 2., & nos latius in probationibus dicemus.

Primo Gentiles contra Dei Omnipotentiam mendacia conflare auſi ſunt. Et hi quidem non ſolum Poetæ, verum quoque Philoſophi. Horum argumenta referuntur a Plutarcho lib. 1. de Plac. Phil. c.7., non quidem ſumpta ex Euripide, ſed ex Plinio lib. 2. c.7., ut Petavius obſervat lib.5. theologic. dogmat. c.5. n.3. Non fuerunt autem hujus inſaniæ omnes Ethnici, ut in probationibus videbimus a Philoſophis Gentilibus deſumptis. Cæterum, quum facerent Deos ſingulos ſingularum partium orbis Deos, cuique Deo potentiam coarctabant; unde non erat in quolibet ipſorum Deo omnipotentia. Denique Fati potentiæ nec ipſum Jovem reſiſtere poſſe, fabulabantur.

Secundo Hæretici contra Dei Omnipotentiam obloquuti ſunt. Omnes quidem, qui plures Deos, ſeu principia, invicem contraria, & coæterna, admiſerunt; & pariter qui mundum, non a Deo, ſed ab Angelis, Deo inſcio, vel invito, creatum putarunt; contra omnipotentiam ſenſiſſe, dicendum eſt. Fuerunt iſti, inter cæteros, Marcion, Manichæi, Marcoſii, Colobarſii, Saturniliani, &c. de quibus omnibus loquitur Epiphanius lib. 1. Singillatim autem Tertullianus lib. con. Marcionem c.11. teſtatur, Marcionem *potentatum omnium* Deo denegaſſe. Et Auguſtinus lib. de fide & Symb. c. 2. t. 3. *Conati ſunt quidam perſuadere, Deum Patrem non eſſe omnipotentem: Non quia hoc dicere auſi ſunt; ſed in ſuis traditionibus hoc ſentire, & credere convincuntur.* Cum

Cum enim dicunt ; esse naturam, quam Deus omnipotens non creaverit, quem pulere ornatum esse concedunt ; ita Patrem omnipotentem Deum negant, ut non eum eredant, mundum potuisse facere, nisi ad eum fabricandum alia natura, scilicet, quæ jam fuerat, & quam non fecerat, uteretur. Præterea, si unus Deus alium non creavit, nec potest illum annihilare, etsi eum infestum habeat, nec illi dominatur; igitur non est omnipotens respectu saltem alterius Dei, qui ei non subjicitur, nec ab eo dependet, ut fuerit, ut sit, & ut conservetur.

Tertio ponuntur Hermogeniani, & Seleuciani, qui materiam illam Deo coæternam admittentes, ex hac dicebant Deum omnia fecisse; quum ipsis impossibile videretur, aliquid ex nihilo a Deo fieri posse. Testantur Epiphanius, & Augustinus, lib. de hæresibus. De Origene, qui præfatæ materiæ fuit acerrimus propugnator, refert Theophilus Alexandrinus in epistola paschali prima, quod dixerit, *tantum posse Deum, quantum ei ad operandum materia ministrarit*; Et quod insuper negaret, Deum *majora potuisse facere, quam fecit*.

Quarto adsignantur Ariani, qui Deum asserebant ita per Verbum, a seipso substantialiter diversum, effecisse omnia, ut sine ipso nihil facere potuerit; unde voluerunt, Filium Dei a Patre fuisse factum, ut instrumentum, quo uteretur ad creandum mundum, eaque omnia, quæ sunt in mundo. Patres proinde contra illos argumentabantur, & præcipue Athanasius lib. 3. contra Arianos : *Qui est omnipotens adjutore, aut instrumento non indiget, quo opera sua moliatur*.

Quinto enumeratur Petrus Abaëlardus, qui, teste S.Bernardo epist. 19., plenam potentiam posuit in Patre, aliquam in Filio, in Spiritu Sancto nullam. Et ut testatur etiam Thomas Valdensis in Prol. lib. 1. qui aliquando sensit, *id solum posse facere Deum, quod quandoque fecit*. Quod & Petavius ex eodem Abaëlardo lib.3.Introd.c.5.p.1114. pariter confirmat. Pro hoc ultimo subscribunt Abaëlardo Joannes Vviclephus, Martinus Bucerus, Joannes Calvinus, asserentes, Deum non alia facere posse, quam quæ facit; nec quæ facit, posse omittere. Sed de his inferius sermo erit diffusior.

Sexto subjunguntur Sacramentarii, qui negantes, divina virtute idem corpus in duplici loco esse posse, vel unius substantiæ in alteram conversionem ex vi verborum factam esse possibilem, contra divinam omnipotentiam hoc ipso intellexisse convincuntur. His adjungendi sunt plerique nostrorum temporum Hæretici, *qui*, ut ait Petavius, *divinæ potentiæ multa detrahunt, tanquam pugnantia secum, & contradictionem, ut ajunt, habentia ; cum revera non solum fieri absolute queant, sed etiam esse facta, divino ex verbo quadam necessitate sit consequens*. Idem subdit, inter hos recensendum esse Guillelmum Parisiensem, qui censuit, plures mundos a Deo creari non posse, non quidem ex defectu omnipotentis, sed ipsorum mundorum, qui plures esse non possunt.

Septimo scribuntur Vviclephus, Bucerus, & Calvinus, dicentes quidem, Deum non posse facere alia, quam quæ facit, nec quæ facit, posse omittere; & hoc etiam minime obstante, Deum esse omnipotentem; quod probare nituntur per hoc, quod facere possit, & faciat quæcumque vult. Hæc de Calvino, & Bucero, tradit Estius in 1. dist. 43. §. 1. Attamen Jueninus ait, quod Estii assertum vix conciliari potest cum his, quæ habet Calvinus lib.de vera Ecclesiæ reformandæ ratione; ubi fatetur, Christum posse mutare panem in corpus suum, licet non mutet; atque : *rerum omnium conversionem fieri posse a Christo, nos quoque fatemur*. Opponitur etiam Calvino, quod asserit lib. 2. Instit. c. 7. §. ... *Fieri non potest, quod non futurum Scripturæ pronuntiant*. Sed Jueninus occurrit, dicens, hæc verba non in sensu diviso, sed in sensu composito, esse intelligenda. Imputatur adhuc Calvino, quod scribit lib. 3. Instit. c. 23. §.5. *Commentum absolutæ potentiæ, sicut profanum est, ita merito nobis detestabile esse debet*. Sed defenditur pariter a Juenino, dicente, quod non loquatur Calvinus de omni extraordinaria potentia, at de illa tantum, quæ assignatur in caussa, quando quæritur, quare Deus puniat Reprobos citra meritum; & respondetur, hoc facere per omnipotentiam absolutam. Cæterum Petavius ipse indicat, non esse apud omnes certum, quod Calvinus errori huic adhæserit, quum, eum adnumerando, scribat, *& Calvinus nonnullorum opinione*.

Præterea Petavius cit. loc. c.6. n.17. ex verbis pariter Calvini probat, nec eum quicquam divinæ Omnipotentiæ detraxisse, nec de absoluta potentia aliquid Deo indignum publicasse. Et Calvini verba explicans pro utroque, quod illi opponitur, ait : *Non igitur mutationem panis, & vini in corpus, & sanguinem Christi divina posse vi effici, Calvinus negat; sed ideo non fieri, quod nolit; nollet autem, quia nusquam testata ea volun-*

voluntas, existimat. Quod illius discipuli minime cogitantes, idem dogma non eo solum inficiantur, quod in Dei verbo non sit expressum; sed quod natura rerum id non patitur, ut in Christi corpus panis substantia vertatur; atque id genus alia mira, & stupenda, quibus rerum naturam everti, ideoque fieri non posse, clamitant.

Octavo tandem loco ponitur Vorstius, inter Calvinianos, ut iniquior, ita etiam imperitior, qui Dei potentiam negavit esse infinitam, quia ad impossibilia non se extendat. Hoc sane delirium videtur Vorstium a Plinio mutuasse, qui lib.2. c.7. scribit: *Imperfecta vero in homine naturæ præcipua solatia, ne Deum quidem posse omnia. Nam neque sibi potest mortem consciscere, si velit: quod hom.ni dedit optimum in tantis vitæ pœnis: nec mortales æternitate donare, aut revocare defunctos: nec facere, ut qui vixit, non vixerit; qui honores gessit, non gesserit: nullumque habere in præterita jus, nisi oblivionis: atque, ut facetis quoque argumentis societas hæc cum Deo copuletur, ut bis dena viginti non sint; ac multa similiter efficere non posse.* Elymas etiam magus hæc eadem, vel his similia, Paulo Apostolo opponebat; ut refert Auctor libri de divinis nominibus, sub nomine S. Dionysii, c.8., & habetur etiam in 2. ad Timoth. 2. 13. *Se ipsum negare non potest.*

Meminit ulterius Petavius alterius erroris contra divinam omnipotentiam, cujus auctorem facit Platonicum illum, qui in Platonis Timæo effutiebat, Deum majora quidem per se ipsum fecisse, minora autem opera reliquisse Diis inferioribus, ut facerent, atque etiam, ut majora a se ipso facta perpolirent. Ad quem egregie confutandum errorem, profert Augustini verba in serm. 119. de Tempore c.1. *Omnipotens est ad facienda majora, & minora. Omnipotens est ad cœlestia, & terrestria. Omnipotens est ad facienda immortalia, & mortalia. Omnipotens est ad facienda spiritalia, & corporalia. Omnipotens est ad facienda invisibilia, & visibilia. Magnus in magnis, nec parvus in minimis. Postremo omnipotens est ad facienda omnia, quæ facere voluerit.*

DISSERTATIO XLVI.

De Omnipotentia Dei.

I. Probatur propositio catholica ex Scripturis. Genes. 17. 1. *Ego Deus omnipotens.* Genes. 18. 14. *Nunquid Deo est quidquam difficile?* Hebræi legunt: *An mirificum erit quidquam a Domino?* Numer. 11. 23. *Nunquid manus Domini invalida est?* Hebræi pariter legunt: *abbreviata est?* Job. 42. 2. *Scio Domine, quia omnia potes.* Jeremiæ 32. 17. *Non erit tibi difficile omne verbum.* Matthæi 19.26. *Apud homines hoc impossibile est; apud Deum autem omnia possibilia sunt.* Marci 14. 36. *Abba Pater; omnia tibi possibilia sunt.* Lucæ 1. 37. *Apud Deum non erit impossibile omne verbum.* Quod autem Deus possit facere alia ab iis, quæ vult facere, & actu facit, probatur etiam ex Scripturis. Sapientiæ 11. & 12. dicitur, Deum potuisse multis modis Ægyptios vexare, & destruere populos, qui promissionis terram habitabant; quæ tamen noluit facere, ut poterat. Isaiæ 59.1. *Ecce non est abbreviata manus Domini, ut salvare nequeat; neque aggravata est auris ejus, ut non exaudiat: sed iniquitates vestræ diviserunt inter vos, & Deum vestrum, & peccata vestra absconderunt faciem ejus a vobis, ne exaudiret.* Danielis 3. 17. *Ecce enim Deus noster, quem colimus, potest eripere nos de camina ignis ardentis, & de manibus tuis, o rex, liberare. Quod si noluerit, notum sit tibi, rex, quia Deos tuos non colimus, & statuam auream, quam erexisti, non adoramus.* Subdit Estius in 1. dist. 43. §. 1. ad illud Isaiæ; *quasi dicat, potest ille salvare, sed propter iniquitates vestras non vult.* Subdit ad hoc Danielis: *Nimirum hæc dicunt, ut certi de potentia, incerti de voluntate, & effectu.* 2. Machabæorum 8. 18. *Nos autem in omnipotente Deo, qui potest & venientes adversum nos, & universum mundum uno nutu delere, confidimus.* Et tamen nec delevit, nec hoc pacto delebit. Matth. 26. 53. *An putas, quia non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* Christus autem nec Patrem rogavit, nec Pater exhibuit. Matth. 3. 9. *Dico vobis, quoniam potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahæ.* Et tamen nec suscitavit, nec suscitabit. Matthæi etiam 8. 2. *Domine, si vis, potes me mundare.* Et Matth. pariter 9. 28. *Creditis, quia*

hoc possum facere vobis? Subdit Estius: *Non ait: quia facturus sum; nam illud quidem credere debebant, non autem istud.*

II. Ex Conciliis. Nicænum I., & Constantinopolitanum I., ubi in Symbolo, quod in uno conditum est, in altero est auctum, dicitur: *Credimus in unum Deum omnipotentem.* Concilium Remense, in quo omnes Abaëlardi errores damnati sunt. Concilium Lateranense IV. generale sub Innocentio III., & refertur in cap. *firmiter, de summa Trinitate, & fide catholica. Deus unus est, æternus, immensus, omnipotens, immutabilis, incomprehensibilis a viatore, &c.* Similiter in Symbolo Apostolorum; *Credo in Deum Patrem omnipotentem*; & in Symbolo, quod sub nomine S. Athanasii canit Ecclesia: *Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus; & tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.*

III. Ex Patribus. Tertullianus lib. I. contra Marcionem c. 11. *Nam & Dei hoc est, omnia illius esse, & omnia ad illum pertinere.* Item in lib. de resurrectione carnis cap. 11. *Non alia ratione credendus est, quam ut omnia posse credatur.* Item lib. I. contra Marcionem c. 10. probat, Idololatras Deum Judæorum inde judicasse verum Deum, quod eum *noverint, quem omnia posse testantur.* Item in lib. de carne Christi c. 3. *Deo nihil impossibile, nisi quod non vult.* Augustinus ser. 139. de tempore c. 2. *Non dico, da mihi Christianum; da mihi Judæum: sed, da mihi Paganum, idolorum cultorem, dæmonum servum, qui non dicat, Deum esse omnipotentem. Negare Christum potest, negare omnipotentem Deum non potest.* Item in libro contra Adversarium legis, & Prophetarum c. 8. *Absit, ut dicatur, omnipotentem non potuisse facere, nisi unde faceret, inveniret.* Item in ser. 119. de tempore: *Universa creatura ad hoc necessaria est omnipotentia, ut crearetur.* Item in lib. de natura, & gratia c. 7. *Quia Dominus Lazarum suscitavit, sine dubia potuit: Quia vero Judam non suscitavit, nunquid dicendum est, non potuit? Potuit ergo, sed noluit. Nam si voluisset, etiam hoc potestate fecisset:* Item in Enchiridio ad Laurentium c. 95. *Tunc in clarissima luce sapientiæ videbitur, quod nunc Piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam certa, & immutabilis, & efficacissima sit voluntas Dei, quam multa possit, & non velit; nihil autem velit, quod non possit.* Gregorius Nyssenus lib. Catech. p. 478. *Longe est ab opinione, quam de Deo habemus, aliquid ei impossibile esse.* Fulgentius lib. de fide ad Petrum c. 3. *In eo etiam ejus omnipotentia intelligitur, quia omnem creaturam visibilem, atque invisibilem, idest corporalem, atque spiritualem, de nihilo fecit.* S. Bernardus, qui probat etiam, Deum posse facere alia ab iis, quæ vult facere, & actu facit, & posse facere meliora iis, quæ facit; epist. 190. hæc habet: *Quis negat Omnipotenti ad manum fuisse, & alios modos nostræ redemptionis, justificationis, liberationis? Verum hoc non præjudicat ejus, quam e multis elegit, efficaciæ.* Athanasius lib. 3. contra Arianos: *Poterat, etsi nunquam advenisset Christus, solummodo loqui Deus, & maledictionem solvere.* Et alii Patres docent pariter, Deum alia ratione, quam per Verbi Incarnationem, potuisse hominem salvare. Cæteros autem prætereuntes, iterum in medium adducimus Augustinum lib. de natura, & gratia contra Pelagianos c. 7. ubi dixerat Pelagius: Aliud esse quærere, an possit aliquid esse, quod ad solam possibilitatem pertinet; aliud utrumne sit: Ad quod respondet Augustinus: *Hanc distinctionem veram esse, nemo ambigit. Consequens est enim, ut quod est, esse potuerit; non est autem consequens, ut quod esse potest, etiam sit.*

IV. Ex Philosophis Gentilibus. Callimachus apud Plutarchum lib. I. de placitis Philosophorum c. 7. *Si Deum nosti, scito, illum posse omnia facere.* Justinus in lib. de resurrectione, apud Damascenum in Eccl. ait: *Gentes omnes, quæ Idolis credunt, persuasum habere, omnia Deos facere posse; quemadmodum, & Homerus illorum Poëta dixit: Dii porro omnia possunt, & facile. Ubi & particulam adjecit, ῥεῖα, quæ facile significat, ut magnitudinem ostendat virtutis Deorum.* Epicharmus apud Clementem Alexandrinum, lib. 5. Stromatum: *Nil Deum potest latere. Scire te hoc quidem decet; ille noster est Inspector.* Lucianus in Dialogo, qui titulum habet, Α'λκυών, in Socratis nomine, & persona, multa disserit de omnipotentia divina, quæ si Athei, atque Heterodoxi, advertèrent, in meliorem certo redirent frugem.

V. Ex Rationibus. I. Ex infinitate. Deus habet essentiam infinitam: ergo habet potentiam infinitam. Probatur consequentia. Essentia infinita dicit infinitatem in quocunque genere: ergo etiam in genere operandi: ergo si Deus habet essentiam infinitam, habet etiam potentiam infinitam. Ulterius probatur eadem consequentia. Operari sequitur ad esse: ergo si Deus habet essentiam infinitam, habet etiam potentiam infinitam. Adhuc probatur eadem consequentia ab Estio: quanto perfectior in unoquoque agente est forma, per quam agit,

agit, tanto major est ejus potentia in agendo: ergo si Deus habet essentiam infinitam, habet etiam potentiam infinitam.

II. Ex Aseitate. Deus est ens a se in essendo: ergo etiam in operando; sed si non haberet omnipotentiam non esset ens a se in operando: ergo si est ens a se in essendo, & in operando, habet omnipotentiam. Probatur minor subsumpta. Quia Deus est ens a se in operando, non recipit potentiam ab aliquo, sed a se ipso habet; ergo non est qui Deo potentiam limitet; sed non habere potentiam limitatam, est habere potentiam infinitam: ergo si Deus est ens a se in essendo, & in operando, habet potentiam infinitam, adeoque habet omnipotentiam.

III. Si aliqua Deus facere non posset, vel defectus se teneret ex parte Dei impotentis facere, vel ex parte rerum impossibilium fieri? Si hoc secundum? Est potius perfectio omnipotentiæ, quod ea non possit facere. Et probatur hoc; quia posse talia facere, est imperfectio, aut naturalis, aut moralis: ergo est potius perfectio omnipotentiæ, quod ea non possit facere. Si vero defectus se teneret ex parte Dei impotentis facere? Iterum quærimus; Vel continet Deus perfectionem illius rei, quam non potest facere, vel non continet? Si non continet? ergo non est perfectissimus. Si continet? ergo potest illam communicare: ergo potest illam rem facere: ergo nullo modo dicendum est, quod defectus se teneat ex parte Dei impotentis facere.

IV. Probatur, quod Deus possit facere, quæ non facit, & ea, quæ facit, omittere. Vis productiva, quæ est in Deo, est infinita: ergo exhauriri non potest productione finita: ergo præter ea, quæ producit Deus, & quæ finita sunt, infinita alia potest facere. Probatur prima consequentia. Si alia non produceret, præter ea, quæ producit, vel esset, quia non posset, vel quia nollet producere? Si quia non posset? ergo virtus ejus non esset infinita. Si quia nollet? ergo semper posset: ergo semper virtus esset infinita, quanvis operatio non sit infinita: ergo semper stat, quod si vis productiva, quæ est in Deo, est infinita, exhauriri non potest productione finita; & quanvis finita producat, non per hoc exhauritur virtus infinita producendi; & si hæc non producit, nullo modo est, quia non potest, sed tantummodo quia non vult.

V. Si Deus non posset facere, nisi quæ facit: ergo non potest plures, nec alios convertere, justificare, salvare, quam qui convertuntur, justificantur, salvantur. Non potuit ergo Judam prædestinare, nec Adamum a transgressione, nec Davidem ab adulterio, nec Petrum a trina negatione, præservare; nec Pharaonis cor emollire potuit: Item nec potest hodie sistere solem, ut diebus Josuè; nec obscurare diem, sicut in passione Domini nostri Jesu Christi; nec alia innumera facere, quæ in sacris literis leguntur: Hæc autem omnia sunt absurda: ergo majus est illud, ex quo sequuntur.

VI. Si Deus non esset omnipotens ad faciendum alia, præter illa quæ facit, & quæ vult, & non etiam quia potest & alia velle, & alia facere, eodem modo essent omnipotentes omnes Beati in Patria, & pariter fuissent omnipotentes omnes homines, si primus homo in statu innocentiæ permansisset; hoc non est dicendum: ergo nec illud, ex quo sequitur. Probatur sequela majoris. In illa ratione posset Deus quæ vult; sed etiam Beati in Patria possunt omnia, quæ volunt, & homines in statu innocentiæ potuissent omnia, quæ voluissent: ergo stat sequela proposita. Probatur minor. Beati in Patria nihil volunt inordinatum, aut impossibile; sic etiam homines in statu innocentiæ: ergo possunt omnia, quæ volunt, & potuissent omnia, quæ voluissent. Probatur antecedens. Beati in Patria conformant suam voluntatem voluntati Dei; sic etiam fecissent homines in statu innocentiæ, teste S. Augustino lib. 14. de civit. c. 26. Sed hoc ipsum est nihil velle inordinatum, aut impossibile: ergo Beati in Patria nihil volunt inordinatum, aut impossibile; & sic etiam homines in statu innocentiæ.

VII. Admittendum est in Deo plenissime attributum illud, quo tanquam medio usi sunt in argumentationibus suis sancti, ac veteres Patres ad principaliorum hæresum monstra debellanda; sed hoc est Omnipotentia: ergo plenissime admittendum est in Deo attributum omnipotentiæ. Probatur minor. Ad debellandos Arianos, qui dicebant, Filium fuisse a Patre factum, ut instrumentum, quo ad cætera producenda uteretur, argumentabantur Patres cum Athanasio lib. 3. cont. Arianos, ex omnipotentia: *Qui omnipotens est, adjutore, aut instrumento non indiget, quo opera sua moliatur*. Ad evertendos Marcionitas, & Manichæos, qui duo principia sibi contraria ponebant, Patres cum Tertulliano lib. 1. contra Marcionem c. 11. ex omnipotentia pariter sic disputabant: Si detur principium mali Deo contrarium, Deus non erit omni-

omnipotens; quia non posset impedire vim, & operationem hujus mali principii. Ad impugnandos etiam Origenistas, Hermogenistas, aliosque veteres Sectarios, qui volebant, Deo præextitisse materiam, ex qua mundum crearet, eaque indiguisse ad creandum; Patres cum Augustino lib. de fide, & symbolo c. 2. ex omnipotentia etiam sic arguebant: *Patrem omnipotentem Deum negant, ut non eum credant mundum potuisse facere, nisi ad eum fabricandum alia natura, scilicet quæ jam fuerat, & quam non fecerat, uteretur.* Quis ergo omnipotentiam Deo, aut contendet, aut imminuet, aut infirmabit, si per illam errores profligantur, & Dei perfectiones invictis ratiociniis per majores nostros, constanti, universalique traditione, defenduntur?

VIII. Non est impotentia, aut imperfectio, in lumine, ut non possit fieri tenebræ: ergo non est impotentia, aut imperfectio in Deo, ut non possit esse mendax, peccans, moriens, & alia hujusmodi, quæ imperfectionem, vel naturalem, vel moralem, continentia, a Deo minime fieri possunt. Antecedens probatur. Defectus non est luminis, ut non possit fieri tenebræ, sed est potius abundantia virtutis luminis, ejusque perfectio: ergo non est impotentia, aut imperfectio, in lumine, ut non possit fieri tenebræ. Prima etiam consequentia probatur. Deum, quum sit summa potentia, summa scientia, summa sanctitas, summa veritas, summa simplicitas, non posse quod est contra hæc sua summa attributa, non dicit defectum in se ipso, sed potius abundantiam virtutis, ejusque perfectionem: ergo quemadmodum in lumine non est impotentia, aut imperfectio, ut non possit fieri tenebræ, ita in Deo non est impotentia, aut imperfectio, ut non possit esse mendax, peccans, moriens, &c., immo potius est excellentia ipsius potentiæ, scientiæ, sanctitatis, veracitatis, & simplicitatis.

Obstant I. Potentia finita producit effectum finitum: ergo infinita potentia debet producere effectum infinitum; atqui nullus infinitus effectus a Deo productus est: ergo potentia Dei non est infinita: ergo in Deo non datur omnipotentia. II. Non est admittenda potentia, quæ sit otiosa; admitteretur, si Deus posset facere alia præter ea, quæ facit: ergo non est dicendum, quod Deus possit alia facere, præter ea, quæ facit. Probatur minor. Illa potentia est otiosa, quæ nunquam reducitur ad actum; sic est in Deo potentia ad faciendum alia, præter ea, quæ facit: ergo admitteretur in Deo potentia otiosa. III. Genes. 19. 22. Deus dixit ad Lot: *Festina, & salvare ibi: quia non potero facere quidquam, donec ingrediaris illuc.* Et Matth. 26. 39. Christus Patrem alloquitur: *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste.* Deus autem ideo dicit, se non posse facere quicquam, quia sic decrevit facere: Et Christus ideo ait, possibile non esse Patri tollere calicem, quia constituit, appropinquare illi calicem mortis: ergo ea tantum Deus facere potest, quæ vult facere, & actu facit. IV. Augustinus in Enchiridio c. 96. asserit: Deum non ob aliud vocari omnipotentem, nisi quia quicquid vult potest. Hieronymus dialog. 1. cont. Pelagianos ait, tantum esse possibile, quod est futurum, verbis hisce: *Qui ergo ajunt, hominem posse esse absque peccato, si velit, non potuerunt hoc verum probare, nisi futurum docuerint.* Eadem habentur ex Chrysostomo hom. 6. in Symb. ex Damasceno lib. 1. de orthodoxa fide c. 8. V. Deus nec potest falli, nec fallere, nec ullo modo peccare, non potest se ipsum negare, nec odio habere, non potest crescere, nec decrescere, ambulare, manducare, &c. Non potest esse infelix, non miser, non captivus, non potest facere, ut idem sit ens, & non ens, falsum, & verum, ut homo non sit animal, non potest alium Deum facere, non potest facere seipsum, non potest facere, quod Filius generet, & quod Spiritus Sanctus aliam personam producat: ergo Deus non omnia potest facere. VI. Si Deus potuit facere meliora iis, quæ fecit, & meliora non fecit, invidus fuit ea non faciendo. Et probatur ex Augustino lib. 4. de Genes. ad literam c. 16. *Si bona posset facere Deus, nec faceret, magna esset invidentia.* VII. Ex eodem Augustino Deus semper vult, quod est melius; ait enim lib. 9. contra Faustum c. 1. *Verbum potuisse sine nativitate humanam carnem induere, sed melius erat, quod fecit.* VIII. Deus, quum sit optimus debet semper optima facere; bonus erit facit bona, melior meliora, optimus optima. Unde Damascenus lib. 2. de fide orthodoxa c. 9. *necesse est omnia, quæ Dei providentia fiunt, secundum rectam rationem, & optima, & Deo decentissima fieri, itant nequeant meliora fieri.*

Respondemus ad I. cum S. Thoma 1. p. q. 25. ar. 2. ad 2. proprium esse tantum caussarum secundarum, ut sibi respondeant effectus, quos producunt. Deus autem quum non sit agens secundum, non est mirum, si ejus effectus sua potentia semper est minor:

Vel

Vel cum Estio cit. loc. Ex potentia infinita sequi possibilitatem effectus infiniti, non vero existentiam; sequi quidem possibilitatem, quum possit Deus per infinitam suam potentiam producere infinitas perfectiones distinctas formaliter hoc sensu, quia quodcunque produxerit, semper adhuc alias, & plures producere poterit: Non vero existentiam sequi effectus infiniti, quia pro existentia non sufficit potentia, sed requiritur etiam voluntas. Potest igitur Deus producere effectus infinitos, sed non vult; & ideo non producit, nec sunt producti.

Ad II. dicitur, non esse otiosam potentiam in Deo, quia id dicitur frustra, quod non assequitur finem, in quem erat destinatum; at potentia Dei, quum sit ejus essentia, non est medium ad aliquem finem, sed ipsa rerum omnium est finis. Ulterius respondemus cum Estio, posse dici otiosam Dei potentiam, quum hujusmodi otium non denotet vitium, sed tantum operationis negationem; quæ culpari non potest in eo, quem nulla necessitas justitiæ ad operandum adstringit.

Ad III. dicimus, non potuisse Deum in sensu composito, bene vero in sensu diviso; vel non potuisse secundum potentiam ordinariam, vel ordinatam, bene vero secundum potentiam absolutam. Theologi duplicem namque in Deo potentiam distinguunt, absolutam scilicet, & ordinatam. Absoluta est illa, qua Deus potest facere omnia, quæ possibilia sunt. Ordinata ab aliquibus dicitur illa, qua Deus potest facere ea omnia, quæ decrevit facere; itaut illa sint mere possibilia, hæc vero futura. Alii vero dicunt, quod ordinata sit illa, per quam Deus potest ea facere, quæ non repugnant suæ justæ providentiæ, & ordini universi, quem modo videmus. Absoluta vero, qua potest facere cuncta supra etiam hunc ordinem; ut scilicet Damnatos liberare, Beatos felicitate privare, Dæmones ad pœnitentiam advocare, Judam salvare, Petrum damnare, Ecclesiam deserere, mundum annihilare, &c. In primo igitur loco Genesis Deus loquebatur secundum potentiam ordinatam; & sic pariter in secundo loco Matthæi Christus; non vero secundum potentiam absolutam. Unde quum apud Matthæum legitur, *si possibile est*, apud Lucam c. 22. 42. invenitur; *Pater, si vis, transfer calicem istum a me*.

Ad IV. Augustinus intelligit, Deum esse omnipotentem per hoc, quod possit facere quicquid potest velle; idest quicquid voluntati ejus subjectum esse potest; ita videlicet, ut voluntas ejus nunquam impediri, aut frustrari, possit. Non enim Deus ad operandum necessitatur, sed ideo operatur, quia vult operari. Sic pariter respondetur ad Chrysostomum, & ad Damascenum. Hieronymus vero dicit, tantum esse possibile homini, quod est futurum, non vero esse possibile Deo.

Ad V. Illa omnia non possunt a Deo fieri, quia contradictionem important, ac repugnantiam, non simpliciter, ac seorsim considerata, quum vere competant hominibus, sed quatenus cum Deo conjunguntur, unde conjunctio redditur impossibilis. Ulterius aliqua ex illis significant, & important potius passivam potentiam, quam activam; aliqua potentiam activam dicunt, sed imperfectam. Deus vero est omnipotens per omnipotentiam perfectissimam; ac proinde non est per illa, quæ non constituunt omnipotentiam, sed destruunt. Stat ergo, ut bene, & rationabiliter dicamus; quia Deus est omnipotens, ideo illa non potest facere.

Ad VI. negatur sequela. Ad auctoritatem Augustini dicitur, sententiam illam ex iis esse, quas lib. 2. retractationum c. 24. Augustinus fatetur, non satis esse expressas a se in libro, ex quo desumptus est textus, nobis objectus.

Ad VII. dicitur, Augustinum intelligi de iis, quæ meliora sunt, non absolute, & simpliciter, sed tantum comparative. Docet enim, quod melius fuiset, Christum nasci, quam non nasci; ut scilicet illius carnis veritas solidius ostenderetur, quod melius etiam fuiset, Christum nasci ex femina, ne muliebrem sexum a salute repulise videretur. Quæ omnia sunt per comparationem dicta.

Ad VIII. Determinari non potest, aliquod Dei opus ad extra, quod sit optimum, itaut nullum sit illo melius; quum dentur meliora, & meliora, in infinitum. Ad Damascenum respondetur cum distinctione: Necesse est, fieri optima secundum modum, conceditur; secundum substantiam, negatur. Quæcunque ergo facit Deus, optime facit; scilicet modo optimo operatur: Sed non facit optima, quum libere faciat ea omnia, quæ facit; adeoque a quolibet assignabili opere independenter.

DIS-

DISSERTATIO XLVII.

De Falsis contra Dei Infinitatem Dogmatibus, & de propugnantibus illa.



Nfiniti notio, tum illius, quod proprium est Dei, & quod de schola Theologi radicale nominant, & alii etiam dicunt simpliciter, & in omni genere; tum etiam alterius, quod potest creaturæ, secundum plurium opinionem, convenire, quodque appellant formale, secundum quid, & in aliquo genere; ex Philosophicis supponitur. Supponitur etiam ex Theologicis altera infinitatis divisio, quam Theologi plures facere consueverunt inter infinitatem in essendo, & infinitatem in operando. Hanc ultimam proprio vocabulo nominant Omnipotentiam; & de ea in duabus præteritis Dissertationibus loquuti fuimus. De prima vero in hac, & in sequenti Dissertatione dicturi sumus, omnia ordinantes juxta methodum scribendi, quam usque modo in consimilibus observavimus.

Primo divinæ infinitatis hostes adnumerantur omnes illi Gentiles, qui plures Deos coluerunt; perfectio enim unius Dei ab altero auferebatur; & quum omnes, ut Dii ab ipsis adorarentur, nullus tamen ex illis erat Deus. Quilibet profecto finitus, quia sine perfectionibus cæterorum Deorum; quilibet consequenter non Deus, quia nemo infinitus. Illi etiam Ethnici, qui creatis rebus divinitatem asseruerunt, terræ nimirum, cœlo, soli, astris, animalibus, plantis, lignis, saxis, &c. infinitatem a Divinitate sejunxerunt. Quum enim hæc omnia certis finibus coarctarentur, non poterant infinitate gaudere. Illi denique, qui corporeum Deum sibi fingebant, nec poterant infinitum agnoscere, si in quantitate molis, quæ corpori respondebat, illum metiebantur. Et quanvis hæc infinitas, quæ dicitur secundum quantitatem, ad differentiam alterius, quæ est secundum virtutem, in Deo nostro vero non detur, non per hoc est illi imperfectio, quod eam non habeat. Illi enim, qui est purissimus spiritus est incompetens, immo repugnans infinitas, quæ est propria corporum. Deo vero corporeo conveniret, & proinde imperfectio, seu defectus in illo esset, si eam non haberet.

Secundo Aristoteles a quibusdam accusatur, quod lib. 3. Physic. tex. 3. & 15. docuerit, substantiam non posse esse infinitam per se ipsam, sed per quantitatem; ex quo postmodum deduxerunt, ut ait Cardinalis de Aguirre, in Monologio S. Anselmi c. 16. disp. 32. trac. 3. sect. 1., nonnulli Christiani, Deum esse infinitum secundum potentiam, non vero secundum essentiam. Quibus, ut pariter asserit præfatus Cardinalis, videtur subscripsisse Albertus magnus in 1. dist. 43. q. 1. ar. 1.

Tertio loco ponendi sunt alii, qui in eo fuerunt errore, ut insane crederent, Deum quoad nos infinitum esse, non autem in se ipso. De his loquutus est S. Bonaventura in 1. dist. 43. q. 1. Quid sibi velit hoc esse infinitum quoad alios, non vero quoad se ipsum, apud neminem explicatum invenimus. Quid simile huic Cartesius Sectatoribus suis venditavit; mundum scilicet non esse infinitum in se ipso, esse autem quoad nos; quod in idem postea redit, ex ipsius explicatione, ac esse indefinitum. Idem prorsus habet in Continui divisione; asserens scilicet, esse divisibile non in partes infinitas, sed indefinitas; quod pro eodem accipitur, ac dicatur, partes esse quidem finitas, sed a nobis non posse fine comprehendi; sine videlicet divisionis in continuo, sine partium in mundo. Hæc profecto non ab aliis probantur in Cartesio, quam ab Asseclis suis; qui si ea vere intelligant, ut invicte propugnant, nec fine ratione pugnant, nec sine judicio defendunt. Nos autem eo dumtaxat fine narravimus, ut illorum exemplo possit aliqualis notitia a Legentibus comparari erroris hujusce, quem referimus. Quod si assimilatio probatur, hoc ipso Deo tollitur infinitas, quæ dicitur non esse in se ipso; & datur tantum nostro, non quidem perfecto, sed imperfectissimo modo cognoscendi illum. Ac per consequens Deus debet ignorantiæ nostræ mentis, ut infinitus dicatur a nobis, qualis in se ipso non est. Hæc sane absurda ex recensito errore dimanant.

Quarto loco adsignatur Calvinianus Vorstius, qui inter cætera, Deo prorsus indigna, quæ effutire non erubuit, illud quoque com-

commentus est, quo Deum, & secundum essentiam, & secundum operationem, infinitum esse, negavit. Cardinalis de Aguirre cit. loc. hæc de Vorstio narrat: *Denique Vorstius, Calvini Sectator, inter plura indigna Deo, quæ tradit, late ostendere conatur, Deum non esse simpliciter infinitum, nec secundum essentiam, neque penes operationem*. Insuper Martinus Becanus, quem Cardinalis prælaudatus citat, hæc ait 1. p. tract. 1. c. 5. *Solus Vorstius Calvinista, non minus impie, quam temere, id negat. Sic enim scribit pag. 234. Deus non est actus simpliciter infinitus, neque essendo, neque operando. Et pag. 235. Est quidem Deus purus actus, sed hoc non vetat, quin simul sit in sese finitus*. Subdit deinde, Vorstii hæresim novum Atheismum appellans, quinque argumenta, quibus eandem sceleſtiſſimus Sectarius nititur probare; & ad eadem responsis convenientibus solerter occurrit Becanus; ut in sequenti Dissertatione videbimus.

Quinto denique loco Sociniani adnumerantur ab Henno tract. de Deo uno disp. 3. q. 1. concl. 1., qui ait: *Est etiam* (conclusio) *contra Socinianos, qui licet Deum infinitum asserant secundum diversas perfectiones, v.g. secundum potentiam, durationem, sapientiam, &c. negant tamen esse infinitum in essentia*. Quæ quidem portenta Sociniani tuentes, & pessime in fide, & male in ratione, se habere, convincuntur. Etenim, si Deus est infinitus in operando, cur deinde fingitur limitatus, & finitus in essendo? Dat fortassis quod non habet? Vel operatur supra id, quod est? Mali igitur Christiani dicendi sunt Sociniani, & pessimi etiam Logici.

Aristoteles respuit infiniti ideam, quam Philosophi veteres habebant, dicentes; infinitum esse illud, extra quod nihil est. Additque aliam ex se ipso ideam, qua putat, infinitum esse, extra quod semper aliquid est. Utrumque infinitati Dei apertissime convenit; Primum enim, quod dicit terminis clarioribus, Deum in sese complecti omnia, proprium est solius Dei. Et hoc dimanat ex omnimoda ratione perfectissimi, quæ in Deo est; ita enim est perfectus, ut nihil extra se relinquat; & ita nihil extra se relinquit, ut omnia in sese contineat. Et hinc est, quod nihil ei potest de novo evenire; quod innuebat Auctor quæstionum 123. ad Orthodoxos, sub nomine S. Justini martyris, & philosophi. *Summe perfectum est id, quod nulla in re accessionem, vel incrementum potest accipere*. Alterum vero, quod verbis expressioribus importat, infinitum exhauriri dividendo nunquam posse, proprium est etiam solius Dei. Et hoc quoque profluit ex omnimoda perfectione Dei; tot, tantasque nempe perfectiones habet, ut comprehendi, vel mente, vel lingua, vel calamo, nullatenus possit; ac proinde semper remaneat aliquid extra, quod cognosci, dici, aut scribi, non potuerit.

Hæc sicut nihil continent, quod sit dogmati contrarium, ita absque fidei discrimine, ut liber disputari possunt in scholis. Cujusmodi pariter sunt alia, quæ Theologi in scholis adhuc inquirunt: Unde Dei infinitudo desumatur, an ex aseitate, an ex ratione perfectissimi, an ex aliqua alia ratione, in Deo conceptibili? In quo quidem parum negocii, cognoscimus, habere illos, qui in aliquo istorum divinæ essentiæ constitutivum reponunt. Etenim exploratum est, ex aseitate desumi, illis, qui per aseitatem Deum metaphysice constituunt: illis vero, qui per plenam perfectissimi rationem considerant essentialiter metaphysice Divinitatem constitutam, certissimum est, ex ratione perfectissimi provenire. Demum An & quomodo probari possit, Deum esse infinitum, in scholis quoque disputatur. Et communi Theologorum calculo firmum nobis est, ratione etiam naturali demonstrari posse, Deum esse infinitum; atque insuper Dei infinitatem sacra auctoritate nobis quoque esse firmatam. Hæc omnia in sequenti Dissertatione videbuntur expressa, non tantum quidem in speculatione, & in verbo, verum, ut sic dicamus, in praxi etiam, & in exemplo.



DISSERTATIO XLVIII.

De Infinitate Dei.

I. Probatur ex Scripturis. Job. 11. 7. & seqq. *Forsitan vestigia Dei comprehendes, & usque ad perfectum Omnipotentem reperies? Excelsior cœlo est, & quid facies? Profundior inferno, & unde cognosces? Longior terra mensura ejus, & latior mari.* Psal. 146, 5. *Magnus Dominus noster, & magna virtus ejus, & sapientiæ ejus non est numerus:* Alii legunt: *Non est finis*. Psal. 95, 3. *Annuntiate inter gentes gloriam ejus, in omnibus populis mirabilia ejus. Quoniam magnus Dominus, & laudabilis nimis.* Ad quæ verba Augustinus in hunc Psalmum subdit: *Et si tota die diceret, Magnus, Magnus, quid magnum diceret? Quoniam magnus Dominus, & laudabilis nimis: Quid enim dictura est lingua parva ad laudandum magnum? Dicendo NIMIS, emisit vocem, & dedit cogitationi quod sapiat, tanquam diceas, quod sonare non possum, tu cogita; & cum cogitaveris, parum erit. Quod cogitatio nullius explicat, lingua alicujus explicat? Magnus enim Dominus, & laudabilis nimis.* Jerem. 32. 17. *Domine Deus; Ecce tu fecisti cœlum, & terram in fortitudine tua magna, & in brachio tuo extento: non erit tibi difficile omne verbum: Qui facis misericordiam in millibus, & reddis iniquitatem Patrum in sinum filiorum eorum post eos: Fortissime, magne, & potens, Dominus exercituum nomen tibi. Magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu.* Proferunt quoque testimonium Baruch 3. 24. & seqq. *O Israel, quam magna est domus Dei, & ingens locus possessionis ejus! Magnus est, & non habet finem; excelsus, & immensus.* Attamen Frassen trac. 1. disp. 3, ar. 2. quæst. 1, concl. 2. negat, verba illa de Deo esse intelligenda; at potius de loco possessionis Dei, idest de mundo, cujus magnitudo a Propheta exageratur. Verum Theodoretus apud Cornelium a lapide in Baruch 3, intelligit quidem de loco, sed non materiali, at spirituali Sanctorum, qui est ipse Deus; non enim, inquit, loquitur de finita aliqua possessione, sed de infiniti boni possessione, quæ est ipse Deus. Ulterius Christophorus Gillius lib. 2. tract. 9. de immensitate Dei c. 16. domum hanc, & locum, immensitatem, & ubiquitatem Dei interpretatur. Denique Augustinus lib. 3. contr. Maxim. c. ult. ex hoc contra Arianos infert, Dei Filium immensum esse; quia, ut ait Cornelius citatus, *est argumentum petitum ab analogia, & proportione; quasi dicat: Si mundus est tantus, & pene immensus, quantus, quamque immensus debet esse ipse mundi Creator, & Dominus.*

II. Probatur ex Conciliis. Concilium Lateranense IV. sub Innocentio III., & habetur in cap. *firmiter*, *de summa Trinitate*, *&*. *Fide catholica*: Ubi statuitur, certa fide credendum esse, Deum esse immensum, esse æternum, esse incomprehensibilem, adeoque esse infinitum. Concilium etiam Remense sub Eugenio III. inter cætera Dei attributa, de quibus loquitur, aut infinitatem expresse nominat, aut certo comprehendit.

III. Probatur ex Patribus. Auctor libri de divinis nominibus, qui dicitur S. Dionysius Areopagita, c. 9. *Omnem naturam superat, omnem infinitatem transcendit.* Nazianzenus orat. 38. Ubi Deum appellat *immensum, & interminatum essentiæ pelagum*. Hilarius in psalm. 144. *Arctus ad id sensus noster est, ingenium hebes est, finem magnificentia ipsius nescit.* Augustinus in libro de Speculo, cujus meminit Possidius in Indiculo, c. 33. *Supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil, ultra quem nihil, infra quem nihil. Deus, sub quo totum, cum quo totum, in quo totum. Deus, a quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*, Et serm. 1. de verbis Apostoli: *Inæstimabilis, ineffabilis, incomprehensibilis, ultra omnia, extra omnia, præter omnia*. Basilius hom. in princip. Joannis: *Infinitus Pater, infinitus filius*. Nyssenus orat. 1, in c. 1. Gen. ad illa verba *faciamus hominem, &c.* inquit: *Magnum cogita, & huic etiam magno plus adde, quam cogitasti, atque ita exple cogitationem tuam: neque unquam quæ infinita sunt, capies. Nec magnitudine concluditur, nec finibus cohibetur.* Theodoretus in epitome divinorum decretorum in 1, cap. de Principio: *Deum esse infinitum, non circumscribi posse, aut quoad substantiam, aut quoad potentiam, & ex veteri, & præterea ex novo testamento didicimus.* Damascenus lib. 1, Fidei c. 12. *Totum enim in se ipso comprehendens, habet ipsum esse, veluti quoddam pelagus substantiæ infinitum, & interminum*, Et cap. 8. *Credimus*

mus ergo in unum Deum, unum principium sine principio, increatum, ingenitum, omni pernicio carentem, immortalem, æternum, infinitum, incircumscriptum, interminum, infinite potentem.

IV. Probatur ex Philosophis Gentilibus. Plotinus Enneade 6. lib. 4. c. 5. *Ipsa natura infinita est universim, majusque aliquid est, quam ut secundum corporeæ naturæ magnitudinem æstimetur. Parum enim quiddam recte censetur huic Universo tribuere, quatenus videlicet hoc illius ferre valet.* Et lib. 7. c. 32. *Magnitudo Dei est, nihil eo potentius esse, nihil æquari posse cum illo. Quomodo enim ex suis æquari illi quis possit, cum nihil possideat idem?* S. Thomas lib. 1. contra Gentes c. 43. adnumerat Democritum, & Anaxagoram, pro Dei infinitate scribentes. Simplicius lib. 1. Physicorum, ponit etiam pro eadem Parmenidem, & Melissum, & Xenophanem. Laertius exhibet Anaximenem, qui Deum appellabat *causam infinitam*. Eugubinus de perenni Philosophia lib. 3. c. 7. testatur, Deum a priscis Philosophis fuisse communi vocabulo dictum, *ipsum ens, ipsam infinitatem*. Aristoteles adnumeratur a pluribus, pro veritate ne, vel potius quia in ejus verba jurarunt, ipsi viderint. Hoc certum est, quod Dei infinitatem, ab antiquioribus Philosophis assertam, enarravit; & præcipue 1. Physic. c. 3., & 3. Physic. c. 2. & 3. Quid autem vere ipse senserit, Cardinalis de Aguirre ait, pro Dei infinitate scripsisse, alii autem negant. Nobis sufficit ad rem nostram conficiendam, testimonium Doctoris Angelici huc adducere, quod refert Contesonus lib. 1. Dissert. 4. c. 1. sect. 1. *Huic veritati attestantur antiquissimorum Philosophorum dicta, qui omnes posuerunt primum rerum principium infinitum, quasi ab ipsa veritate coacti.*

V. Probatur Rationibus. I. ex Aseitate: Deus est ens a se: ergo est in omni genere infinitus, & in essentia, & in potentia. Probatur consequentia. Quod est a se, non habet a quo limitari possit; ergo quod est a se est in omni genere infinitum. Probatur antecedens. Quod est a se non limitatur ab alio, a quo non dependet; a se ipso autem limitari non potest: ergo quod est a se, non habet a quo limitari possit. II. ex ratione actus puri. Deus est actus purissimus: ergo est omnimode infinitus. Probatur consequentia. Si Deus non esset omnimode infinitus, haberet aliquid potentialitatis: ergo non esset actus purissimus: ergo si est actus purissimus, est omnimode infinitus. Probatur antecedens. Quod est omnimode infinitum, non habet potentiam ad aliquem actum: ergo si Deus non esset omnimode infinitus, haberet aliquid potentialitatis. Probatur antecedens. Quod est omnimode infinitum, habet omne: ergo nihil potest recipere: ergo non habet potentiam ad aliquem actum. III. ex ratione perfectissimi absoluta, & in omni genere. Ratio perfectissimi absoluta, & in omni genere, dicit non solum omnes perfectiones, sed etiam eas dicit in modo perfectissimo: ergo dicit infinitatem in omni genere. Probatur consequentia. Ratio illa infiniti, quam non haberet, esset perfectio: ergo si nun haberetur, non haberentur omnes perfectiones, & modo etiam perfectissimo; atqui habentur ex ratione perfectissimi absoluta, & in omni genere: ergo hoc ipso etiam habetur infinitas in omni genere. IV. ex continentia. Infinitæ sunt res, quæ in Deo continentur: ergo infinitus etiam est ipse Deus, in quo continentur. Antecedens est certum; omnes enim res, sive existentes, sive possibiles, quæ in Deo continentur, infinitæ sunt. Consequentia probatur. Nequit finitum continere infinitum: ergo si Deus infinitas res continet, infinitus est. V. ex infinitate cujuslibet attributi divini. Attributum divinum est quasi proprietas divinæ essentiæ; atqui implicat, quod attributum, seu proprietas sit infinita, & essentia sit finita: ergo si infinitum est attributum, vel proprietas est infinita, ipsa etiam essentia debet esse infinita. Sed ex probatis omnia attributa, sive extensive, sive intensive, sunt infinita: ergo etiam divina essentia est infinita. VI. Si Deus non est infinitus, non est id, quo nihil melius, aut majus, cogitari potest; atqui hoc venit nomine Dei: ergo vere Deus est infinitus. Probatur major. Posset cogitari majus, & melius Deo id, quod haberet infinitatem illam, quam Deus non haberet: ergo si Deus non est infinitus, non est id, quo nihil melius, aut majus, cogitari potest.

Arguit Vorstius I. Esse infinitum, & esse hoc aliquid, sunt contradictoria; sed Deus est hoc aliquid, nempe Deus: ergo Deus non potest esse infinitus. II. Nulla creatura est infinita essentialiter: ergo neque Deus. Probatur consequentia. A creaturis enim nos in Dei cognitionem manuducimur: ergo si nulla creatura est infinita essentialiter, neque Deus secundum essentiam est infinitus. III. In sacris Scripturis nullum est verbum, quod Dei infinitatem in es-

scentia enunciet: ergo vere Deus in essensia non est infinitus. IV. Si Deus esset infinitus, omnes creaturæ æqualis essent perfectionis; sed hoc est falsum: ergo Deus non est infinitus. Probatur major. Creaturæ sunt aliæ aliis perfectiores, quia propius ad Deum accedunt; sed si Deus esset infinitus, omnes æquali modo a Deo distarent; ergo omnes æqualis essent perfectionis. Probatur minor. Omnes distarent a Deo infinite: ergo omnes æquali modo a Deo distarent. Probatur antecedens. Ab infinito omnia finita infinite distant: ergo si Deus esset infinitus, omnes creaturæ a Deo infinite distarent: ergo omnes æquali modo distarent: ergo omnes æqualis essent perfectionis. V. Substantia Dei videtur ab Angelis: ergo non est infinita. Probatur consequentia. Angelus est substansia finita: ergo si videt Deum, Deus non est infinitus. VI. Potentia Dei non est infinita: ergo neque infinita est essentia Dei. Probatur antecedens. Potentia Dei non extenditur ad impossibilia: ergo non est infinita. VII. Deus non est infinitus in omni genere substantiæ: ergo non est infinitus in essentia. Probatur antecedens. Deus non potest esse infinitus in omni genere substantiæ, si non sit omnis substantia; sed non est omnis substantia: ergo non est infinitus in omni genere substantiæ. Probatur major. Si corpus esset infinitum, cætera corpora excluderet: ergo pariter, si Deus est infinitus in omni genere substantiæ, omnem substantiam excludit: ergo est omnis substantia. VIII. Quod est infinitum secundum locum, replet omnia loca; & per consequens ab omnibus locis excludit quodvis extensum: ergo si Deus est infinitus secundum essentiam, nullam secum compatitur perfectionem in rebus creatis; atque ideo debet esse essentia omnium rerum creatarum.

Respondemus ad I. negando contradictionem illam, quam sibi Vorstius fingit, sed non probat. Immo potius ex eo, quod aliquid sit infinitum secundum essentiam, demonstratur debere esse unum numero, sive prorsus singulare; ut cum de Dei unitate ostendimus. Si autem dicatur; per hoc quod Deus sit infinitus, est omnia; per hoc, quod est Deus, aliquid; sed aliquid, & omnia, contradictorie opponuntur: ergo Deus, & infinitus, dicunt contradictionem; Respondetur, Deum esse aliquid, hoc est Deum, formaliter; esse vero omnia, eminenter; Esse autem aliquid formaliter, & omnia eminenter, non dicunt contradictionem.

Ad II. conceditur antecedens; & negatur consequentia: Ad probationem dicitur, a creaturis nos manuduci ad cognitionem existentiæ Dei, non vero in cognitionem perfectionum Dei. Aliter, quia creatura mutabilis est, dependens est, composita est, ita etiam Deum deberemus inferre esse mutabilem, esse dependentem, esse compositum. Insania est hoc cogitare, & deterior insania est hoc ipsum dicere.

Ad III. Multa retulimus Scripturarum sacrarum testimonia, quibus luculenter Dei infinitas probatur; ut in hujusce Dissertationis exordio Legentes observabunt. Cæterum ad inane hoc Vorstii argumentum ita occurrit Cardinalis de Aguirre sect. 5. num. 10. *Sed esto nihil in ea haberetur expressum. Quid inde? Nunquid plura alia de divina perfectione non asseruntur indubitanter ab omnibus, aut etiam certo demonstrantur, qua tamen in Scriptura non leguntur expressa? Pessima itaque est illa Calvinianorum collectio:* Hoc non dicit Scriptura: ergo non est admittendum, *Sic olim Pelagius Heresiarcha apud Augustinum lib. de nat. & grat. c.39. ajebat:* Credamus quod legimus, & quod non legimus, nefas credamus adstruere. *Similiter loquebatur etiam Maximus apud eundem Augustinum initio libri primi adversus eundem. Nimirum, ubi in Scriptura implicite continetur veritas aliqua, accedente communi Patrum, & Interpretum consensu de illa in sensu proprio, & genuino, credenda est fide divina.*

Ad IV. respondet Becanus, mensuram perfectionis creatæ non sumi a distantia perfectionis divinæ, sed a pluribus, vel paucioribus, gradibus perfectionis, quos unaquæque res a Deo participat. Unde dicit etiam Du-Hamel, res creatas infinite a Deo distare ex parte Dei, secus vero ex parte ipsarum; quum in se ipsis magis, minusve Dei perfectiones exprimant, & quæ majores exprimunt, magis Deo appropinquant. Esto igitur Deus a nobis æqualiter distet, nos tamen non æqualiter ab ipso distamus; quia non æqualiter ipsum exprimimus: Quemadmodum essent respectu numeri infiniti numerus centenarius, & numerus millenarius.

Ad V. dicitur, Angelos videre quidem intuitive essentiam Dei, at non comprehendere illam; & videre etiam intuitive prævio supernaturali auxilio, nec infinito modo videre, quanvis infinitam essentiam videant. Cardinalis de Aguirre ait: *Quod Deus videatur a Beatis, sicut non probat,* com-

comprehensum iri ab iis, ità nec finitum esse, aut cognitione illorum finiri, circumscribive.

Ad VI. Ideo Dei potentia est infinita, quia ad impossibilia non extenditur. Sic enim ait Becanus: *An putet Novator, infinitam fore potentiam, si ad impossibilia se extenderet? Immo potentia non esset, si id fieret. Sicut enim scientia non dicitur, nisi respectu scibilium; sic neque potentia, nisi respectu possibilium. Ex eo ergo censeri debet major, vel minor potentia, quod ad plura, vel pauciora possibilia extenditur. Impossibilia enim non cadunt sub potentiam; & si caderent, impossibilia non essent.*

Ad VII. dicitur, Deum esse omnem substantiam eminenter, non vero formaliter; unde inquir Becanus, neque pugnant hæc duo inter se, *Deus est actu hoc aliquid, & Deus est actu omnia*; nam formaliter est hoc aliquid, eminenter est omnia. Ex eodem quoque subdimus, quod illud est infinitum actu in genere entis, quod actu in se continet omnes perfectiones possibiles in genere entis. Deus, quanvis sit hoc aliquid actu, tamen hoc aliquid actu, quod est Deus, actu continet in se omnes perfectiones possibiles in genere entis. Ergo quanvis Deus sit actu hoc aliquid, simul tamen est etiam infinitus. Paritas corporis non est ad rem, quia corpus infinitum mole sua, & quantitate, reliqua corpora excludit, non autem ens infinite perfectum.

Ad VIII. Nec paritas loci rem conficit; quia est de essentia infiniti secundum locum extendi omnibus omnino locis cum impenetrabilitate; ac proinde solum ipsum replet omnia loca. Infinitum autem secundum essentiam non habet pro essentiali excludere a rebus a se distinctis perfectiones, quæ illis sunt propriæ; sed sufficit, si eas omnes, nulla exclusa, in seipso habeat, & contineat, aut formaliter, aut eminenter; ut ait Jueninus.

DISSERTATIO XLIX.

De Perfectione Dei.



QUUM essentiale metaphysicum Dei constitutivum in ratione perfectissimi plena, absoluta, simpliciter, & in omni genere, nos posuerimus, congruum ducimus de perfectione Dei peculiarem instituere Dissertationem; in qua non solum quid perfectionis nomine veniat, & quales sint perfectiones in Deo ponendæ, & quomodo in Deo contineantur, videbitur, verum quoque omnia exponentur, quæ quomodolibet ad Dei perfectionem, vel ad rationem perfectissimi, Dei constitutivam, pertinere, cognoscentur. Nullas autem in his explicandis hæreses invenimus propulsandas; quia nullos Adversarios habemus, nisi illos, qui peculiarem aliquam perfectionem Deo denegarunt, & quos usquemodo in præactis Dissertationibus insectati sumus. Proinde, absque eo quod enumeremus, vel errores, vel errorum Auctores, qui contra Dei perfectionem extiterint, de ipsa Dei perfectione, non historica, nec dogmatica, sed scholastica sola methodo pertractamus.

Quum Perfecti nomine veniat per S. Thomam 1. p. q.4. id, cui nihil deest, secundum modum suæ perfectionis; seu id, quod omnes perfectiones suo esse convenientes habet; hoc ipso videtur, illud perfectius esse, quod ex sui natura plures perfectiones, quam aliud, exigit. Et si aliquid omnes, & quascunque perfectiones suo esse convenientes exigat, hoc ipso erit in quovis genere perfectissimum.

Perfectiones autem in duplici sunt genere; aut sunt perfectiones simpliciter simplices, aut sunt perfectiones secundum quid. Illæ in suo conceptu formali nullam imperfectionem includunt, nec aliam perfectionem excludunt; & hæ a S. Anselmo in Monologio c. 14. dicuntur, quod meliores sunt ipsæ, quam non ipsæ. Et hujusmodi sunt Sapientia, Bonitas, Justitia, Vita, &c. Perfectiones vero secundum quid, aut in suo conceptu formali imperfectionem aliquam includunt, aut aliquid aliud perfectius excludunt; & istæ ab Anselmo dicuntur, quod non meliores sunt ipsæ, quam non ipsæ. Hujusmodi autem sunt motus, discursus, & omnes creaturarum differentiæ, sive specificæ, sive numericæ.

Perfectio insuper quævis triplici modo potest in aliquo contineri; formaliter scilicet, eminenter, & virtualiter. Formaliter continetur, quando continetur secundum

dum propriam formam. Hoc pacto rationale est in homine. Eminenter, quando nobiliori modo continetur, quam in subjecto, in quo secundum propriam naturam reperitur. Virtualiter, quando æquivalenter continetur, seu non est ipsa in subjecto, sed alia æquivalens, quæ illius sit caussa. Sic planta continetur in semine.

Certum est, in Deo omnes, & quascunque imaginabiles perfectiones esse; nec in hoc aliquis homo est, qui contradicere nobis audeat, nisi illi, qui peculiarem aliquam Deo perfectionem denegant, quos in superioribus profligavimus. Probare proinde hoc idem superfluum putamus; tum quia ex dictis de Constitutivo divinæ essentiæ satis probatum remanet; tum etiam quia ex Dissertationibus omnibus huc usque scriptis de peculiaribus Dei perfectionibus est ulterioribus probationibus roboratum. Illa enim eadem, quæ de aliqua peculiari perfectione dicta sunt, de omnibus perfectionibus a fortiori dici possunt. Quinimmo, quum sit Deus id, quo melius nec esse, nec cogitari potest, ex Sanctis Patribus; hoc ipso perfectissimum esse Deum in omni genere, & in omnis perfectionis perfectissimo modo, necesse est, ut fateamur. Cæterum, si a priori loqulmur, non est, unde rationem perfectissimi plenam, absolutam, simpliciter, & in omni genere, in Deo probemus; quum essentia nihil habeat ante se. A posteriori autem, probari utique potest, & per rationem entis a se, & per rationem actus puri, & per rationem infinitatis; ut Jueninus præ cæteris probat.

Ultra autem perfectiones Dei sunt perfectiones creaturarum, & has quoque in Deo contineri certissimum est. Ratio est ex S.Thoma; quia perfectio effectus debet infallibiliter in sua caussa effectiva præcontineri; aliter effectus perfectionem illam non a sua caussa cognosceret. Et si non a sua caussa cognosceret, a quo altero haberet? Et si a sua caussa habet, quomodo caussa dare potest effectui perfectionem illam, quam ipsa non habet? Igitur si creatura est effectus, ipsiusque caussa effectiva est Deus; sequitur evidenter, creaturarum perfectiones in Deo præcontineri. Sed quomodo contineantur, non satis apud Scholasticos constat. Nos dicimus, Perfectiones Creaturarum, quæ dicuntur simpliciter simplices, in Deo contineri formaliter; perfectiones vero secundum quid, non esse in Deo formaliter, sed eminenter. Probatur dictum pro utraque parte. I. In Deo contineri debent perfectiones absque imperfectionibus; sed perfectiones simpliciter simplices imperfectiones admixtas non habent, bene vero perfectiones secundum quid: ergo illæ primæ formaliter in Deo continentur, hoc est secundum suæ vocis proprietatem; aliæ vero eminenter, inquantum secundum perfectiones continentur, non vero secundum imperfectiones; & per consequens in aliqua sublimiori, & superiori ratione. II. Deus non solum omnes perfectiones includit, sed includit etiam eas modo omnibus perfectiori; sed modus perfectior includendi perfectiones simpliciter simplices est formalis, & perfectiones secundum quid, est eminentialis: ergo illas continet formaliter, has vero eminenter. Minor probatur. Illud esse formale, vel est perfectio, & debet contineri in Deo; vel est imperfectio, & non sumus in casu, quum non sint amplius perfectiones simpliciter simplices, sed secundum quid; adeoque debent eminenter, hoc est absque imperfectione, in Deo contineri. III. Non implicat, quod Deus sit formaliter vita, sit formaliter sapientia, sit formaliter bonitas; implicat autem, quod Deus sit formaliter lignum, sit formaliter columna, sit formaliter ignis. Sic autem esset, si Deus perfectiones secundum quid contineret formaliter: ergo illas formaliter non continet, bene vero eminenter.

Attamen advertendum hic etiam superest, Deum non ideo eminenter perfectiones creaturarum continere, quia perfectior est illis. Aliter etiam homo contineret perfectiones lapidis, aut ignis, aut ligni, quia ipsis etiam est perfectior. Sed ideo continet Deus creaturarum perfectiones, quia ipsarum creaturarum est caussa; & creaturæ ipsæ sunt ipsiusmet Dei participationes.

Ulterius observandum venit, quod perfectiones simpliciter simplices quanvis in suo concepto formali nullam dicant imperfectionem; prout nihilominus sunt contractæ, &, ut dicunt, concretatæ, possunt dicere imperfectionem, quam ipsæmet creaturæ dicunt. Sic sunt intellectus, vita, sapientia, & cæteræ perfectiones in homine. Attamen in hoc sensu dicerentur perfectiones secundum quid, & eminenter in Deo continerentur. Et ita intelligendus est P.Magnanus cap.6. prop.22.

Augustinus lib.1. de Trinitate c.1. dicta perspicue explicat, atque confirmat. *Sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia*

tia creatorem, sine situ præsentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum possit omnino invenire, quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire, quod non sit. Augustino adjungunt Auctorem libri de divinis nominibus sub nomine S. Dionysii Areopagitæ, c. 5. *In una existentia omnia præhabet*: Bernardum lib. 1. de Consç. 6. *suam ipsius est & omnium esse*; At præ omnibus laudandus est Apostolus, qui ad Romanos 11. 36. aperte elamat: *In ipso sunt omnia.*

Tres insuper afferimus rationes, quibus Auctor præfatus libri de divinis nominibus c. 13. omnimodam, plenam, ac absolutam Dei perfectionem ostendit, atque confirmat. Prima est, quæ concipitur ab ipso verbis hisce: *Quod per se perfectus sit, & a se uno modo, æquabiliterque definiatur, ac totus per omnia sit perfectissimus.* Quasi dicat: Per se ipsum Deus est perfectus; ab alio non agnoscit perfectionem suam; omnem continet perfectionem; unde vere est totus, & per omnia perfectissimus. Secunda sic ab eodem explicatur: *Quod perfectionem superet, ut qui omnibus antecellat, ac omnem quidem infinitatem determinet, & ultra omnem terminum explicatus sit: Nec ab ullo capiatur, aut comprehendatur, sed ad omnia, & ultra omnia pertineat, perpetuis progressionibus, interminatisque actionibus.* Tertia demum ita ab ipsomet exponitur: *Principium sit, & causa rerum omnium, semperque suis numeris sit absolutus; quodque minui non possit, ut qui omnia in se anticipata habeat, & redundet una, & eadem perpetua, atque cumulata, qua minui non potest, erogatione, qua perfecta omnia, & perficit, & perfectione sua explet.*

Denique ipsimet Gentiles Philosophi hanc Dei perfectionem fatebantur. Trismegistus Deum dixit *rerum omnium universitatem*. Eugubinus lib. 3. perennis Philosophiæ c. 8. refert, a Græcis dictum fuisse Deum τὸ πᾶν; hoc est *Universum*. Plutarchus meminit in lib. de Oraculorum defectu illius Oraculi, quo dicebatur, *Magnus Pan mortuus est.* Lucretius quoque cecinit:

Ipsa suis potens opibus, nihil indiga nostri.

Quæ omnia referuntur a Frassen cit. loc.

Quæritur hic etiam, an Deus conceptus simul cum Creaturis sit perfectior se ipso solitarie concepto?

Non est sensus de majori perfectione intensiva, quæ importat majorem numerum perfectionum, vel plures ejusdem perfectionis gradus; quum & omnes perfectiones creaturarum, & omnes gradus earundem, in Deo contineantur; ut dictum est. Sed est sensus de majori perfectione extensiva; secundum quam putavit Durandus cum Scholasticis quibusdam, Deum cum creaturis consideratum esse extensive perfectiorem, quam si ipse solus, & solitarie spectetur. Contrarium vero docet Angelicus Doctor 1. 2. q. 24., & cum ipso Thomistæ omnes, immo fere Theologi quoque omnes; quibus & nos quoque subscribimus.

Probatur I. ex Augustino tract. 11. in Joannem: *Si fueris sine Deo, minor eris; si fueris cum Deo, major Deus non erit: Non ex te ille major, sed tu sine illo minor.* Nec confugiant ad majoritatem intensivam, non vero extensivam; quum non debeant S. Doctoris verba ad nostrum libitum restringi, quando absolute, & sine ulla restrictione, proferuntur. II. Finitum additum Infinito non facit majorem numerum in eodem genere, quia finitum illud in infinito continetur: ergo perfectiones creaturarum additæ perfectionibus Dei infinitis, nullo modo facient majorem numerum perfectionum, nec etiam extensive. III. Creaturæ cum Deo comparatæ sunt quasi nihil: Unde dicitur apud Isaiam 40. 17. *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, & quasi nihilum & inane reputata sunt ei*: Et in Psalmo 38. 6. *Substantia mea tanquam nihilum ante te*; ex accessione autem nihili non crescit esse: ergo ex accessione perfectionum creaturarum non crescit Dei perfectio.

Nec dicant, quod creaturarum perfectiones a Dei perfectionibus numerice distinguantur, adeoque faciant majorem numerum perfectionum, si uniantur. Etenim ad hoc ut faciant numerum majorem, non debet una contineri sub altera. Perfectiones autem creaturarum sub perfectionibus Dei continentur, quia finitum in infinito continetur; unde si cum perfectionibus Dei uniantur, non facient numerum majorem perfectionum. Quod potissimum patet in tempore, si æternitati addatur, non auget quidem, nec extendit, æternitatis durationem; & ratio est, quia illæ omnes inferiores durationes eminenti modo in æternitate continentur.

Nec pariter opponant cum Frassen, quod perfectiones creaturarum, quum non sint Deo identificatæ, debent facere numerum majorem; quia bonum additum bono, sibi

bi non identificato realiter, efficit plura bona. Eadem enim semper est responsio; continentia scilicet perfectionum creaturarum in Deo, etsi creaturæ cum Deo identificatæ non sint. Non identificatio, seu distinctio, utique facit numerum, sed non facit numerum majorem perfectionum, quia hæ jam supponuntur in Deo contentæ. Et numerus, quem facit, est numerus rerum, non numerus perfectionum; seu potius est numerus imperfectionum, quæ in Deo non continentur.

DISSERTATIO L.

De Ineffabilitate Dei, Et de erroribus contra illam, & de illorum Auctoribus.



POST tot, tantaque, quæ usque modo diximus de divinis Attributis, tandem concludimus, quasi divinorum Attributorum coronide, Deum esse ineffabilem. Deum autem ineffabilem esse non aliud sibi vult, quam talem esse, ac tantam divinæ perfectionis magnitudinem, ut nulla possit fandi, seu dicendi, copia satis exprimi. Conceptum hunc ineffabilitatis, ait P. Magnanus, c. 19. Philosophiæ sacræ prop. 12., tum præ se fert vis ipsa nominis, tum docet expresse Leo Papa ser. 11. de Passione: *Cum ipsa materia, ex eo quod est ineffabilis, fandi tribuat facultatem; nec possit deficere, quod dicatur, dum nunquam potest satis esse quod dicitur.*

Deus autem non est ineffabilis respectu sui ipsius; quum enim seipsum perfecte, & comprehensive cognoscat, potest quoque seipsum perfectissime nominare. Nec ita est ineffabilis respectu nostri, quasi nullus de ipso haberi posset sermo, nullumque ipsi nomen a creaturis imponi; hoc enim ipsamet experientia falsum esse convincit. Difficultas igitur est, an aliqua sint nomina, quæ divinam essentiam distincte, essentialiter, & comprehensive, creaturis notificare possint? Advertit ulterius P. Magnanus, conceptum ineffabilitatis non solum ex parte dicentis importare incapacitatem digne dicendi quicquid de Deo dici potest, quatenus importat ex parte ipsius incapacitatem comprehendendi Deum; sed etiam ex parte audientis importare incapacitatem digne concipiendi omnia, quæ dici possunt, quatenus etiam ex parte ejus similem importat incapacitatem comprehendendi Deum. Sicque conceptus ineffabilitatis potest dividi in duos; primus, quatenus Deus est ineffabilis active, defectu nimirum dicentis, qui fando satis ipsum exprimat; secundus quasi passive, defectu audientis, qui scilicet ex auditu satis intelligat. Unde concludit postmodum laudatus Doctor, quod quanquam per impossibile Deus esset a creato intellectu proprie comprehensibilis, adhuc tamen esset ineffabilis; si necesse est, ut fando ingeneret loquens audienti notitiam Dei propriam, germanam, quidditativam; nimirum in tali hypothesi non esset ineffabilis active, esset autem ineffabilis passive; non ex parte dicentis, sed ex parte audientis.

Contra divinam Ineffabilitatem errasse dicimus Aetium, & Eunomium. Quum enim isti naturalem Dei cognitionem comprehensivam ponerent, convincuntur hoc ipso, admisisse, naturaliter posse Deum a nobis nominari, adeoque ineffabilem non esse. De Aetio nanque hæc S. Epiphanius scribit hæres. 76., quod audacissimus sane dicebat: *Deum tam novi, quam me ipsum; immo non tam novi me ipsum, quam Deum.* Alii autem Heterodoxi, qui intuitivam Dei visionem, non comprehensivam, naturalem existimarunt, ut Beguardi, & Beguinæ, &c. in hunc errorem non inciderunt; Non per hoc enim quod Deum videbant, Deum quoque comprehendebant; effabilem tamen esse Deum sequitur ex eo, quod sit comprehensibilis, non vero ex eo, quod sit intuitive visibilis. Igitur, quanvis admiserint, Deum posse naturaliter intuitive videri, quia non dixerunt tamen Deum posse comprehendi, non per hoc Deum effabilem a nobis admisisse dicendi sunt.

Augustinus de Roma putavit, Christi animam comprehensivam Dei cognitionem habuisse; adeoque consequenter respectu illius dicere debebat, Deum non fuisse ineffabilem. Refert Hennus trac. de Deo uno disp. 3. q. 6. conclus. 1. Sunt pariter quidam Theologi de schola, qui docent, etsi Deus de facto a creatura non comprehendatur, posse

posse tamen comprehendi de potentia Dei absoluta, vel Dei essentiam, vel aliquod ejusdem Dei attributum. Hos pariter, dicendum est, putasse, Deum de potentia absoluta non esse a creatura aliqua posibili ineffabilem. Verum P. Saguens in ea est opinione, ut licet asserat, Deum esse absolute ineffabilem, non tamen putet, ideo esse ineffabilem, quia est incomprehensibilis. Si enim per omnipotentiam absolutam esset comprehensibilis Deus, non per hoc esset quoque effabilis. Unde in Assertione unica art. 4. disp. 3. hunc præfixit titulum: *Deus ob suam absolutam incomprehensibilitatem est absolute ineffabilis; quin licet in hunc modum esset comprehensibilis, non ideo tamen esset effabilis*. Sed de hoc sermo erit inferius.

I. Igitur probatur ex Scripturis, Deum esse Ineffabilem. Genes. 32. 29. *Interrogavit autem Jacob: Dic mihi, quo appellaris nomine? Respondit: Cur quæris nomen meum, quod est mirabile?* Exod. 3. 14. *Ait Moyses ad Deum: Ecce ego vadam ad filios Israel, & dicam eis: Deus Patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: quod est nomen ejus? Quid dicam eis? Dixit Dominus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: sic dices Filiis Israel: Qui est misit me ad vos. Dixitque iterum Deus ad Moysen: Hæc dices Filiis Israel: Dominus Deus Patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, & Deus Jacob, misit me ad vos: Hoc nomen mihi est in æternum, & hoc memoriale meum in generatione, & generationem.* Ad quæ verba subdit Philo Judæus: *Ego sum qui sum, tanquam si diceret; natura mea est esse, non dici*. Proverb. 30. 4. *Quod nomen est ejus, & quod nomen Filii ejus, si nosti?* Quasi diceret, Dei nomen, aut nullum esse, aut nobis prorsus esse ignotum.

II. Probatur ex Conciliis. Lateranense IV. sub Innocentio III. & habetur in cap. *firmiter, de summa Trinitate, & Fide catholica*; ubi dicitur *Deus æternus, immensus, omnipotens, immutabilis, incomprehensibilis, & ineffabilis*. Concilium Basileense, priusquam ab Eugenio IV. Ferrariam revocaretur, in quo proscriptum legimus librum, quem Augustinus de Roma, Archiepiscopus Nazarenus, composuerat, quanvis ejus nomen, quia ipse se Ecclesiæ censuræ supposuerat, expressum non legatur. Inter alias propositiones, quæ in præfato libro continebantur, hæc, ultimo loco posita, damnata legitur: *Anima Christi Deum videt tam clare, & intense, quam Deus videt se ipsum*. Qua propositione intendebat, ut nuper diximus, Deum ab anima Christi comprehendi; ac proinde ab eadem effabilem esse, si illo organo uteretur, quo non uti vellet Divinitas, eidem animæ hypostatice unita, si per illud solummodo Christi anima, si possibile esset, loqueretur.

III. Probatur ex Patribus. Justinus Martir, & Philosophus in apologia posteriori; *Nemo ineffabili Deo nomen potest imponere, quod si quis ullum inesse audebit dicere, is intemperanter insanus est*. Irenæus lib. 2. c. 16. *Heretici si Scripturas cognovissent, & a veritate docti essent, scirent utique, quoniam non sit Deus, quemadmodum homines; & non sint cogitationes ejus, quomodo cogitationes hominum. Multum enim distat omnium Pater ab his, quæ proveniunt hominibus, affectionibus, & passionibus: Et simplex, & non compositus, & similimembrius, & totus ipse sibimetipsi similis, & æqualis est, totus cum sit sensus, & totus spiritus, & totus sensu habilitas, & totus Ennea, & totus ratio, & totus auditus, & totus oculus, & totus lumen, & totus fons omnium bonorum, quemadmodum adest religiosis, ac piis dicere de Deo. Est autem & super hæc, & propter hæc, inenarrabilis*. Clemens Alexandrinus lib. 6. Stromatum: *Quantum enim abest homo a Dei potestate, tantum est etiam ejus oratio imbecilla, etiamsi non Deum, sed de Deo dicat, & Verbo divino. Est enim imbecilla natura humana oratio, & quæ non possit Deum dicere; non dico nomen, sed Dei vim, & opera*. Nazianzenus or. 40. quæ est oratio in sanctum baptisma: *Ac quidem Deus summum, & inaccessibile est, quod nec mente percipi, nec verbis explicari potest, naturam omnem ratione præditam illuminans, hoc in intelligibilibus, quod sol in sensibilibus; eo se magis contemplandum nobis præbens, quo accuratius animos purgaverimus; eo rursus magis amandum, quo magis contemplati fuerimus; eo denique magis cognoscendum, quo magis amaverimus: Sese ipse speculans, & comprehendens, ac perexigue ad externa diffundens*. Idem in orat. de Fide, quæ est 49. post medium: *Certe hoc est Deus, quod cum dicitur, non potest dici; cum æstimatur, non potest æstimari; cum definitur, ipsa definitione crescit*. Citantur etiam hæc verba sub nomine S. Ambrosii de Fide contra Arianos c. 6. a Coccio tom. 1. thesauri catholici lib. 1. ar. 1. Minutius Felix in Octavio: *Hic nec videri potest, visu clarior est; nec comprehendi, tactu purior est; nec æstimari, sensibus major est. Infinitus, immensus, & soli sibi tantus, quantus est, notus. Nobis vero ad intelligendum pectus angustum est; & ideo sic eum digne æstimamus, cum inæstimabilem di-*

cimus. Eloquar quemadmodum sentio: Magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit; qui non vult minuere, non novit, Cyprianus de Idolorum vanitate: *Nec nomen Dei quæras, Deus nomen est illi; Illic vocabulis opus est, ubi propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est. Deus, qui solus est, Deus vocabulum totum est. Ergo unus est, & ubique totus diffusus*. Augustinus in psal. 85. *Deus ineffabilis est, & facilius dicimus, quid non sit, quam quid sit. Terram cogitas, non est hoc Deus. Mare cogitas, non est hoc Deus .... Quæris, quid sit? Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Quid quæris, ut ascendat in linguam, quod in cor non ascendit?* S. Hilarius lib. 2. de Trinitate: *Deus invisibilis, ineffabilis, infinitus, ad quem & eloquendum sermo sileat, & ad investigandum sensus hebetetur, & comprehendendum intelligentia coarctetur*.

IV. Probatur ex Philosophis Gentilibus. Platonici Deum dicebant ἄῤῥητον, hoc est, *ineffabilem*; Unde Maximus Tyrius or. 1. testatur, quod Plato summum illum Deum, quem cognoscebat, non nominabat; *Hujus nomen neutiquam eloquitur*: Et hoc ideo, quia, *divinum oculis minime aspectabile; voce inexplicabile*. Et orat. 38. asserit, quod Deus dicitur a Platone ἀνώνυμος νομοθέτης; scilicet, *Legislator nomine carens*. Plotinus etiam lib. 3. Enneadis 5. c. 13. *Deus re ipsa est ineffabilis, neque nomen ullum habet. Quicquid enim dixeris, aliquid tandem dices. Sed enim quod est supra omnia, supraque mentem augustissimam, inter omnia solum est verum, nec ullum aliud ipsius est nomen; neque aliquid est omnium; nec ipsius nomen est, quia nihil de ipso dicitur*. Stobæus testatur, Mercurium illum dixisse ad Tatium: *Deum cogitare, difficile est; eloqui vero, impossibile*. Plato in Timæo: *Conditorem, & Parentem, Universitatis hujus cum invenire difficile est; tum ubi inveneris, eloqui impossibile*. Unde Augustinus lib. 9. de civitate Dei c. 16. scripsit: *Deum summum omnium Creatorem, quem nos verum Deum dicimus, sic a Platone prædicari asseverat* (Plotinus) *quod ipse sit solus, qui non possit penuria sermonis humani quavis oratione, vel modice comprehendi.*

V. Probatur Rationibus, I. Si Deus esset effabilis, esset nominabilis; sed non est nominabilis: ergo est ineffabilis. Probatur minor. Si Deus esset nominabilis, haberet nomen, quod esset adæquatum Deo; sed hoc nomen non habet: ergo non est nominabilis. Probatur minor. Nomen adæquatum Deo vel poneret Deus, vel poneret homo? Si poneret Deus? Quis hominum, quis Angelorum perciperet? Si poneret homo? Unde tanta capacitas in homine, ut Deo nomen imponeret adæquatum, sicut Adam rebus nomina imposuit, quia earum noverat naturas? II. Si Deus esset effabilis, esset comprehensibilis; sed comprehensibilis non est: ergo neque est effabilis. Minor patebit infra in Dissertatione de Incomprehensibilitate Dei. Major probatur. Nequit homo adæquate effari, quod adæquate non comprehendit: ergo si Deus esset effabilis, esset comprehensibilis. Probatur antecedens. Voces exprimunt conceptus, vel primario, vel secundario: ergo quantum concipit intellectus, tantum exprimit lingua: ergo nequit homo adæquate effari, quod adæquate non comprehendit. III. Deus est omnimode, & adæquate perfectissimus: ergo est ineffabilis. Probatur consequentia. Nomen adæquatum Dei deberet omnes perfectiones Dei exprimere; sed quum sit Deus perfectissimus in omni genere, hoc est impossibile: ergo quia Deus est perfectissimus in omni genere, est etiam ineffabilis. IV. Illud est ineffabile, quod totum, & totaliter nequit sermone enarrari; hujusmodi est Deus: ergo Deus est ineffabilis. Probatur minor. Quodcunque a nobis de Deo dicatur, semper remanet aliquid dicendum: ergo Deus non potest a nobis totus, & totaliter sermone enarrari. Probatur antecedens. Si non remaneret aliquid dicendum, Deus non esset infinitus; atqui est infinitus: ergo quodcunque a nobis de Deo dicatur, semper remanet aliquid dicendum. V. Nomina, quibus Deum nominamus, vel sunt affirmativa, vel negativa; sed nullo ex his potest Deus perfecte nominari: ergo vere Deus est ineffabilis. Minor probatur. Quanvis nomina negativa dicantur potius de Deo, quam affirmativa, non tamen exprimunt summam Dei perfectionem, ut in se est: ergo negativa nomina non sunt talia, quibus Deus possit perfecte nominari. Probatur antecedens. Quanvis negativa, semper tamen sunt nomina ex hominum institutione imposita; sed nomina ex hominum institutione imposita significant semper res finitas, & imperfectas: ergo quanvis negativa nomina potius dicantur de Deo, quam affirmativa, non tamen exprimunt summam Dei perfectionem, ut in se est. Quod si hoc verum est de nominibus negativis, quanto magis verum erit de affirmativis? VI. A P. Saguens. Quanvis per impossibile Deus posset ab aliquo comprehendi, nunquam tamen

men

men posset perfecte nominari: ergo semper esset Deus ineffabilis. Probatur antecedens. Difficilius res dicitur, quam cognoscatur: ergo quanvis per impossibile Deus comprehenderetur, non per hoc posset perfecte nominari. Antecedens probat Saguens, & ex Platone in Timæo: *Deum intellectu percipere difficile est, eloqui autem impossibile*; & ex Trismegisto in c. 10. Pimandri: *Ejus cognitio, divinum silentium est*; & ex S.Gregorio lib.20. moral. c.24. *Pene omne, quod de Deo dicitur, eo ipso jam indignum est, quod potuit dici: nam cujus laudi non sufficit obstupescens conscientia, quomodo sufficiet loquens lingua?* & denique ratione; quia cognitio illa comprehensiva haberetur per visionem: ergo non posset exprimi per loquutionem. Probatur consequentia. Sicut cognoscens Deum intuitive non potest loqui de Deo, secundum visionem suam intuitivam, ita & fortius cognoscens Deum comprehensive, nequit de Deo loqui secundum comprehensivam cognitionem suam. Et hoc quidem non solum ex parte audientis, sed etiam ex parte loquentis; tum quia multos videmus, qui sunt celeres in discendo, & sunt deinde hebetes in dicendo; tum etiam quia, quanvis nos cognoscamus, Deum esse sapientem, omnipotentem, independentem, æternum, immensum, &c. Quis tamen usquemodo expressit verbis, aut scriptis, divinæ sapientiæ, omnipotentiæ, independentiæ, æternitatis, immensitatis, altitudinem, extensionem, durationem, auctoritatem, capacitatem, &c.

Arguunt I. Multa sunt nomina, quæ Deo tribuuntur, & quæ soli Deo competunt: ergo Deus non est ineffabilis. Probatur antecedens. Auctor libri de divinis Nominibus, sub nomine S. Dionysii Areopagitæ, c.1. Deum vocat Anonymum, & Polyonominum; hoc est, sine nomine, & plurium nominum. II. Nomen omnipotentis, infiniti, independentis, perfectissimi, &c. soli Deo convenit: ergo per hæc nomina perfecte nominatur Deus: ergo per hæc nomina est effabilis. III. Ideo per nos non potest Deus nominari, quia non potest Deus comprehendi; sed hæc ratio non est sufficiens: ergo potest Deus nominari. Probatur minor. Substantiam nominamus, & tamen substantiam non concipimus. Spiritus nominamus, & Spiritus non concipimus. Angelos nominamus, & Angelos non concipimus. Ergo quanvis non comprehendatur Deus, non per hoc erit innominabilis, & ineffabilis: ergo ratio ex incomprehensibilitate petita ad probandam Dei ineffabilitatem, non est sufficiens. IV. Si Beatus audiat hoc nomen Deus a Viatore prolatum, hoc ipso concipit quidditative, & essentialiter Deum: ergo potest Viator designare, aliquod nomen, quo essentia Dei secundum suum conceptum quidditativum exprimatur. V. Deus non est sibi ineffabilis: ergo neque est ineffabilis a nobis. Probatur consequentia. Ex eo, quod Deus non est sibi ineffabilis, habet Deus notitiam verborum, quibus homo posset eum digne nominare, si verba illa sciret; sed Deus potest verba illa homini suggerere: ergo homo per verba illa digne Deum nominaret. VI. Comprehendere Deum est scire nomina, quibus totus, & totaliter enunciatur Deus: ergo in hypothesi, in qua Deus comprehenderetur, Deus non esset ineffabilis. Probatur antecedens. Adam ideo res omnes perfecte nominavit, quia per revelationem rerum omnium naturas perfecte noverat: ergo comprehendere Deum est scire nomina, quibus totus, & totaliter enunciatur Deus. VII. 2. Cor. 12. 4. Paulus Apostolus de homine rapto usque ad tertium cœlum, ait: *& audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui*. Non licebat ergo loqui, sed tamen loqui poterat: & hoc non aliunde, quam quia audierat arcana verba: ergo vere ex comprehensibilitate Dei oritur Dei effabilitas. VIII. Chrysostomus orat. 3. de incomp. Dei natura, inquit: *Vocemus ipsum ineffabilem, inintelligibilem Deum, invisibilem, incomprehensibilem, qui omnem linguæ humanæ superat facultatem*: Sed potest dari eloquium adeo perfectum, quod omnem linguæ humanæ superet facultatem: ergo potest dari eloquium, per quod Deus perfecte nominetur, adeoque sit Deus effabilis per ipsum.

Respondemus ad I. distinguendo antecedens; & illa nomina adæquant divinam essentiam, negatur; non adæquant, conceditur antecedens; & negatur consequentia. Auctor libri de divinis nominibus, sub nomine S. Dionysii, potius nobis favet, quam obstet. Dicit enim c. 1., quod esto pluribus nominibus vocemus Deum, adhuc tamen sine nomine Deus nobis est. Cardinalis de Aguirre verbis hisce affert, pro nobis, non contra nos, testimonium Dionysii, quem ipse credit Auctorem illum: *Dionysius in libro de divinis nominibus c. 1. ex instituto docet, Deum esse ἀνώνυμον, idest, nomine carere, nimirum proprio: Ac præterea, πολυώνυμον, idest*, plura nomina ha-

bentem, *scilicet, impropria*.

Ad II. Distinguitur pariter antecedens; nomen omnipotentis, infiniti, independentis, perfectissimi, &c. est nomen proprium Dei, & adæquatum, negatur; & non adæquatum, conceditur; & negatur utraque consequentia. Omnia quidem nomina illa simul posita soli Deo conveniunt, solius Dei sunt propria; attamen Deo non sunt adæquata. Hoc sufficit, ut positis etiam omnibus illis nominibus Deus adhuc ineffabilis dicatur.

Ad III. Argumentum supponit, voces significare res, non conceptus; quod in Philosophia ratiocinii falsum probavimus. Cæterum aliquando nos nominamus aliquid, vel quia aliquid ipsius cognoscimus, non omne; vel quia cognoscimus quod non est; vel quia cognoscimus relate ad sua contraria. Sic Angelos nominamus per effectus, quia mittuntur; *Angelorum enim vocabulum*, ait S. Gregorius homilia 34. in Evangel. ante medium, *est nomen officii, non naturæ*; & idem est Angelus, ac missus. Substantiam nominamus per nomen relativum, prout opponitur accidenti, quod stat in alio; & sic de cæteris.

Ad IV. dicitur, Beatum non cognoscere quidditative, & intuitive Deum ex vi præcise hujus vocis, *Deus*, sed ex cognitione intentionis hominum, qua voluerunt, hac voce, *Deus*, divinam essentiam significare. Quemadmodum si nos per enigma loquentes, calamum appellaremus tabulam, qui tabulam audiret, non ideo intelligeret calamum, quia vox tabula de se est significativa calami; sed cognosceret intentionem nostram, qua per tabulam significare calamum intenderemus; & per hanc cognitionem in calami notitiam deveniret. Idem porro accidit Beato cognoscenti divinam essentiam per hoc nomen, *Deus*. Cæterum nec Beati Deum comprehendunt, nec Viatores; unde æque illis est impossibile Deum nominare.

Ad V. negatur consequentia; ad cujus probationem negatur etiam minor propositio. Et Ratio est, quia illa verborum series esset infinita, *& quidem talis infinitudinis, ut illi capienda, & proferendæ*, ait P. Saguens, *impar esset mens etiam infinita hominis in æternitates perpetuas locuturi*. Ulterius homo ille, cui infunderetur series illa infinita verborum, haberet effabilitatem Dei, non formalem, sed materialem, de qua non loquimur; scilicet loqueretur de Deo, & non intelligeret, quid de Deo loqueretur.

Ad VI. dicitur, quod Adam imposuit nomina apta, & convenientia, & propria, rebus omnibus, non solum, quia noverat naturas rerum, sed etiam, quia sciebat significationem nominum, quæ imponebat; unde facilitas fandi non proveniebat dumtaxat ex perspicuitate cognitionis, sed etiam ex facundia dicendi, nominandi, appellandi, quæ in ipso supponebatur. Quid enim mihi prodest cognoscere naturam canis, & turcica lingua nescire canem nominare, quia Turcarum idioma non calleo?

Ad VII. respondet P. Saguens, quod ex hoc argumento potius confirmatur assertio nostra. *Si enim Apostolus non solum vidit, multa divina mysteria, sed etiam audivit verba illorum expressiva, nonne hinc infertur, aliam esse rerum, & aliam verborum notitiam; ac ea propter posse res quidem sciri, verba autem, quibus illa exprimantur, nesciri? At potuisset Apostolus videre mysteria, & non audire arcana illa verba; in quo casu etiam data ad id licentia, non potuisset verbis peræque dignis scribere quod vidisset*. Quanto magis autem in comprehensione? Re vera tamen Cornelius a lapide, in illum Apostoli locum, arcana illa vocat ineffabilia, scribens: *Sicque ineffabilia vocat* (Paulus Apostolus), *tum, quæ fari prohibitum est, tum quæ fando adæquare, & plene explicare non possumus*.

Ad VIII. negatur minor. Chrysostomus enim intelligendus est de omni eloquio naturæ humanæ, sive existentis, sive possibilis. Et quis alius præter hominem fandi facultatem haberet, ut posset de Deo digne loqui? Non quidem Angelus, qui est spiritus, & linguam non habet, qua verba proferat, & eloquatur. Non animal irrationale, quod linguam habet, sed fandi facultate caret, sicuti intelligendi non habet potentiam. Remanet ergo, ut solus homo possit Deum nominare adæquate, & de Deo perfecte effari. Atqui ex Chrysostomo Deus est ineffabilis supra omnem linguæ humanæ facultatem, & existentis quidem, & possibilis, ut dictum est: ergo absolute ex Chrysostomo dicendum est, Deum esse ineffabilem.

DIS-

DISSERTATIO LI.

De naturali Dei Invisibilitate; De Hæresibus contra illam inductis; ac De Hominibus, qui easdem induxerunt.

DEI invisibilitatem inter Dei attributa Theologi enumerant; quam proinde hac in Dissertatione, ac in aliis subsequentibus, pro materiæ amplitudine, fumimus pertractandam. Dei dicimus invisibilitatem, quia scilicet naturaliter creatæ potentiæ non est debita, ac proinde in hoc statu naturaliter Deus dicitur invisibilis. Naturalem tamen Dei invisibilitatem cum supernaturali Dei visibilitate cohærere, non ambigimus; quatenus Deus, qui naturaliter est invisibilis, supernaturaliter visibilis comperitur. Inde est, quod intuitivam Dei visionem, seu, quod idem est, Dei naturaliter invisibilis supernaturalem visibilitatem, hoc in loco, & in sequentibus, explicamus. Non hic tamen loquimur de materiali visione, quæ oculo corporeo est conveniens; sed de spirituali, quæ immateriali intellectui est propria; quæque, ad differentiam abstractivæ cognitionis, quæ proprie visio dici non potest, a Theologis definitur, quod sit notitia quidditativa rei habita ex sui specie propria, prout de præsenti immissa.

Aliquid autem esse intuitive invisibile idem est, ac secundum propriam essentiam, quæ in se ipso est, & per speciem propriam, præsentialiter exhibitam, ipsum attingi, vel exprimi, non posse. Hoc tribus evenit modis; primo quatenus hujusce modi invisibile nullas ex sua natura valet emittere species sui proprias quidditativas, ut de præsenti exhibendas; sicque sunt res naturales, quas non nisi quam per effectus cognoscimus, ut vis magnetica, maris fluxus, & refluxus, &c. Secundo quatenus licet invisibile de se valeat species emittere, non vult tamen eas exhibere; & hoc pacto, excepto Deo, nullum est in rerum natura hujusce modi invisibile, quatenus quodlibet in ratione objecti intelligibilis necessario operatur; quum nullum sit ens, quod perfectissime cognoscitivæ potentiæ præsens, possit se ab ejus cognitione eximere. Tertio quatenus hujusmodi invisibile licet sui species proprias infundat, adeo tamen illustres emittit, ut impar eisdem sustinendis quævis potentia inveniatur; quemadmodum sol lucifugis dicitur invisibilis, Deus ergo primo modo non est invisibilis, aliter impotentia, seu defectus, in ipso esset. Secundo modo maxime, quatenus sui species libere communicat, nec facultas cognoscitiva creata est ulla, quæ ejus species extrahere, vel utcunque extorquere, ipso non concedente, possit. Tertio tandem modo est etiam invisibilis; potentia enim non est, quæ ejus species valeat propriis viribus excipere, vel sustinere, ipso quanvis eas ultro exhibente, nisi ipsemet potentiam illam adjuvet elevando supra id, quod naturaliter potest, vel objecti remittendo fulgorem, vel pro rata afferendo temperamentum; ut P. Magnanus differit.

Explicatis modis, quibus Deus est invisibilis naturaliter, modo enumeramus errores, qui contra hoc fidei dogma apparuerunt, illosque referimus, qui eosdem in medium afferre conati sunt. Primo loco ponitur Basilides, primorum temporum Hæresiarcha, qui, Clemente Alexandrino teste, lib. 5. stromatum, putavit, a nobis *Deum naturaliter sciri*. Attamen Petavius lib. 7. theologicorum dogmatum c. 1. n. 4. dubitat, an Basilides intellexerit claram Dei notitiam, & ut in se est, naturaliter a nobis posse haberi; an potius scientiam Dei, quam præ se ferebat, voluerit esse fidem, quæ ad salutem pertineret. Sane Valentinus, alter prioris ævi hæreticorum antesignanus, credidit, quosdam homines esse natura electos, & fideles, & ad salutem idoneos. Unde Basilides, Valentino tempore proximus, & in errore discipulus, fortassis idem docuit; ac proinde intellexit, Deum naturaliter a nobis sciri, non quidem scientia visionis, at scientia fidei. Sed quicquid de hoc sit, ad alios Hæreticos accedimus.

Secundo loco ponuntur Aëtius, & Eunomius, & ipsorum discipuli, Anomæi dicti, vel etiam Eunomiani. Epiphanius hæref. 76. hæc de Aëtio litteris mandavit: *Hic enim-*

cum suis in eam vanitatis amentiam incidit, ut supra mortales omnes Deum se non sola fide, sed natura secundum scientiam nosse jactaret: quemadmodum alicubi supra memini, dicere illos, non simpliciter fidei aliqua notitia Deum sibi esse perspectum: sed perinde ac quispiam cognoscit quidquid oculis cernitur, aut manibus attrectatur. Velut si in manus assumat aliquis lapidem, aut lignum, aut materiæ alterius instrumentum. Ita audacissimus iste dicebat: Tam Deum novi, quam meipsum: immo non tam novi meipsum, quam Deum. Aetii delirium sequutus est Eunomius, discipulus illius; & contra utrumque invicte disputarunt Basilius, Gregorius Nyssenus, & Gregorius Nazianzenus, Chrysostomus, Cyrillus Alexandrinus, Theodoretus, aliique.

Tertio loco scribuntur Novatiani, aliique Novatiano ipso antiquiores, qui Deum putabant corporeo oculo naturaliter videri posse, quod multo magis asserere tenebantur de oculo mentis. S. Irenæus lib. 4. c. 37. testatur; & Novatianus ipse fatetur lib. de Trinitate, qui inter Tertulliani opera invenitur. Quod autem Augustinus lib. 2. de Trinitate c. 8., & Gregorius Nazianzenus lib. de Fide, testantur, Arianos quosdam sensisse, Dei Filium a nobis naturaliter esse visibilem, ad rem nostram non facit. Ratio est, quia Ariani Verbum non affirmabant Deum, immo dicebant esse creaturam, etsi præstantissimam, quæ in propria forma corporea Patribus veteris testamenti apparuerat. Unde cohærenter asserebant quoque, non solis oculis mentis, sed oculis etiam corporis, naturaliter esse visibilem. Quod constat ex disputatione S. Athanasii in Concilio Nicæno. Et inde est, quod Smisingus, & cum eo Frassen trac. 1. disp. 3. ar. 7. sect. 1. q. 1. advertunt, errorem hunc ad præsentem locum non spectare; ut nos quoque nuper dicebamus.

Quarto loco ponit Frassen cit. loc. Beguinas, & Beguardos, qui in Concilio Viennensi sub Clemente V. damnantur, quod assererent, animas non indigere lumine gloriæ, ipsas elevante, ad Deum videndum; & hoc asserit Frassen in Conclusione prima, cui inscribit titulum: *Deus est etiam invisibilis naturaliter ab intellectu creato*. At extra locum hæc scribit eruditus Auctor, quum aliud sit dicere, creatum intellectum esse tantæ activitatis, ut auxilio non egeat ad Deum videndum, unde possibilitas divinæ visionis intellectui tribuatur; & aliud sit dicere, Deum non esse intellectui nostro adeo superiorem, ut ei invisibilis reddatur, unde possibilitas divinæ visionis ex parte Dei proveniat, & proveniat quidem naturaliter. Hoc alterum in hac Dissertatione pertractamus, de primo in alia Dissertatione agemus, in qua etiam de Beguinis, & de Beguardis, eorumdemque errore latior sermo instituetur.

I. Probatur modo ex Scripturis, Deum esse naturaliter a creato intellectu invisibilem. Exodi 33. 20. *Rursumque ait: Non poteris videre faciem meam: Non enim videbit me homo, & vivet*. Isaiæ 64. 4. *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te*. Hoc autem intelligitur de oculo mentis, non de oculo corporis, qui nec cum Deo, nec absque Deo, potest Deum videre; ut inferius dicemus. 1. ad Cor. 13. q. 10. & seqq. *Ex parte enim cognoscimus, & ex parte prophetamus. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi, quæ erant parvuli. Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam, sicut & cognitus sum*. 2. ad Cor. 5. 7. *Per fidem enim ambulamus, & non per speciem*. 1. Joannis 3. 2. *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est*. 1. ad Timotheum 6. 16. *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*. 1. ad Timotheum 1. 17. *Regi seculorum immortali, invisibili, soli Deo, honor, & gloria in secula seculorum*.

II. Probatur ex Conciliis. Etsi enim diversa sit hæresis Anomæorum ab hæresi Beguinarum, & Beguardorum, ut diximus paulo ante; quamvis aliter intellexisse ostendant Frassen, Cacheranus, & P. Lallemandet, & illustrissimus noster P. Palanco, Episcopus Jaccensis, tom. 1. trac. de Deo uno disp. 3. q. 2. n. 1. Attamen Concilium Viennense generale, sub Clemente V. anno 1311., ut refertur in Clementina *ad nostrum*, *de Hæreticis*, definitionem suam æque applicabilem edidit ad profligandum utrumque errorem. Error Beguinarum, & Beguardorum, hic est numero quintus inter octo, quos sustinebant: *Qualibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, & anima non indiget lumine gloriæ, ipsam elevante, ad Deum videndum, & eo beate fruendum.* Hunc errorem damnat Concilium præfatum Viennense, ut legitur in citata Clementina; ex quo satis patet, Deum non esse naturaliter invisibilem, sive talis non intelligatur ex parte potentiæ, quæ sit capax

pax

pax ex suis viribus videre Deum, ut intelligebant Beguinæ, & Beguardi; sive ex parte objecti, quod sit apertum, proportionatum, manifestum, potentiæ, ut sentiebant Anomæi. Adducunt ulterius Concilia omnia contra Pelagianos coacta; quia ut ait Scotus in 4. dist. 49. q. 11., relatus a Cacherano l. 1. theologiæ assertivæ tract. 1. lib. 2. c. 1. §. 4. *hæresis Anomæorum, ponentium, Deum posse naturæ viribus videri, est major hæresi Pelagii, ponentis, hominem posse sine gratia, & naturæ viribus, justificari.* P. Palanco loc. cit. profert etiam Concilium Viennense in Austria, ann. 1166., & Coloniense, ann. 1260. Attamen nos in Viennensi, quod comperimus celebratum, apud Bail, & Battaglinum, ann. 1267., tempore Clementis IV., & in Coloniensi, quod idem Battaglinus coactum dicit ann. 1266., nihil tale vidimus. Et re vera præfata Concilia non poterant id statuere, nec contra Anomæos, qui jam deficerant esse in mundo, nec contra Beguinas, & Beguardos, qui adhuc non inceperant in mundo apparere.

III. Probatur ex Patribus. Nazianzenus orat. 34. *Omnis humana, ac terrena scientia nihil supra specula, & ænigmata esse a Paulo statuitur: utpote quæ in exiguis veritatis simulacris tota consistit.* Nyssenus lib. 12. contra Eunomium: *Divina substantia, quodcunque tandem est secundum substantiam, una est, simplex est, & uniusmodi, non composita, ac nullo modo in varia quadam compositione spectatur. Humana autem anima humi jacens, & in hac terrena vita defossa, eo quod perspicue non potest videre quod quærit, multis notionibus, ac variis modis, & multifariam ad ineffabilem illam se naturam intendit, non unaquapiam cogitatione quod absconditum est venari studens.* Chrysostomus orat. 5. contra Anomæos, docet, ideo Christum dixisse, se perfecte nosse Patrem, quia a Patre est; subdens verba Joannis 6. 46. *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo.* Ex quibus deinde videtur inferre: *Etenim substantia excellentiorem substantiam non potest perfecte scire; quanvis modicum discrimen intersit.* Origenes lib. 1. Periarchon c. 1. *Si quid enim illud est, quod sentire, vel intelligere, de Deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo, quod sensimus, necesse est credi. Sicut enim si videamus aliquem vix posse scintillam luminis, aut brevissimæ lucernæ lumen aspicere; & eum, cujus acies oculorum plus de lumine capere, quam supra diximus, non valet, si velimus de claritate, ac splendore solis edocere: nonne oportebit nos ei dicere, quia omni hoc lumine, quod vides, ineffabiliter, & inæstimabiliter, melior ac præstantior est solis splendor. Ita mens nostra cum intra carnis, & sanguinis claustra concluditur, & pro tali materiæ participatione hebetior, atque obtusior redditur, licet pro comparatione naturæ corporeæ longe præcellens habeatur, tamen cum ad incorporea nititur, atque eorum intentionem rimatur, tunc scintillæ alicujus lucernæ vix obtinent locum.* Ambrosius lib. de bono mortis c. 11., quem citat Augustinus in 4. contra epistolas duas Pelagianorum c. 11. *Nam si solis radios oculi nostri ferre non possunt; & si quis diutius e regione solis intenderit, cæcari solere perhibetur. Si creatura creaturam sine fraude, atque offensione sui, non potest intueri: Quomodo potest sine periculo sui vibrantem cernere vultum creatoris æterni, corporis hujus opertus exuviis?* Denique, ut cæteros prætereamus, ultimo loco producimus, qui erat primo loco exhibendus; Tertullianum scilicet c. 17. Apologetici, hæc scribentem: *Invisibilis est, etsi videatur: incomprehensibilis est, etsi per gratiam repræsentetur: inæstimabilis, etsi humanis sensibus æstimetur: adeo verus, & tantus est. Cæterum, quod videri communiter, quod comprehendi, quod æstimari potest, minus est oculis, quibus occupatur, & manibus, quibus invenitur. Quod vero immensum est, soli sibi notum est. Hoc quod est, Deum æstimari facit, dum æstimari non capit. Ita eum vis magnitudinis, & notum hominibus objecit, & ignotum. Et hæc est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt.*

IV. Probatur ex Philosophis Gentilibus. Plato in Timæo scripsit: *Illum igitur effectorem, & parentem universitatis istius invenire difficile est, & cum inveneris indicare in vulgus, impossibile;* Cicero autem legit: *indicare in vulgus, nefas:* Nazianzenus vero in orat. 34. Platonis dictum corrigit, & ubi Plato dicit, *invenire esse difficile; multa magis impossibile esse invenire, quam eloqui, dicit.* Sic apud Petavium cit. loc. invenitur. Idem Plato, etiam in Timæo, docuit, inferiorum Deorum, quos ipse Dæmones appellat, nobis ignotam, atque obscuram generationem non melius innotescere, quam ab ipsis Deorum filiis. Quæ perpendens Cicero in lib. de Universitate, inquit: *Reliquorum autem, quos Græci δαίμονας appellant, nostri, opinor, Lares, si modo hoc recte conversum videri potest, & nosse, & nuntiare ortum eorum, majus est, quam ut profiteri scribere nos audeamus. Credendum nimirum est veteribus, & priscis, ut ajunt, viris, qui se progeniem Deorum esse dicebant,*

ita-

itaque eorum vocabula nobis prodiderunt: Nosse autem generatores suos optime poterant. Ac difficile factu est, a Diis ortis fidem non habere: quanquam nec argumentis, nec rationibus certis eorum oratio confirmetur. Sed quia de suis rebus notis videntur loqui, veteri legi, morique, parendum est. Et Clemens Alexandrinus lib.5. Stromat. Platonis hujusce dicti mentionem faciens, scripsit: *Inquisitionis illius, quæ de Deo est, inventionem, esse doctrinam, quæ est importata per Filium.* Et mox subdit: *Si igitur, ut Platoni visum est, vel a Deo, vel ab iis, qui orti sunt a Deo, dumtaxat addisci veritas potest: Merito e divinis literis testimonia seligentes, veritatem ab Dei filio nos doceri gloriamur.*

V. Probatur Rationibus. I. Intellectus noster in hac vita corpori est alligatus: ergo Deus est ab ipso invisibilis. Probatur consequentia. Ex quo intellectus est corpori alligatus, omnis ejus cognitio dependet a sensibus; sed ex quo dependet a sensibus, Deus est ab ipso invisibilis: ergo ex quo est corpori alligatus, Deus est ab ipso invisibilis. II. Deum in hac vita nonnisi cognoscimus, quam ex effectibus: ergo est a nobis intuitive invisibilis. Probatur consequentia. Cognoscere ex effectibus non est intuitive cognoscere: ergo ex quo Deum ex effectibus cognoscimus, ipsum non intuitive videmus. III. Infinita substantia a potentia finita intuitive videri non potest naturaliter: ergo Deus est a creato intellectu naturaliter invisibilis. Hæ sunt rationes SS.Patrum, prima scilicet, & secunda, S.Gregorii Nazianzeni orat. 34. tertia vero S.Joannis Chrysostomi orat.5., quibus naturalem Dei invisibilitatem contra Anomæos probant. Modo subjungimus rationes Scholasticorum Theologorum. IV. a Scoto in 4. dist.49.q.11. n.9., & in Quodlibetis q.14. n. 10. ar. 21. Deus non est naturaliter præsens sub propria ratione cognoscibilis intellectui creato, nec movet ipsum ad cognitionem sui propriam, & immediatam: ergo non est a creato intellectu naturaliter visibilis. Consequentia sequitur; quia cognitio intuitiva objecti requirit, quod objectum sit præsens, & movens potentiam per sui præsentiam ad visionem sui. Antecedens probatur. Deus est objectum voluntarium: ergo non est naturaliter, seu necessario præsens sub propria ratione, nec necessario movet intellectum ad cognitionem sui propriam, & immediatam. Probatur consequentia. Quia Deus est objectum voluntarium, est præsens, quando vult, & movet libere, quando vult: ergo non necessario movet. V. a S.Thoma 3.contra Gentes c. 52. Videre Deum, ut est in se, est proprium divinæ naturæ: ergo non potest esse naturale substantiæ creatæ. Antecedens est certum; quia operari secundum propriam formam, est proprium cujuslibet operantis. Consequentia probatur. Proprium naturæ superioris nequit competere naturæ inferiori, nisi per actionem superioris, cui est proprium: ergo si videre Deum est proprium divinæ naturæ, non potest esse naturale substantiæ creatæ, nisi ex actione Dei elevantis ipsam ad visionem sui. VI. ab eodem cit. loc. Essentia divina non potest intuitive cognosci ad modum substantiæ creatæ: ergo Deus est a creato intellectu naturaliter invisibilis. Antecedens est certum; quia aliter non cognosceretur per speciem propriam, sed per alienam. Consequentia probatur. Cognosci per speciem alienam non est cognosci intuitive, sed abstractive: ergo si Deus non cognoscitur intuitive, quando cognoscitur ad modum substantiæ creatæ, cognoscitur abstractive: ergo intuitive est semper a creato intellectu naturaliter invisibilis.

Arguunt Anomæi I. Deus ita est actus purus, ut omnino sit simplex, omnino indivisibilis; sed quæ sic simplicia, & indivisibilia, sunt, vel nesciuntur omnino, vel tota, & penitus cognoscuntur: ergo Deus vel nescitur omnino, vel totus, & penitus cognoscitur; sed omnino non nescitur: ergo totus, & penitus cognoscitur. II. Angelus inferior, etsi sit ordinis superioris, nihilominus naturaliter cognoscit Angelum superiorem: ergo creatus intellectus, etsi sit inferioris ordinis, naturaliter etiam videre poterit Deum, qui est ordinis superioris. III. Deus continetur sub objecto creati intellectus; sed quævis potentia naturaliter potest attingere ea omnia, quæ intra latitudinem sunt objecti sui: ergo creatus intellectus naturaliter Deum videbit. IV. Deus intuitive visus est finis naturalis creati intellectus; sed finis naturalis potest naturaliter attingi: ergo Deus potest a creato intellectu intuitive cognosci naturaliter. Probatur minor. Nequit enim intelligi, quod sit finis naturalis, & quod ad ipsum consequendum deficiant media naturalia: ergo finis naturalis potest naturaliter attingi. V. Exhibita a Deo libere præsentia sui, vel intellectus Deum videt, vel non videt? Si videt: ergo non exigitur aliud auxilium supernaturale ad ipsum viden-

dendum. Si non videt: ergo non est ratio libertas præsentiæ Dei, quare Deus sit invisibilis a creato intellectu. V.I. Dependentia a sensibus convenit tantum intellectui unito corpori, non vero a corpore separato: ergo non est ratio, quare Deus sit a creato intellectu intuitive invisibilis naturaliter.

Respondemus ad I. concedendo majorem, & distinguendo minorem: Quæ sunt simplicia, & indivisibilia, vel nesciuntur omnino, vel tota, & penitus cognoscuntur, si clare cognoscuntur, concedimus; si obscure, negamus. Deus proinde, quum obscure a nobis in via cognoscatur, hinc est, quod non totus a nobis videtur; in Patria vero quando videbitur, clare, & non obscure, cognoscetur quidem totus, sed non totaliter, quia non comprehendetur.

Ad II. dicimus, Angelum superiorem, & Angelum inferiorem, esse in eodem ordine generico, licet sint in diverso ordine specifico per Thomistas: Et per nos etiam esse posse in eodem ordine specifico, quum sint nihilominus in diverso ordine numerico. Unde ambo sunt immateriales, ambo naturales, ambo finiti. Non sic autem Deus, & creatura, qui diversitatem infinitam in quovis ordine dicunt.

Ad III. Quanvis Deus, ut ens, & in ratione universalissima, sub objecto creati intellectus contineatur; ut tamen est tale ens, supernaturale scilicet, infinitum, perfectissimum, non continetur sub objecto proportionato. Et hinc est, quod creatus intellectus, propter hanc continentiam, Deum naturaliter abstractive cognoscit, & inchoationem habet, ut ad Deum supernaturaliter videndum elevetur; sed non ob hoc naturaliter Deum intuitive videt.

Ad IV. respondet Frassen, quod Deus clare visus sit finis naturalis hominis passive, non autem active; hoc est, quod natura humana per se, & absque aliqua elevatione possit recipere visionem beatificam; non vero quod possit ipsam visionem naturæ viribus producere. Et hanc, dicit, fuisse Scoti mentem q.1. prologi n.20. Totum autem reducitur ad hoc, quod homo habere possit naturalem inclinationem ad videndum Deum, non habeat autem media naturalia, quibus ex se possit videre Deum.

Ad V. dicitur, quod exhibita a Deo præsentia sui libere intellectui creato, tollitur impedimentum, quod se tenet ex parte Dei; non tollitur autem impedimentum, quod se tenet ex parte intellectus, & ideo requiritur ulterius supernaturale auxilium ad Deum videndum. Contra primum impedimentum est error Anomæorum, quem in præsenti impugnamus; contra secundum vero est error Beguinarum, & Begardorum, quem inferius impugnabimus.

Ad VI. ratio petita a dependentia intellectus a sensibus valet contra Anomæos, qui asserebant, etiam in hac vita esse Deum a creato intellectu visibilem. Quod vero Deus ab intellectu quoque a corpore separato sit naturaliter invisibilis, aliæ rationes probant; ut usque modo nos effecisse, putamus.

DISSERTATIO LII.

De supernaturali Dei visibilitate, seu de Possibilitate divinæ Visionis; De erroribus contra ipsam, & de illorum Propugnatoribus.

PRO comperto habemus, non minorem in Deo dicere perfectionem supernaturalem ejus visibilitatem, ac naturalem ejusdem invisibilitatem. Quod sic ostendimus. Supponimus prius, seu melius, explicamus, Deum esse invisibilem duo dicere, unum ex parte Dei; ejus scilicet veritatem, seu essentiam, in ratione objecti, nullam necessitatem habentem, ut se conspiciendam exhibeat, quum possit ad libitum sui visionem subtrahere. Alterum ex parte intellectus; hujus nimirum incapacitatem, & insufficientiam, ad videndum Deum, nisi a Deo ipso elevetur. Ulterius, Deum esse supernaturaliter visibilem duo dicit etiam, unum ex parte Dei; ejus nempe veritatem, seu essentiam, in

in objecti ratione potentem se pandere, & ostendere. Alterum ex parte intellectus; capacitatem videlicet sui obedientialem, tum passivam, ut elevetur, tum activam, ut elevatus videat Deum. De duobus modis, qui se tenent ex parte Dei, loquentes, dicimus utrosque in Deo importare perfectionem. Et quidem de primo patet; etenim infinitas, & libertas, in Deo perfectiones sunt; sed invisibilitas sui in ejus infinitate, & libertate, fundatur, ut dictum est: ergo invisibilitas sui in Deo est perfectio. Patet pariter de secundo; quum in Deo æque perfectiones sint libertas, & omnipotentia, in quibus sua fundatur visibilitas. Præterea, summa est alicujus objecti perfectio potentiæ inferioris vim superare, & simul eandem ad sui perceptionem elevare. Major enim esset solis perfectio, si ulterius noctuæ oculorum ad sui perceptionem elevare posset; ut ait P. Magnanus. Quum ergo in Deo sit perfectio superare vim cujuscunque intellectivæ potentiæ, ob quod dicitur naturaliter invisibilis; sicut in præterita Dissertatione diximus: Perfectio est etiam quamcunque intellectivam potentiam elevare, ob quod dicatur supernaturaliter visibilis; quemadmodum in hac præsenti Dissertatione probamus.

Explicamus modo ex eodem P. Magnano, quomodo Deus, qui est naturaliter invisibilis, reddatur visibilis supernaturaliter; seu quomodo ad sui visionem respectu potentiæ videntis concurrat, per quod, absque dubio, visibilis simpliciter exhibetur? Deus ergo duplici modo ad hoc concurrit; concursu scilicet generali, quo ad omnes creaturarum actiones concurrit; & concursu speciali, qui proprius dicitur, & objectivus. Qui quidem objectivus concursus Deo non est repugnans; quum perfectio sit cujuslibet objecti, impressa sui specie concurrere ad formandam expressam active: Deo igitur non est deneganda. Ulterius, creata visibilitas hoc jus habet, ut a creata potentia non videatur, nisi dependenter ab ipsomet objective. Hoc autem jus est perfectio simpliciter simplex, quatenus cum majori, vel æquali perfectione esse, non repugnat: Deo igitur est concedenda. Habemus ergo, aliquo peculiari concursu, quicunque sit ille, in ratione objecti ad intuitivam sui visionem Deum concurrere; adeoque suum generalem concursum in ratione primæ caussæ non sufficere; tum quia concursus objectivus est proprius objecti, ut objectum est; tum etiam quia generalis concursus cuilibet visivæ potentiæ, alia a Deo videnti, ab ipsomet Deo præstatur: ergo præter hunc quid aliud videnti Deum a Deo ipso præstari debet. Cæterum, quando Deus hoc peculiari modo concurrit, non esse necesse, ut generali etiam concursu ad sui visionem concurrat, P. Magnanus docet; & probat, quia specialis concursus generalem concursum æquivalenter continet: ergo non est necesse, ut ultra specialem generali etiam concursu concurrat. Probat antecedens. Deus quando in caussam secundam suo proprio influxu agit, agit etiam, ut caussa prima: ergo specialis ille concursus generalem æquivalenter continet. Probat etiam antecedens. Agit enim, ut objectum divinum: ergo ut caussa prima. His præhabitis, devenimus ad errores enumerandos contra possibilitatem divinæ visionis, & ad referendos illorum pariter Auctores; quos postmodum omnes, & singulos, impugnabimus.

Primo adumerantur Judæi quidam crassiores, qui crediderunt, impossibilem esse visionem Dei pro homine, non solum in hac vita constituto, sed etiam in altera vita. Refert P. Boucat tract. 2. de invisibilitate, & visibilitate, Dei, dissert. 1. Petavius Judæorum hujusmodi crassiorum non meminit, nec erroris eorundem. Neque Scriptores alii, quos apud nos habemus, de illis, & de errore ipsorum, mentionem faciunt.

Secundo a quibusdam accusantur, a plurimis vero defenduntur, non pauci Patres Græci antiquiores, qui videntur pro possibilitate divinæ visionis non recte sensisse. Inter ipsos adnumerari comperimus Chrysostomum, Gregorium Nyssenum, & Gregorium Nazianzenum, Basilium, Cyrillum Alexandrinum, & Cyrillum Hierosolymitanum, Oecumenium, præcipue autem Theodoretum. De his Petavius t. 1. theologic. dogmat. lib. 7. c. 5. hæc scribit: *Sunt aliqui veterum Patrum, qui sic ea de re sunt locuti, ut longe aliter, ac communis habet Christianorum fides, aut senserint re vera, aut justam posteris suspicionem contrarii dogmatis reliquerint. Quanquam non desunt, qui illorum dicta comiter interpretari, ac meliorem in partem flectere, conantur, quod esse difficile ne ipsi quidem negant. Alii vero, plane ut præ se illorum verba ferunt, existimasse eos asserunt; Deum clare, & perspicue, atque ut est in sese, & in substantia, vel essentia sua, non videri a beatis sive Angelis, sive hominibus: Sed catenus, quoad imbecillitas crea-*

creatarum mentium capere poteſt; quemadmodum in antiqua lege, immo ante eam, & ab origine prima rerum, Patriarchæ, ac Prophetæ, Deum etiam facie ad faciem, ideſt clariſſime, intuiti eſſe dicuntur; cum tamen illius eſſentiam non viderint. Peculiarem Differtationem pro iſtorum veterum ſanctorum Patrum defenſione inſtituemus, quæ erit proxime ſequens, in qua illorum mens examinabitur, & a Catholicorum unanimi ſenſu nihil omnino diſtare, conabimur pro viribus probare.

Tertio loco ponuntur Græci ſubſequentis ævi, qui diſertis quidem, & claris verbis intuitivæ viſionis Dei poſſibilitatem negarunt. Teſtis eſt luculentiſſimus Ricbardus Radulphus, Archiepiſcopus Armacanus, in lib. 14. de Quæſtionibus Armenorum c.1. A Græcis hoc impium dogma didiciſſe Armenos, de quibus mox loquemur, teſtatur Petavius c.7. num.8. verbis hiſce: *Nec dubium eſt, quin Armenis Græci auctores illius erroris fuerint, ut & cæterorum fere.* Poſterioribus deinde temporibus Gregorius Palamas, de quo alibi nos quoque loquuti fuimus, ejuſdem erroris vindex, & propugnator acerrimus fuit. Dicebat enim, naturam ipſam Dei, ut in se eſt, a nemine conſpici poſſe; videre autem Beatos lucem quandam increatam, & oculis viſibilem, quaſi fulgor a Deo manans eſſet, ſimilis illi, quem Apoſtoli in Thabore monte viderunt; & hujus aſpectu beatos eſſe. Quod narrat David Monachus in narratione diſſidii Barlaami, & Palamæ, in codice quodam Bibliothecæ Auguſtæ apud Raderium in notis ad lib. 2. biſt. Cstac. col.364. *Etenim Sancti omnes, tam homines, quam Angeli, gloriam quidem Dei temporis expertem vident, & ſempiternam gratiam, ac donum recipiunt: Subſtantiam autem Dei nemo unquam vidit homo, neque Angelus; neque poteſt videre.* Teſtis etiam inducitur Catacuzenus in ſua hiſtoria lib.3. c.14.

Quarto referuntur Armeni aſſerentes, Beatos non videre eſſentiam Dei, ſed claritatem quandam illius eſſentiæ, in qua claritate beatitudo conſiſteret; ut refert Alphonſus de Caſtro adverſ.Hæreſes lib.3.verb.*Beatitudo*. Teſtatur quoque Ricbardus Radulphus, Archiepiſcopus Armacanus, loco nuper citato. Lucem hanc, ſeu claritatem, in qua dicunt Armeni Beatos videre Deum, Theophaniam appellant. Theophania idem ſonat apud Græcos, ac apud Latinos Dei apparitio; unde a Græcis dicitur illud feſtum, quo Chriſtum Magi adorarunt, quia tunc apparuit Gentibus; ut ait Mortier in etbymologia sacra,verbo *Tbeophania*.

Quinto dicitur, errorem hunc ſuſcitaſſe deinde Petrum Abailardum, qui conſtanter aſſerebat, Deum non videri per eſſentiam a Beatis. Fuit Petrus natione Gallus, & ſub Innocentio II. floruit. Contemptor Antiquorum Patrum doctrinæ, ſuam ſolam contra omnes elevabat. Ob hoc in plures lapſus errores; multos excitavit pietate, & ſapientia præſtantes viros in Eccleſia, ut contra ipſum calamos admoverent. Præcipuus fuit S. Bernardus, qui e ſuo monaſterio exivit, ut contra ipſum pugnaret; ipſe autem veritus pugnantem, in aciem non exivit, ſed turpiter se abſcondit. Refert S.Bernardus in epiſt.190., & Alphonſus de Caſtro loc. cit., & Bernardus de Luxemburgo in Hæreticorum Catalogo; & Guido Carmelita in ſua ſumma de hæreſibus. Quanvis S.Bernardus in epiſt.188. & 189. in quibus refert errores Abailardi, & Arnaldi, inter cæteros hunc non enumeret; ut obſervat Fraſſen.

Sexto Arnaldus de Brixia, natione Italus, Abailardum ſectatus eſt, ac defendit. De hoc Arnaldo hæc ſcribit cit. loc. Alphonſus de Caſtro: *Præcipue quidam Italus, Arnaldus Brixienſis, a quo, ut opinor, dicti ſunt Arnaldiſtæ hæretici, qui ſingulis annis Romæ in cæna Domini excommunicantur, & in cap. excommunicamus, extra de Hæreticis.* Docuit proinde, Deum non videri a Beatis per eſſentiam ſuam.

Septimo Almaricus aſſeruit, Deum non videri ullo pacto in se, ſed in ſuis creaturis. Fuit Almaricus Pariſienſis Doctor, qui tempore Innocentii III. floruit, & ab eodem Innocentio in Concilio Lateranenſi IV. damnatus fuit. Teſtatur Alphonſus de Caſtro loc. cit. verb. *Adam*, & *Eva* hæreſ.3. Almerici erroris mentionem pariter fecerunt Cardinalis de Turrecremata lib.4. de Eccleſia p.2.c.35.Bernardus de Luxemburgo loco nuper citato, Guido Carmelita, aliique.

Omnes iſtos recenſitorum errorum Auctores in hoc convenire, ait Alphonſus de Caſtro, quod omnes aſſerant, Deum nec etiam a Beatis ullo pacto videri; quod idem eſt, ac negare intuitivæ viſionis Dei poſſibilitatem, ſeu ſupernaturalem Dei viſibilitatem. Quod nos pro more noſtro in ſequentibus impugnare contendemus, poſſibilitatem illam probantes auctoritatibus ſimul, ac rationibus.

I. Probatur ex Scripturis. In ſacris Bibliis mul-

multos legimus modos cognoscendi Deum, & inter illos modum quoque intuitive Deum videndi deprehendimus. Siquidem primo videtur Deus in suis operationibus, in creaturis scilicet; & hoc habetur Sapientiæ 13. 5. *A magnitudine enim speciei, & creaturæ, cognoscibiliter poterit creator horum videri*. Secundo cognoscitur in aliqua specie corporea, sive hominis, sive columbæ, sive ignis &c.; & hoc legitur Isaiæ 6. 1. *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum, & elevatum*. Tertio attingitur per Fidem; & hoc invenitur in 1. ad Corinth. 13.12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Quarto intelligitur per humanitatem assumptam; & hoc continetur in Baruch 3. 38. *Post hæc in terris visus est, & cum hominibus conversatus est*. Hi omnes sunt modi cognoscendi Deum abstractive. Modum autem videndi Deum intuitive legimus Matth. 5, 8. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Matth. 18, 10. *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est*. 1. ad Corinth. 13, 12. *Tunc autem facie ad faciem: nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut & cognitus sum*. 1. Joannis 3. 2. *Videbimus eum, sicuti est*. Apocalypsis 22. 4. *Et videbunt faciem ejus*. Quod si velint veteris sacræ paginæ testimonia, est illud Davidis Psal. 79. 4. *Ostende faciem tuam, & salvi erimus*. Non petiisset sane David, quod impossibile erat, ut donaretur. Salutem autem non posuit in visione alterius rei, quam ipsiusmet Dei. Item Exodi 33. 13. *Si ergo inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi faciem tuam*. Non reprehendit eum Dominus, quasi rem impossibilem postulasset.

II. Probatur ex Conciliis. Viennense generale, & refertur in Clementina *ad nostrum, de Hæreticis*. Florentinum etiam generale in literis unionis, in quibus habetur: *Animas plene purgatas intueri Deum clare, trinum, & unum, sicuti est*. Tridentinum pariter generale, sess. 25. *de invocatione Sanctorum*; & in sess. 5. *de peccato originali*. Concilium Francofurtense in epistola ad Episcopos Hispaniæ hæc habet: *Prædicamus Christum verum Deum, ut ad ejus beatificam visionem pervenire videamur, in qua est vera beatitudo*. Refertur hoc Concilium a Vasquez 1. par. disp. 37. c. 7., & post eum a Caeherano, Frassen, P. Boucat, & aliis. Adducitur quædam decretalis Epistola Evaristi Papæ, quæ dicitur directa ad Episcopos Africæ; sed quia dubitatur, an sint genuinæ epistolæ veterum Pontificum usque ad Syricium, probationem hanc non magni facimus. Vere autem Benedictus XII. in sua Exstravaganti *Benedictus* adduci potest; in qua habetur: *Definimus, quod secundum Dei ordinationem animæ Sanctorum purgatæ discedunt, ante judicium generale vident divinam essentiam*.

III. Probatur ex Patribus. Irenæus lib. 4. c. 37. *Et propter hoc incapabilis, & incomprehensibilis, visibilem se, & comprehensibilem, & capacem hominibus præstat; ut vivificet percipientes, & videntes se. Quemadmodum enim magnitudo ejus investigabilis est, sic & benignitas ejus inenarrabilis; per quam vitam præstat iis, qui vident eum. Quoniam vivere sine vita, impossibile est; Subsistentia vitæ autem de Dei participatione evenit: participatio autem Dei est, videre Deum, & frui benignitate ejus. Homines igitur videbunt Deum, & vivent per visionem, immortales facti, & pertingentes usque ad Deum*. Clemens Alexandrinus Stromatum 5. *Perspicuum est enim, nullum unquam vitæ suæ tempore posse Deum perspicue comprehendere. Qui autem sunt mundo corde, Deum videbunt, postquam extremam perfectionem attigerint*. Epiphanius hæres. 70. *Natura igitur invisibilis est, & ejus comprehendi non potest gloria. Verum cum producto a se homini apparere voluerit, nihil ejus voluntati refragatur .... Deum quidem videre, maxime humana natura impossibile est: neque quod visibile est id intueri potest, quod est invisibile. Sed invisibilis Deus per humanitatem, & potentiam suam, id, quod imbecillum est corroborans, id ei dignatur concedere, ut quod est invisibile, videat. Porro cum invisibile illud, & infinitum aspicit, non, ut in se est, infinitum illud videt; sed quantum ejus, quod imbecillum est, natura capere potest, ita corroborata, ut ad potentis illius notitiam pertingere possit*. Augustinus in epist. 111. ad verba Apostoli; *Regi Seculorum invisibili, incorruptibili*, scribit: *Incorruptibili quidem in secula seculorum: invisibili autem, non in secula seculorum, sed tantum in hoc seculo. Verum quia nec ista testimonia falsa esse possunt: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt: Et scimus, quia cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est: negare non possumus, filios Dei visuros Deum: sed sicut videntur invisibilia, &c. Unde autem invisibilia videntur, nisi oculis cordis?* Eadem habet in epist. 112. in lib. 22. de civit. Dei c. 29. in lib. 12. de Genesi ad literam c. 26. in tract. 21. in Joannem, & alibi. Gregorius magnus in lib. 18. moralium c. 28. *Sciendum vero est, quod fue-*

re nonnulli, qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime videri. Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici, & incommutabili essentiæ aliud est claritas, & aliud natura; sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est. Quia enim suis dilectoribus hæc Dei sapientia se quandoque ostenderet, ipse pollicetur, dicens: Qui diligit me, diligetur a Patre meo: Et ego diligam eum, & manifestabo me ipsum illi. Ac si patenter dicat: Qui in vestra me cernitis, restat ut in mea me natura videatis. S. Prosper lib. de vita contemplativa c. 4. *Quod hic crediderant, ibi videbunt, sui creatoris substantiam mundis cordibus contemplantes.* Et c.13. *Tam rerum omnium notitia, quam ipsa Dei substantia plene, & perfecte videbitur*, Bernardus ser. 4. in fest. omn.SS. *Tripliciter in æterna illa, & perfecta beatitudine fruemur Deo; videntes eum in omnibus creaturis; habentes eum in nobis ipsis; & quod his omnibus ineffabiliter jucundius sit, atque beatius, ipsam quoque cognoscentes Trinitatem in semetipsa, & gloriam illam sine ullo ænigmate mundo cordis oculo contemplantes. In hoc enim erit vita æterna, & perfecta, ut cognoscamus Patrem, & Filium cum Sancto Spiritu, & videamus Deum sicuti est, idest, non modo sicuti inest, nobis videlicet, aut cæteris creaturis, sed sicut est in semetipsa.*

IV. Probatur Rationibus theologicis. I. Ex Scripturis, & ex Patribus, Beatitudo in Dei visione consistit; sed hæc visio nequit esse cognitio Dei abstractiva: ergo debet esse intuitiva. Probatur minor. Abstractiva Dei cognitio convenit etiam Peccatoribus, & habetur pariter in via; sed Beatitudo non potest Peccatoribus convenire, & nequit haberi in via: ergo Dei visio, in qua Beatitudo consistit, nequit esse cognitio Dei abstractiva. II. Ex Scripturis pariter, & ex Patribus, Beati in Patria vident Deum sicuti est; sed videre Deum sicuti est, est videre Dei essentiam per speciem sui propriam, prout de præsenti immissam: ergo vere ex Scripturis, & ex Patribus, intuitivæ Dei visionis possibilitas probatur. Probatur minor. Videre Deum sicuti est, non est videre Deum in specie aliena, in qua non est; non est videre Deum per fidem, quod non est videre, sed credere; non est videre Deum per effectus, in quibus est, sed non sicuti est: ergo est videre essentiam Dei per speciem sui propriam prout de præsenti immissam. III. Dum ab Armenis dicitur, quod Deus videtur in luce illa, quam Theophaniam appellant, quærimus, vel lux illa est increata, vel creata? Si creata? Ergo non videtur Deus, nisi abstractive. Si increata? Ergo intuitive videtur Deus; quemadmodum S. Gregorius citato loco arguebat.

Rationes naturales non afferuntur; quæstio enim est inter Scholasticos, an possibilitas intuitivæ Dei visionis possit naturalibus rationibus demonstrari? Pro qua peculiarem instituemus Dissertationem, in qua etiam de appetitu Deum videndi, quem quærunt, an sit in creato intellectu, erit sermo. Pariter in objectionibus, quas modo afferemus, non loquimur de Chrysostomo, aliisque Patribus, qui creduntur, de possibilitate intuitivæ Dei visionis non bene sensisse. De his enim peculiares quoque dabimus vindicias in Dissertatione subsequenti.

Objiciunt I. Armeni ex Scripturis, in quibus multoties Deus dicitur invisibilis: ergo vere Deus in propria sui essentia a nemine videtur, immo nec est visibilis. II. ex I. Petri 1.12. *In quem desiderant Angeli prospicere*: Si ergo Angeli prospicere desiderant, non prospiciunt. III. Si allata a nobis Scripturarum testimonia aliquid probarent, probarent etiam Deum in via intuitive fuisse visum; sed hoc dici non potest: ergo nec primum. Probatur sequela; quia non minus in aliis Scripturarum testimoniis conformia, immo eadem pene verba inveniuntur. Dicitur enim Gen. 22. de Jacob, *Dominum vidisse facie ad faciem*; & Numer. 2. idem de Moyse refertur. Ergo vel illa intelligenda sunt, sicut ista; vel ista, sicut illa; non hoc secundum: ergo primum. IV. ex Hieronymo in 1. Isaiæ cap..., ubi docet, quod nulla creatura Deum videat secundum proprietatem suæ naturæ; *Licet faciem Domini juxta suæ naturæ proprietatem nulla videat creatura*: ergo Deus non est visibilis intuitive, vel quod idem est, in propria natura. V. ex Ambrosio in Commentariis in Lucam, in quibus hæc scribit: *Et quid de hominibus loquimur, cum etiam de ipsis cœlestibus virtutibus, & potestatibus legerimus: Quia Deum nemo vidit unquam?* Ergo vere ex Ambrosio Deus & ab Angelis, & ab Hominibus, est intuitive invisibilis. VI. Plus distat Deus a Potentia creata, quam Angelus ab oculo corporeo; sed Angelus ab oculo corporeo nullatenus videri potest, nec etiam supernaturaliter: ergo neque Deus a creata potentia. VII. Deus secundum suam essen-

tiam

tiam eſt ſimpliciter infinitus; ſed ſimpliciter infinitum nequit intra ſphæram potentiæ finitæ contineri: ergo Deus non continetur intra ſphæram potentiæ creatæ cognoſcitivæ: ergo neque ſupernaturaliter a potentia creata eſt intuitive viſibilis. VIII. Potentia cognoſcitiva Dei nequit eſſe minoris perfectionis, quam ſit ipſemet Deus: ergo neque divinitus talis potentia poteſt in creaturis reperiri. Probatur antecedens. Potentia productiva principalis nequit eſſe minoris perfectionis, quam ſit effectus ab eo productus: ergo potentia cognoſcitiva principalis nequit eſſe minoris perfectionis, quam ſit objectum ab ipſa cognitum. Probatur conſequentia. Potentiam cognoſcere objectum intuitive majorem perfectionem in se dicit, quam in se dicat potentia productiva principalis ejuſdem objecti: ergo ſi hæc nequit eſſe ſuo effectu imperfectior, pariter illa non poteſt eſſe imperfectior ſuo objecto. Antecedens probatur. Perfectior eſt homo cognoſcere potens accidentia materialia, quam ſol potens eadem producere: ergo major eſt perfectio, quod potentia cognoſcat intuitive objectum, quam quod potentia principalis illud producat.

Reſpondemus ad I. Scripturarum, & Patrum teſtimonia omnia, quæ adducuntur, ad probandam Dei inviſibilitatem, vel debere intelligi de viſione corporea, vel de intellectuali per naturæ vires habita, vel de intellectuali, quæ habetur in hac vita, vel denique de comprehenſione; ut clarius in ſequenti Diſſertatione videbitur.

Ad II. Dicitur, quod viſio beatifica eſt etiam deſiderium, ſeu includit in se quoque deſiderium, quatenus ea nullum faſtidium, nullum tædium, in Beatis ingenerat, ſed continuam delectationem producit, & perenne gaudium, abſque nauſea, & ſine ſtomacho, impertitur. Et ita S.Gregorius 18. Moralium c. 28. præfata verba interpretatur.

Ad III. Teſtimonia Scripturarum de Jacobo, & de Moyſe, intelligenda ſunt metaphorice, non proprie; quemadmodum ſunt intelligenda Scripturarum, & Patrum teſtimonia, quæ a nobis afferuntur ad ſupernaturalem Dei viſibilitatem probandam. Ratio autem quare illa metaphorice intelligi debeant, & hæc proprie, habebitur inferius, quando de Dei viſione in hac vita erit ſermo.

Ad IV. Hieronymus intelligendus eſt de viſione, quæ fit per oculus corporis, non vero per oculos mentis. Et ita de facto Auguſtinus ep. 3. Hieronymi verba intellexit: *His verbis vir doctiſſimus ſatis oſtendit, quid etiam de futuro ſeculo ſenſerit, quod ad rem attinet. Quantumlibet enim oculi corporis noſtri mutentur in melius, Angelorum oculis æquabuntur.* Supponit enim Auguſtinus, nec etiam ab Angelis videri, quos credit oculis non eſſe expertes. Cæterum idem Hieronymus in Commentariis ad c.6. Iſaiæ habet: *Non ſolum Patris Divinitatem, ſed ne Filii quidem, & Spiritus Sancti*; (hoc eſt, ut antea dixerat, nemo vidit unquam) *quia una in Trinitate natura eſt, poſſe oculos carnis aſpicere, ſed oculos mentis.* Et concludit tandem, quod *Dei natura non cernitur*, (nempe *corporis aſpectu*, ut ait Petavius) *ſed videtur ab hominibus, ut voluerit.*

Ad V. Ambroſius loquutus eſt de comprehenſione, non de ſimplici intuitiva viſione; quod quidem ex ſequentibus verbis ejuſdem oſtenditur: *Ideo Deum nemo vidit unquam, quia eam, quæ in Deo habitat, plenitudinem Divinitatis, nemo conſpexit; nemo mente, aut oculis, comprehendit.*

Ad VI. diſtinguitur major: Plus diſtat Deus a Potentia creata, quam Angelus ab oculo corporeo, entitative, conceditur; objective, negatur. Scilicet quoad entitatem plus diſtat, ſed non quoad proportionem habitudinis potentiæ ad objecti ſui latitudinem.

Ad VII. negatur minor, ſi intelligatur de proportione objectiva; quia quanvis creatus intellectus cum eſſentia divina, quæ eſt objectum infinitum, nullam habeat proportionem in ratione entitatis, ſunt enim in diverſo genere, finitum ſcilicet, & infinitum; habet tamen proportionem in ratione objecti; quia Deus eſt ſumme verus, & eſt ſumme bonus, & proinde continetur intra latitudinem objecti adæquati mentis, & voluntatis creatæ. Igitur inter objectum, & potentiam ſufficit proportio geometrica, & aliqualis in linea prædicamentali; non autem requiritur proportio arithmetica, ſeu ad æqualitatem in ratione numeri. Inter Deum, & creaturam, hæc ſecunda non reperitur, & illa prima eſt ſufficiens.

Ad VIII. diſtinguitur antecedens; potentia cognoſcitiva Dei nequit eſſe minoris perfectionis, quam ſit ipſemet Deus, ſi talis potentia ſit ſua per eſſentiam cognitio, vel intuitio, qualis eſt illa Dei, conceditur; ſi contingenter se habeat, negatur. Vel negatur abſolute antecedens; ad cujus probationem negatur prima conſequentia; & ad

ad hujus probationem distinguitur antecedens; majorem dicit perfectionem in ratione ordinis, conceditur; intensive, negatur. Explicatur distinctio. Sicut enim accidens supernaturale, in hypothesi Aristoteleorum, eo quia est in supernaturalitatis ordine, est quacunque naturali substantia perfectius; ita cognoscitiva potentia, eo quia vitalis est, est quacunque potentia productiva non vitali perfectior; quanvis hæc sit nobilissimorum entium productiva, illa vero infimorum entium cognoscitiva. At hæc major perfectio est tantum in ratione ordinis; loquentes in ratione intensivæ perfectionis, perfectior est potentia productiva, quam cognoscitiva; quia illa dat esse effectui, non autem hæc.

DISSERTATIO LIII.

De Vindiciis pro priscis Patribus, præcipue Græcis, ab errore, qui iisdem impingitur, contra possibilitatem intuitivæ Dei visionis.

S. Joannes Chrysostomus, unus ex quatuor Græcis Ecclesiæ Doctoribus, Constantinopolitanus Archipræsul, ac doctissimus simul & zelantissimus Patriarcha, ille est, qui præ cæteris erroris hujusce insimulatur, contra intuitivæ Dei visionis possibilitatem. Proinde eundem ipsum primo loco suscipimus vindicandum a fœda, qua inuritur, impostura; Et hoc effecturos nos credemus, si Deus propitius nobis fiet, dum probabimus quidem, tantum abesse, ut Doctor iste contra hoc Fidei dogma senserit, quod potius pro eodem scripsisse perspicue, & fortiter etiam declamasse, ostendemus. Occasio autem, unde aliquando Chrysostomum, aliosque Græcos Patres, Nazianzenum scilicet, Nyssenum, Basilium, Theodoretum, &c. comperimus, durius, quam par erat, loquutos fortassis fuisse contra possibilitatem illam, ea fuit, quæ illos fortissime urgebat, ad Aëtium, & Eunomium, illorumque Asseclas, Anomæos scilicet, confodiendos. In eo enim pugnæ æstu potuit verbum a calamo excidere, quo partem unam profligantes, in aliam etiam irruisse, visi sunt. Et si vere non fuit hæc ratio, unde Patres illi scripserint, quæ ipsis vulgo opponuntur; fuit tamen certissime occasio, ex qua moti sunt Scriptores, ut eadem illis, sine ratione, etsi non sine occasione, opponerent. Quod vero aliquando Chrysostomus, aliique, obscurius loquuti fuerint, utcunque sit, admisso; ad illorum, tamen exactam intelligentiam acquirendam, non est opus nobis, ut ad alios potius, quam ad eosdem illos, recurramus. Ipsorum verba eorundem exponentur verbis; sicque abstrusa mens priorum sequentium claritate explicabitur. Contextus proinde adhibebimus, ut enucleemus textus; quod potissimum fiet, illorum verba explicando, vel de comprehensibilitate, vel de corporea visibilitate, vel de intellectuali in hac vita, vel de intellectuali naturali, non supernaturali; unde nullum profecto obstaculum contra supernaturalem Dei visibilitatem poterit quoquo modo evenire.

Hæc sunt testimonia Chrysostomi pro supernaturali intuitiva Dei visibilitate, quæ adducimus primo loco; secundo deinde adducemus testimonia, quæ ab aliis dicuntur eidem Dei visibilitati contraria; & eadem conabimur pro viribus recto, ac germano sensu intelligere, ac propugnare. I. hæc scribit Chrysostomus in Parænesi 1. ad Theodorum lapsum c. 7., ad verba illa Matth. 17. *Bonum est nos hic esse. Quid dicemus, quando, regiis cubiculis udapertis, intueri licebit ipsum Regem, non per speculum, nec per ænigma, sed facie ad faciem?* II. in homil. 3. ad Epist. ad Philippenses, ad verba illa Psal. 41. *Quando veniam, & apparebo ante faciem Dei:* ita declamat: *Vide ardentem hominem, vide inflammatum, sciens enim se, cum hinc recesserit, Deum esse visurum, non expectat quidem dilationem.* III. in Oratione pro S. Philogone hæc effatur: *Hic quidem nemo Deum vidit, illic autem qui adsunt, perpetuo vident, quatenus illum videre licet, non solum præsentem, verum etiam gloriæ splendore condecorantem.* IV. homilia 15. in Joannem docet, si quandocun-

cunque ipse scripserit, neminem vidisse Deum, id intelligi velle de eo cognitionis modo, qui soli Verbo Dei convenit, qui quidem est comprehensionis modus. *Quorsum istud? Nemo novit Patrem, nisi Filius? an omnes in ignorantia versamur? Absit. Sed nimirum nemo novit, ut Filius. Quemadmodum ergo multi illum viderunt, pro eo ac videndi capaces erant, ejus essentiam nemo vidit illorum: Sic multi Deum novimus: Hujus essentiam nemo scit, hoc est, quid tandem ea sit, præter illum solum, qui ab ipso genitus est. Nam cognitionem ibi vocat accuratam contemplationem, & comprehensionem, ac tantam, quantam Filii notitiam habet Pater.*

Modo Chrysostomi testimonia perscrutemur, quibus dicunt intuitivæ Dei visionis possibilitatem negasse. I. in Commentariis ad Evangelium Joannis, ad verba illa Joann. 1. 18. *Deum nemo vidit unquam. Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*, hæc habet: *Deum, cujusmodi est in se, non solum Prophetæ, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli. Sed si ipsos interroges, audies nihil tibi quidem de substantia ipsa respondentes: Verum gloriam in excelsis tribuentes Deo, & in terra pacem, in hominibus bonam voluntatem, &c.* Post quæ addit: *Solus ipsum videt Filius, & Spiritus Sanctus. Etenim natura creata omnis qui tandem increatum illum potest videre? Nam si qualiscunque virtutis corporis expertis, tametsi facta sit, claram contemplationem capere non possumus: idque sæpe in Angelis ostensum est: multo magis illius ferre non poterimus, qua & corpore caret, & est increata.* II. in eodem loco subdit: *Quod autem videri ipse nequeat non solum ab hominibus, sed neque ab cœlestibus virtutibus, Paulus ostendit. Cum enim dixisset: Manifestatum esse illum in carne; subjecit statim: Visum esse Angelis. Itaque Angelis etiam ipsis tunc visus est, quando carnem induebat. Antea vero non sic illum videbant; quoniam ipsis etiam non erat aspectabilis substantia.* III. Ibidem opponens sibi illud Matth. 18. 10. *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est:* Reponit, non inde sequi, videri essentiam Dei ab Angelis; sed verba illa intelligenda esse, sicut intelliguntur hæc alia Matth. 5. 8. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; quæ quidem sic esse accipienda tradit, ut per illa concipiamus *mentis intuitum, qui ad captum nostrum temperatus est, & notionem Dei, quam habemus. Sic etiam in Angelis accipiendum est: propter puram ipsorum, ac vigilem naturam, nihil ipsos aliud, præterquam Deum, animo unquam videndum sibi proponere.* IV. In Orat. 3. contra Anomæos, hæc de Deo loquitur: *Quem nec investigare possunt Angeli, nec scrutari Archangeli, nec videre Seraphim, nec Cherubim percipere, nec videre Principatus, & Potestates, ac Virtutes: Uno verbo, quem nulla creatura intueri potest; sed quem solus Filius, & Spiritus Sanctus cognoscunt.* V. Ibidem de Angelis hæc addit: *Atqui non merum ipsum lumen intuebantur; neque sinceram ipsam substantiam. Sed quædam Dei se dimittentis accommodatio fuit id, quod videbatur. Quid est autem accommodatio sui? Quando non ut est Deus apparet; sed ut capere potest is, cui videndi sit facultas, ita seipsum exhibet, pro intuentium imbecillitate visionis ostensionem exhibens.* VI. in eodem loco docet, Prophetam Isaiam non diversimode vidisse Deum, quando cap. 6. narrat, se Deum in throno aspexisse: *Cum Propheta, vidisse Deum, ait, non est suspicandum, illam ab eo visam esse substantiam; sed ipsam potius demissionem ejus, & accommodationem, & eam obscurius, quam cœlestes illæ virtutes aspicerent. Non enim tantum intueri possent, quantum Cherubini.*

Respondemus ad I. quod verba illa intelliguntur de comprehensibilitate Dei, non vero de ejusdem visibilitate intuitiva. Et sic respondent Theologi communiter, inter quos P. Boucat, Jueninus, Du Hamel, &c. Attamen Petavius asserit, responsionem hanc non esse ad rem. Ratio ipsius est, quia comprehensio, prout modo a Scholasticis explicatur, erat antiquis Patribus incognita, adeoque non poterant de illa loqui, quando de Dei invisibilitate loquebantur. Verum licet vox hæc comprehensio apud illos non idem significaret, quod modo apud Scholasticos significat, adhibentur nihilominus a Patribus voces, quæ æquivalent significato comprehensionis, prout modo intelligitur. Sicque si non erat apud illos vox comprehensionis, erat tamen significatum illius; ut bene illorum verba perpendenti innotescit. Et hoc sufficit, ut bene possimus præfata de comprehensione, non de intuitiva tantum visione, intelligere.

Ad II. dicitur, quod Chrysostomus scribebat contra Anomæorum errores. Anomæi duos errores profitebantur; quorum unus erat, Deum intuitive in hac vita videri; alius vero, Deum etiam comprehendi. Contra primum dicit S. Doctor, quod nec etiam Prophetæ viderunt in hac vita Deum intuitive, sed solum in similitudinibus; & rationem dat, quia Deus non est descriptibilis. Contra secundum ait, quod

quod Deus a suo solo Unigenito, qui est in sinu Patris, & hæc per ipsum eadem est cognitio, ac per nos est comprehensiva. Unde ait P. Boucat, quod Chrysostomus duplicem distinguit visionem, infinitam, & finitam. Infinita est comprehensiva, quæ est in sinu Patris, & ipsi consubstantialis; & hanc soli Filio convenire, asserit. Finita modo ab ipso vocatur intuitiva, modo imaginaria; intuitivam pro Beatis esse scribit, imaginariam pro Viatoribus.

Ad III. eadem est responsio; & subdimus, quod quando apud Chrysostomum legitur, visionem Sanctorum esse revelationem, vel esse permissionis, intelligitur quod sit per gratiam; & quando dicit, quod est obscura, intelligendus est de cognitione, quam Sancti habent in terris, non vero in cœlis. Pariter Chrysostomus vocat visionem, quam habent Angeli de Deo, condescensum; & per hunc intelligit visionem finitam, & attemperatam captui intellectus, non vero visionem obscuram, nisi pro Viatoribus tantum. Appellat etiam visionem, quam de Deo possumus habere, imaginationem; sed comparative ad visionem comprehensivam, non vero excludendo intuitionem.

Ad IV. V. & VI. pari modo respondetur; & superaddimus, quod quando dicit S. Doctor, Deum esse inaccessibilem, invisibilem, intelligit, esse incomprehensibilem. Et patet hoc, quia quandoque dicit, esse ineffabilem, quia est invisibilis. Ineffabilis autem ideo est ex dictis, quia est incomprehensibilis: ergo idem est apud ipsum, esse invisibilem, ac esse incomprehensibilem. Et denique quando dicit, quod Verbum fuit visum ab Angelis, quando induit carnem, non autem antea; intelligendus est de comprehensione, quam Angeli non habebant de Deo, quanvis haberent de homine. Cætera apud præfatum P. Boucat legi possunt.

II. Occurrit S. Cyrillus Hierosolymitanus, qui in catechesi 6. exponens verba illa Joannis t. 18. *Deum nemo vidit unquam*; quærit, cur ergo scribatur, *Angelos videre faciem Patris?* Et respondet: *Videre Angelos Deum, non sicut Deus est, sed quantum capere ipsi possunt*. Et in sequenti catechesi addit: *Qui est ex Deo; ipse vidit Deum. Cujus faciem Angeli semper vident in cœlis. Vident autem pro mensura quisque ordinis sui. Caterum pura, & liquida Patris visio proprie Filio, ac Spiritui Sancto reservatur*. Hæc Cyrilli verba ab ipsomet Petavio de comprehensione explicantur; unde ait lib. 7. c. 5. *Hæc Cyrilli verba communem ad sensum, & sententiam, haud invita trahuntur; ut hoc tantum significent, non plene, & ex toto, videri ab Angelis Dei substantiam*. En quomodo Petavius ipse agnoscit, & fatetur, ab antiquis Patribus fuisse cognitam comprehensionem, scilicet id, quod modo nomine comprehensionis venit, etsi apud illos vox hæc comprehensio non illud idem importaret, quod modo apud Scholasticos sonat.

III. Venit S. Gregorius Nyssenus t. 1. orat. 6. de Beatitudinibus, ubi asserere videtur, Dei naturam per se, uti est, videri non posse; *& omnem comprehendendi solertiam effugere; quippe conjecturalibus omnibus notitiis inaccessam esse*. Ad quæ Petavius ait, intelligenda esse de ea cognitione, quam in præsenti vita homines consequuntur. Atque ita pariter explicare verba Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Scilicet, ut ex operibus consideremus Deum, & eundem intra nos habeamus; & hoc pacto eveniet, ut duplici fruamur bono. Cæterum idem Nyssenus lib. 12. cont. Eunomium ait: *Non esse in hominum natura vim ad accuratam perceptionem divinæ substantiæ. Ac fortasse parum est hoc de sola vi humana pronuntiare; Verum etiam si quis naturam corporis expertem inferiorem esse dicat, quam ut infinitam naturam capere, & complecti cognitione possit, non ille penitus aberrabit*. Hæc autem verba quis non percipit, de comprehensione tantum esse, non vero de simplici intuitiva Dei visione, ut ipsemet Petavius fatetur?

IV. Adest S. Gregorius Nazianzenus, qui orat. 34. primo dicit: *Deum animo comprehendere, omnino impossibile esse*; & deinde subjungit: *Atque haud scio, an hoc quoque sublimioribus illis, & intelligentibus naturis negatum sit; quæ quia Deo propius conjunctæ sunt, & toto illo splendore collustrantur, perspicuam fortasse notitiam habeant: etsi non penitus: perfectiorem tamen, expressioremque nostra: atque alia itidem aliis uberiorem, aut parciorem, pro ratione ordinis cujusque*. Quibus verbis loqui Nazianzenum de comprehensiva Dei cognitione, ut modo Scholastici eam intelligunt, Petavius quoque concedit. Quam etsi non neget aperte de Angelis, immo etiam dubitet; attamen hoc scribere, ait, Oratorum more, & per figuram, quam Græci dicunt μείωσιν; & est, quando utimur leviore verbo, quam pro rei merito, & dignitate.

V. S. Basilius lib. 1. contra Eunomium docet: *Non solum homines, sed etiam ratione* pra-

præditam naturam omnem arbitror, superare comprehensionem illius. Ratione porro præditam dico naturam, quæ quidem creata sit. Nam soli Filio cognitus est Pater, necnon Spiritui Sancto. Omnes Basilium interpretantur de Dei notitia perfecta, & omnia penetrante, qualis est comprehensio. Et hoc vel maxime, quia subdit de Spiritu Sancto illud 1. Cor. 2. *scrutari profunda Dei*. En comprehensionis profunditas. Tum etiam, quia paulo inferius dicit, Dei substantiam esse, ἀπερίοπτον; scilicet, *nentiquam esse circum aspectabilem, præterquam unigenito Filio, & Spiritui Sancto*. Quod absque ambiguitate comprehensionem sonat.

VI. S. Cyrillus Alexandrinus 32. Thesaur. scribit: *Nullam creatarum rerum intelligentiam divinam substantiam amplecti ullo modo posse: Eo quod omnem superet mentem, & omnem intelligentiam excedat præstans illa, & incorrupta pulcritudo: ut a se ipsa sola id quod est, suapte natura, cognoscatur*. Intelligunt pariter Cyrillum de comprehensione Theologi, prout modo illam accipiunt; quemadmodum quoque interpretantur S. Dionysium Areopagitam, quem tenent Auctorem esse libri de divinis nominibus c. 4. ubi ait: *ipsum Dei secretum quid sit tandem neminem vidisse, neque porro esse visurum*; & initio libri: *supersubstantialem infinitatem mentibus omnibus superiorem esse*; prout quoque eum S. Maximus martir exponit: Cæsarium Dial. 3. scribentem: *Deum secundum naturam ne a Cherubinis quidem conspici; ac propterea prætentis pennis suis illos velare faciem suam: quod illam capere nequeant*. Ad quæ respondet Petavius: *Quæ sic interpretari licet, ut supra demonstravimus: ut de perfecto, & omnia comprehendente, Dei contuitu loquantur*.

VII. Theodoretus, Episcopus Cyriæ, contemporaneus fuit S. Cyrillo Alexandrino, & quandoque contrarius, quia ab initio Nestorii fautor probabatur. Cæterum deinde Nestorium insectatus, Cyrillo adhæsit, ut ex Concilio Ephesino, & ex Concilio Chalcedonensi, in quo inter Catholicos admissus apparuit, satis eruditis omnibus innotescit. Hic ergo talia dicit contra possibilitatem intuitivæ Dei visionis, ut Petavius eum excusare diffidat; contra vero P. Boucat totis viribus illum defendit. Opponuntur illi, quæ scripsit Dialog. 1. in quo Orthodoxus sic loquitur Eutichiano: *Alicubi ergo ratiocinatione opus est: divinamque naturam sub aspectum cadere posse dicimus. An non credimus Apostolo, qui dixit, immortali, invisibili, soli Deo?*

Ad hæc respondent, quod vel Theodoretus loquatur de comprehensiva visione Dei, contra Anomæos; vel de intuitiva in hac vita, & viribus naturæ acquisita, contra eosdem; vel de eadem intuitiva per oculum corporeum, qualem se habere Eutichiani jactabant. Eandem responsionem opponunt cæteris Theodoreti verbis, quæ contra catholicum dogma videntur esse. Pro eodem vero Theodoreto afferunt sua verba in Historia sanctorum Patrum, quam ipsemet dicit Religiosam, & præcipue in vita B. Jacobi Anachoretæ; & in vita S. Eusebii; sed multo clarius in cap. 2. epist. ad Ephesios v. 7. ubi explicans verba Apostoli: *Ut ostenderet in seculis supervenientibus abundantes divitias gratiæ suæ*; hæc scribit: *Nunc enim bonorum, quæ speratur magnitudo est quidem omnino ignota fidelibus, fideles autem vident tanquam in speculo, & in ænigmate, tunc autem videbunt facie ad faciem: nunc fideles, & infideles videbunt naturam ex nobis assumptam ab omni creatura adoratam, & Sanctos una regnantes*.

Theodoreto adjunguntur Theodorus Mopsuestenus, Basilius Seleuciensis, Titus Bostrensis, Anastasius Sinaita, OEcumenius, Insuper Auctor Homiliæ de sanctissima Deipara, qui dicitur Athanasius; sed Athanasius revera non est. Item Auctor Dialogorum de sancta Trinitate, qui etiam Athanasio, sed falso, attribuuntur. Origenes etiam in libro Periarchon; sed defenditur a Petavio, & verborum ambiguitas Rufini flagitio tribuitur. Hi omnes sunt Patres Græci, quorum verba eodem modo possumus interpretari, quo Chrysostomi, & Theodoreti, aliorumque supra recensitorum Patrum testimonia interpretati sumus. Scilicet quod, vel fuerint loquuti de comprehensiva Dei visione, quæ cuicunque præter Deum est incompatibilis; vel de visione intuitiva in hac vita; vel de intuitiva pariter visione naturæ viribus, & sine divino auxilio habita; vel tandem de visione oculi corporei; de qua nos etiam in sequentibus loquemur, tum de facto, tum de possibili.

Adjunguntur quoque Patres Latini, & præcipue Hieronymus in commentariis ad cap. 1. Isaiæ; Ambrosius in commentariis ad Lucam, & alibi; Eucherius Lugdunensis in libro de formula spiritualis intelligentiæ, & in c.41. in Exodum. Hieronymi, & Ambrosii, verba saniori ratione, in præcedenti Dissertatione explicavimus; & Hieronymum ex Augustino ostendimus, erro-

errorem, quem insectamur, nullibi prorsus docuisse. Ambrosium quoque diximus, loquutum fuisse de comprehensiva Dei cognitione, quam omnino creato intellectui negat; tam in commentariis ad Lucam, quam in libro de incarnatione c. 3., vel potius hoc in ultimo loco intellexisse de oculo corporeo, ut legentibus clare patet.

Eucherius autem Lugdunensis cit. loc. hæc habet: *Invisibilis est, quia in essentia sua videri omnino non potest, Apostolo attestante, qui ait: Quem nullus hominum vidit; sed nec videre potest. Et in Evangelio; Deum nemo vidit unquam.* At Scripturarum verba, quæ Eucherius usurpat, sic ab Isidoro Hispalensi in libro Originum exponuntur. *Invisibilis, quia nunquam per substantiam suam apparuit mortalium oculis Trinitas, nisi per speciem subjecta creatura, ejusdemque corporeæ. Nam nemo potest ipsam majestatem essentiæ videre, & vivere: Sicut dictum est Moysi. Unde & Joannes in Epistola sua dicit: Deum nemo vidit unquam. Res est enim invisibilis, ideoque non oculo, sed corde, quærendus est.*

Denique Petavius affert sequentia Primasii verba, in Scholiis ad cap. 13. primæ epistolæ ad Corinthios, per quæ exponuntur verba Apostoli: *Tunc cognoscam, sicut & cognitus sum*; & hæc sunt: *Cognoscam tunc Deum, & quæ sunt Dei. Tamen in quantum potest de Deo mens humana cognoscere. Nam quis potest Deum, ut est, scire?* Attamen ad verba ista subdit Petavius hæc, quæ sequuntur: *Verum extra erroris invidiam iste est locus; immo vero necessario ita conceptus est, ne quis ob Apostoli verba persuaderet sibi, tam perfectam Dei notitiam adepturos homines, quam habet hominum modo Deus.*

DISSERTATIO LIV.

De Demonstrabilitate Possibilitatis Visionis Dei intuitivæ; & de Appetitu rationalis Animæ ad Deum intuitive videndum.



UÆSTIO mere scholastica est, an Possibilitas intuitivæ visionis Dei possit naturali ratione demonstrari? Et quanvis communiter dicatur, possibilitatem hanc posse naturali ratione probari, fere tamen omnes defendunt, demonstrari non posse. Ab hac eadem quæstione dependet, an detur appetitus naturalis in creato intellectu ad Deum videndum? Quod quidem ex mox dicendis patebit. Quod naturali lumine constet, evidenter negative esse possibilem creato intellectui visionem Dei; seu, quod idem est, quod nulla appareat evidens contradictio, quæ evincat impossibilitatem divinæ visionis; in confesso est apud omnes. Solum igitur intelligitur quæstio de positiva probatione, seu demonstratione; in qua dividuntur in partes Scholastici, quibusdam defendentibus, quod nec demonstrari, nec probari, possit; aliis afferentibus, quod probari quidem possit, non autem demonstrari;& paucis quoque tuentibus, quod non solum probari possit, verum quoque demonstrari.

P. Magnanus in numero est posteriorum, peculiari quidem demonstratione probare intendens possibilitatem divinæ visionis; quam sic proponit: Naturaliter nobis est evidens, Deum, ut abstractive cognoscibilem contineri intra sphæram objecti specificativi intellectus creati, ut creati; sed etiam naturaliter patet, Deum secundum se esse ab aliqua intellectiva potentia, saltem increata, intuitive visibilem: ergo etiam naturaliter patet, esse a creata mente Deum supernaturaliter intuitive visibilem.

Explicatur hæc ratio. Intra adæquati objecti intellectus creati latitudinem Deus continetur, quantum scilicet ad abstractivam cognitionem spectat; & hoc naturaliter patet; naturaliter enim in ejus cognitionem ex creaturis devenimus. Patet ulterius, Deum secundum essentiam intelligibilem esse, si intellectus inveniatur potens ipsum videre, & nisi voluntarie speciem suam quidditativam subtrahat. Sit exemplum in sole. Sol est visibilis, & videretur quidem, si oculus valeret suum jubar sustinere. Quod autem non videatur, non solis, ast oculi est imperfectio. Ita similiter in Deo. Potest nihiluminus solis jubar sustine-

stineri, si temperamentum aliquod sit, quo, vel oculo splendor, vel oculus splendori, proportionetur. Primo modo, si species solis remissior detur: Secundo modo, si visiva potentia perfectior fiat: Sic etiam, temperamentum aliquod reciprocum inter divinum splendorem, & intellectivam potentiam, potest pariter institui; sicque potentia objecto proportionabitur. Hæc omnia naturaliter sunt evidentia; ex quibus ulterius fit evidens, posse Deum a creato intellectu intuitive videri, dato auxilio supernaturali ex parte Dei in intellectu, si Deus suum remittat fulgorem, vel si oculum elevet, vel si partim elevet, & pro rata objectivam speciem remittat.

Ostenditur modo, allatam rationem naturalem esse, & esse quoque demonstrationem. Primo verissima est major propositio; nullam enim invincibilem ignorantiam de Deo in via habere possumus, etiam in naturæ viribus sistendo: ergo potest Deus naturaliter a nobis abstractive videri: ergo naturaliter est evidens nobis, Deum ut abstractive cognoscibilem contineri intra sphæram objecti specificativi intellectus creati, ut creati. Verissima etiam est minor; Deus enim secundum se est maximum, & perfectissimum ens: ergo maximum, & perfectissimum verum: ergo maximum, & perfectissimum intelligibile. Omnia ex metaphysicis naturaliter sunt evidentia. Consequentia tandem est optime deducta; naturaliter enim cognoscimus, Deum a nobis abstractive cognitum non esse visum intuitive; quatenus non eadem videtur claritate, qua objectum aliquod creatum intuitive visum exprimitur; scimus etiam naturali lumine, Deum in se ipso esse intuitive visibilem ab aliqua visiva facultate; ex alia parte naturaliter etiam habemus, nos Deum non videre, non defectu ex parte objecti se tenente, sed ex parte potentiæ; ulterius habemus quoque naturaliter, dari posse proportionem inter potentiam, & objectum illud, quod intra sphæram ejusdem est potentiæ; ergo ex istis præmissis bene naturaliter infertur, saltem aliquo dato elevativo, Deum esse a nobis intuitive visibilem.

Modo pertractandam suscipimus secundam Dissertationis partem, examinando communem rationem naturalem, qua Scholastici utuntur, ut probent, possibilitatem intuitivæ visionis Dei esse demonstrabilem. Sic ergo discurrunt: Inest homini naturale desiderium, & innatus appetitus, Deum intuitive conspiciendi; sed naturale desiderium, & innatus appetitus, ad aliquod impossibile non potest esse: ergo possibile est homini Deum videre.

Explicatur hæc ratio. Appetitus innatus ab Appetente non distinguitur, sed in ejus entitate consistit, ut ad rem appetitam propensa. Unde nisi alias impediatur, ex suis intrinsecis habet rem appetitam necessario ponere. Hæc autem intrinseca necessitas est tractio, & propensio ad rem, ad quam necessitatur; adeoque metaphorice appetitus dicitur, quatenus per similitudinem ad voluntatis inclinationem, quæ proprie per amoris actum ad objectum amatum trahitur, & fertur, ita & appetens ad objectum appetitum. Appetitus autem elicitus est quid Appetenti superadditum, quatenus per ipsum appetens non necessitatur, sed ex se est indifferens, quum modo trahatur, modo non, ad objectum suum. Hinc habetur, veram esse minorem propositionem; appetitus enim innatus consistit in appetentis intrinseca necessitate rem appetitam habendi, quando ab aliquo potentiori non impeditur; sed ista necessitas esset realiter impossibilis, si res appetita implicaret: ergo appetitus innatus ad aliquod impossibile non potest esse. Elicitus autem ex objecti cognitione oritur secundum quod in mente relucet; sed objectum impossibile quoad existere potest falso, ut possibile relucere: ergo ex objecti impossibilis cognitione quoad existere potest bene appetitus elicitus ad illud sub ratione falsæ possibilitatis oriri, non sic autem in appetitu innato, ut diximus. In intellectu etiam, & voluntate, sicut & in aliis, ex dictis, appetitus innatus arguitur circa actus illos, quos ex se ipsis necessario ponerent, si aliunde non impedirentur. Appetitus autem, vel est ad finem, & eo habito, quiescit appetens; vel ad medium, & eo habito ulterius appetens progreditur, ut finem acquirat. Hinc major argumenti suadetur. Adest in creato intellectu appetitus innatus ad aliquam habendam alicujus objecti cognitionem, & quidem tanquam ad finem; intellectus enim, si a somno, vel aliunde, non impediatur, non potest ab omni cognitionis actu se cohibere: Igitur ab intrinseco habet appetitum innatum ad aliquem actum, saltem indeterminate; sed hic appetitus intellectus nequit esse ad quancunque objecti creati cognitionem, nec etiam ad abstractivam de Deo: ergo remanet, quod sit ad intuitivam ejus visionem. Minor patet; in quavis enim creati objecti cognitione, etiam

in

in abstractiva Dei, intellectus non quiescit: ergo hujusmodi cognitiones non sunt finis sui appetitus. Antecedens etiam est clarum; quia intellectus adæquatam cognitionem objecti non habet, quando ipsum abstractive, non intuitive, cognoscit: ergo nequit in ipsa quiescere, Ulterius sicut voluntas bono creato non satiatur, ita nec intellectus.

Refellitur tamen hæc communis ratio. Ratio hæc probare intendit, intuitivam Dei visionem esse finem naturalem hominis; sed hoc est contra omnes Patres, Theologos, & rationes: ergo non est subsistens. Probatur sequela. Dicta ratio probat, intellectum creatum intuitivam Dei visionem appetitu innato appetere; sed appetitus innatus appetenti intrinsecus ex necessitate rem appetitam ponit, nisi ab extrinseco impediatur: ergo intellectus creatus, quantum est de se, ex suis intrinsecis intuitivam Dei visionem consequeretur, nisi ab extrinseco impediretur; sed hoc ipsum est talem visionem esse finem hominis naturalem: ergo vere ex illa ratione sequitur, intuitivam Dei visionem esse finem hominis naturalem, quod probare intendit. Probatur minor. Finis naturalis est ille, qui per naturæ vires intrinsecas haberi potest, licet aliunde possit ab extrinseco impediri, ut in lapide centrum appetente: ergo vere idem est, intellectum habere appetitum innatum ad intuitivam Dei visionem, ac Dei visionem intuitivam esse finem naturalem creati intellectus.

Refellitur secundo. Prædicta ratio nititur probare appetitum innatum in intellectu creato, sed non probat: ergo insufficiens est. Probatur antecedens. Appetitus innatus appetenti intrinsecus, nisi ab extrinseco impediatur, necessario ex suis intrinsecis rem appetitam ponit; ut in præfata ratione dicebatur; sed intellectus creatus, quantumvis ab extrinseco non impediatur, ex suis intrinsecis nihilominus Dei visionem ponere non potest: ergo vere ratio illa non probat quod probare intendebat. Probatur minor. Intellectus creatus a nemine impeditur: ergo debet ponere visionem; atqui non ponit: ergo intellectus creatus, quantumvis ab extrinseco non impediatur, ex suis intrinsecis nihilominus Dei visionem ponere non potest. Probatur antecedens. Si impediretur, tale impedimentum quum sit extrinsecum, nonnisi a Deo, sive immediate, sive mediate, procederet; sed Deus non impedit: ergo intellectus creatus a nemine impeditur. Probatur minor. Hoc impedimentum a Deo proveniens est inassignabile, nisi dicatur, Deum impedire per subtractionem sui concursus; sed Deus suum concursum generalem præbet cuilibet visivæ facultati, ut videat; immo præbet etiam specialem, quatenus se ultro videndum intuitive exhibet: ergo vere Deus non impedit.

Refellitur tertio; quia ex suis intrinsecis ponere non potest intuitivam Dei visionem creatus intellectus. Et hoc probatur primo, quia Deus, ut intuitive visibilis dicitur objectum supernaturale, proindeque excedens vires naturæ creati intellectus. Secundo, quia de facto non est impeditus creatus intellectus, ut probatum est; & tamen de facto intuitivam Dei visionem non ponit ex suis intrinsecis tantum: ergo ideo non ponit, quia ex suis intrinsecis tantum non potest illam ponere.

Arguunt I. cum Illustrissimo P. Palanco ex S. Augustino lib. 13. de Trinit. c. 8. & 9. ubi de vera, & supernaturali beatitudine, quæ consistit in visione Dei, hæc scribit: *Hanc utrum capiat humana natura, quam tamen desiderabilem confitetur, non parva quæstio est. Sed si fides adsit, nulla quæstio est. Humanis quippe argumentationibus hac invenire conantes, vix pauci abundanti præditi ingenio, abundantes otio, doctrinisque subtilissimis, accidit, ad indagandam solius animæ immortalitatem pervenire potuerunt; qui tamen animæ beatam vitam non invenerunt stabilem, idest veram:* ergo ex Augustino indemonstrabilis est solius naturæ lumine. II. Supernaturale in se non est naturaliter cognoscibile, & multo minus est demonstrabile; sed intuitiva Dei visio est quid in se supernaturale: ergo non est naturaliter cognoscibilis, & multo minus est demonstrabilis. III. Trinitatis mysterium nequit naturaliter cognosci; atqui hoc non aliunde, nisi quia de essentia rei supernaturalis est, non posse naturali ratione cognosci: ergo pariter intuitiva Dei visio, quia supernaturalis est, nequit naturaliter cognosci, & demonstrari. IV. Etiamsi ex desiderio posset argui cognitio, quia tamen substantia spiritualis non habet naturale desiderium ad finem ultimum determinate sumptum, hoc est ad possessionem objecti, quod est Deus, in quo cognoscat positam rationem ultimi finis; sed tantum habet desiderium ad ultimum finem acceptum indeterminate, scilicet ad beatitudinem in communi; ex hoc fit, quod quum sit desiderium indeterminatum, ita etiam in-

indeterminata erit cognitio; ac proinde ex desiderio sic indeterminato non poterit argui, & probari, clara, & intuitiva Dei cognitio. V. Possibilitas intuitivæ visionis Dei non est demonstrabilis a priori, neque a posteriori: ergo nullo modo est demonstrabilis. Probatur antecedens. Non a posteriori, quia visio talis nullum habet effectum, per quem demonstretur; neque a priori, quia visio non habet causam naturalem, quæ evidenter cognoscatur, & per quam evidenter etiam deducatur. VI. Visio beata est supernaturalis: ergo non potest cum ipsa habere necessariam connexionem res aliqua naturalis: ergo non potest ipsa per hanc demonstrari. Probatur prima consequentia. Ex eo quod visio beata est supernaturalis, est supra exigentiam cujuscunque rei naturalis; ex eo quod cum ipsa haberet necessariam connexionem res naturalis, res naturalis importaret exigentiam necessariam alicujus supernaturalis; sed dicit contradictionem exigi a re naturali quod est supra exigentiam cujuscunque rei naturalis: ergo eandem contradictionem importaret, Dei visionem posse per naturale medium demonstrari.

Respondemus ad I. Augustinum loqui de comprehensione Dei, non de visione, quum dicat, *utrum capiat humana natura*. Capere non est tantum videre, sed est comprehendere. Ulterius; Augustinus illud nec affirmat, nec negat, si aliter, quam de comprehensione Dei intelligatur, sed tantum dicit, in quæstione esse. Denique; Augustinus asserit, quod antiqui Philosophi non invenerunt, sed non quod invenire non potuerunt.

Ad II. negamus absolute majorem. Supernaturale enim quod objectivam connexionem habet cum nostro intellectu non repugnat, abstractiva licet cognitione, naturaliter demonstrative cognosci posse; quanvis aliunde de ipsius essentia sit, ut nequeat naturaliter obtineri. Supernaturale porro illud dicitur, quod supra naturæ jus est; quod scilicet ejus conditioni, vel activitati, non debetur.

Ad III. dicitur, quod ideo Trinitatis mysterium nequit naturaliter cognosci, quia, quum nullam habeat cum rebus naturalibus connexionem, nulla etiam habet in rerum natura propria principia, per quæ cognoscatur. Non sic autem est Dei visibilitas, quæ cum rebus naturalibus est connexa non quidem per modum proprietatis debitæ, sed per modum objecti scilicet cum nostro intellectu; & connexio, quam habet, est sufficiens, ut ex earum specie creatus intellectus ad cognitionem producendam dictæ visionis habilitetur.

Ad IV. dicitur, quod substantia spiritualis fertur ad id, quod potest explere desiderium ejus; hoc autem nequit esse beatitudo confusa, & indeterminata. Insuper; saltem dicendum est, quod desiderium ultimi finis determinate accepti reperiatur in iis, qui cognoscunt, ultimum finem esse Deum cujuscunque rationalis creaturæ. Hoc autem sufficit, ut per hoc desiderium ostendatur possibilitas intuitivæ visionis Dei; si ex aliquo alio capite non repugnaret hic probandi modus, ut supra vidimus.

Ad V. quanvis nulla res naturalis sit caussa, vel effectus, visionis Dei, tamen est cum ipsa naturaliter, & necessario connexa, nempe cum intellectu creato ut sui objectum, ut supra diximus, non vero per modum proprietatis, & ad ipsam ordinem cum evidentia dicit. Hoc satis est, ut per ipsam possibilitas visionis Dei demonstretur; ut ex demonstratione P. Magnani attente considerata patet, & ex responsione ad tertium magis constat.

Ad VI. quod est argumentum citati P. Palanco, dicitur, ex ipso probari, visionem Dei intuitivam creato intellectui non esse debitam; at non probari, non esse a nobis naturaliter cognoscibilem, & evidenter demonstrabilem. Illud autem quod est exigere, & esse supra exigentiam, important utique contradictionem, si in esse entitativo accipiantur; non autem in esse intentionali. Nostra autem demonstratio ostendit, contradictionem, quæ opponitur, etsi in communi demonstratione locum habeat, in ipsa tamen non habere locum. Fusiora scribunt Scholastici, selectiora dicit P. Saguens; nos tantum sufficientia ad discurrendum exaravimus.

DISSERTATIO LV.

De Erroribus contra actualem existentiam intuitivæ visionis Dei, & de illis, qui eosdem vel invenerunt, vel propugnarunt.



Ntuitivæ Dei visionis possibilitatis hostes in anteactis Dissertationibus profligavimus; in hac præsenti illos recensemus, qui contra ejusdem actualem existentiam pugnarunt, eosdenque in sequenti etiam Dissertatione impugnabimus. Catholicum quidem dogma est, Angelos, & Beatos, hoc est in gratia decedentes, & qui purgatione non indigent, Deum ante Judicii diem intuitive videre. Quicunque contra hanc orthodoxam doctrinam senserunt, ab Ecclesia extorres censendi sunt, quanvis ipsorum error non eodem modo ab Auctoribus suis exponatur, ac defendatur. Igitur hic errores, qui fuerunt, & qui modo etiam sunt, contra catholicam veritatem, enumeramus; qui eosdem primo invenerunt, & qui postmodum sequuti sunt, adjicimus; & denique illos, qui injuste ejusdem erroris accusantur, defendere quoque pro viribus conabimur.

Primo adnumeratur Cerinthus, qui seculo primo Ecclesiam erroribus suis deturbavit. Apostolorum doctrinæ se adversarium facere gloriæ studio tractus, multos errores contra catholicam veritatem in christiano populo disseminavit; de quibus loquuntur lato sermone Epiphanius hæres. 28. Philastrius lib. de hæresibus in Cerintho, Theodoretus lib. 2. hæreticar. fabular. c. 5. Augustinus, aliique. Inter hos commemorat Eusebius lib. 3. histor. ecclesiast. c. 22. errorem, de quo loquimur, quo scilicet effutiebat, futurum terrestre Christi regnum post corporum resurrectionem, in quo homines Hierosolymis habitarent, ibique carnis deliciis, & sensus voluptatibus fruituros, per mille annos; unde Millenarii, seu Chiliastæ, hujusmodi errorum sectatores appellati sunt. Eusebius citat Gaii disputationem, & Dionysium Alexandrinum lib. 2. de Promissionibus, qui de hoc errore luculentius disserunt. Legem quoque Moysis tempore illo millenario Homines in terris observaturos, somniabat; & cum his hominibus Christum quoque in terris post generalem corporum resurrectionem regnaturum, dicebat. Hæc de Cerintho narrantur a Natali ab Alexandro hist. eccl. sec. 1. c. 11. ar. 5. Alphonso de Castro adv. hæres. lib. 3. verb. beatitudo hæres. 2., qui & asserit, non constare, cujus nationis, & patriæ, fuerit.

Secundo ponitur Papias, Hieropolitanus Episcopus in Asia, Auditor Joannis, non Apostoli, & Evangelistæ, ut scribit Alphonsus de Castro loc. cit., sed alterius, qui dictus est senior, ut ait Natalis ab Alexandro sec. 2. hist. eccl. c. 4. ar. 1. Secundo seculo floruit, & scripsit libros quinque, sub titulo, *Expositio sermonum Domini*. In iis asserit, se accepisse Apostolorum dicta ab illis, qui cum Apostolis versati fuerant; & fuisse se discipulum Aristionis, & Joannis Presbyteri. Idem Natalis ibidem dicit: *Hic fabula de millenario Christi regno auctor fuit*. Et citat Eusebium lib. 5. histor. eccl. c. 33., & Hieronymum in catalogo Scriptorum Ecclesiasticorum in Papia. Verba Eusebii hæc sunt. *Alia præterea idem auctor quasi traditione non scripta ad se pervenisse commonstrat, quæ peregrinas quasdam Servatoris parabolas, & novas ejus doctrinas, aliaque nonnulla commentitiis fabulis referta continent: In quibus asserit, regnum Christi post universæ carnis a mortuis resurrectionem, mille annos humano, & corporeo more in terra hac continuatum, & stabilitum fore*. Verba autem Hieronymi sunt: *Hic dicitur mille annorum Judaicam edidisse* δευτέρωσιν, *quem sequuti sunt Irenæus, & Apollinaris, & cæteri, qui post resurrectionem ajunt in carne cum Sanctis Dominum regnaturum*. Igitur, ut clare patet, latum est discrimen inter Cerinthi hæresim, & Papiæ errorem; quia Cerinthus voluit, Sanctos observaturos Moysis legem, & voluptatibus carnalibus satiandos per mille annos post generalem resurrectionem: Papias vero admisit quidem, Sanctos cum Christo regnaturos in terris secundum carnem per mille annos, sed non asseruit, regnum illud futurum in deliciis carnis, & in Legalium observatione. Post mille annos, utrumque dixit, iterum Sanctos abituros ad Deum intuitive videndum. Cerinthum sectati

sunt

sunt Marcio, Nepos, aliique. Papiam vero sunt sequuti Irenæus, Justinus, Tertullianus, Lactantius, aliique; ut videre quisque poterit apud Ecclesiasticos Scriptores, & præcipue apud nuperum Nicolaum Nourry in Apparatu ad Bibliothecam maximam veterum Patrum t. 1. dissert. 1. quasi per totam, ut de omnibus, & singulis fuso calamo tractat.

Tertio adsignatur alius error, a priore quidem distinctus, quo dicitur, Animas Sanctorum usque ad Judicii diem in quibusdam abditis receptaculis servari, in quibus nec Deum videant, nec dici possint beatæ, nisi in spe tantum, non vero in re. Hic error tribuitur a Bellarmino tom. 2. controv. 4. de Ecclesia triumphante lib. 1. de beatitudine, & canonizatione Sanctorum c. 1. ante omnes, Tertulliano, qui lib. 4. in Marcionem scripsit: *Eam regionem, sinum dico Abrahæ, etsi non cœlestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium præbituram animabus Justorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat; tunc apparitura cœlesti promissione, quam Marcion suo vendicat quasi non a Creatore promulgatam.* Eadem quoque scripsisse in libro de anima duobus ultimis capitibus, idem Cardinalis testatur.

Quarto loco scribitur Vigilantius, de quo Hieronymus in libro contra eundem hæc habet: *Ais, vel in sinu Abrahæ, vel in loco refrigerii, vel subter aram Dei animas Apostolorum, & Martyrum, consedisse, nec posse suis tumulis, & ubi voluerint, esse præsentes, senatoria videlicet dignitatis sunt, ut non inter homicidas deterrimo carcere, sed in libera, honestoque custodia, in fortunatorum insulis, & in campis Elysiis, recludantur.*

Quinto tribuitur hic error Armenis a Guidone in summa de Hæreticis, a Bellarmino, & ab Alphonso de Castro, locis nuper citatis. Concilium quoque Florentinum indicat in iisdem hunc errorem fuisse, sess. 1. & ex S. Thoma colligitur expresse in opusculo 6. c. 9.

Sexto Lutherus in Prælectionibus in Genesim, sicut citat Fridericus Staphylus in epitome trimembri Lutheranæ Theologiæ par. 2., eidem errori adhæsit. Et Calvinus etiam subscripsit; nam lib. 4. Instit. c. 20. scribit, Sanctos omnes in Paradisi atrio residere, ibique usque ad mundi consummationem expectare, & solum Christum Paradisi sanctuarium esse ingressum. Et §. 24. dicit, animas Sanctorum esse nobiscum conjunctas fide, & charitate; ubi autem est fides, non est visio. Et cap. 25. §. 6. ait: *Stultum, & temerarium est inquirere, quo in loco sint animæ Justorum, & an gloria fruantur, nec ne? Interea cum Scriptura ubique jubeat pendere ab expectatione adventus Christi, & gloriam, & coronam eo usque differat: Contenti simus his finibus divinitus præscriptis, animas piorum militia labore perfunctas in beatam quietem concedere, ubi cum fœlici lætitia fruitionem promissæ gloriæ expectant, &c.* Lutherum, & Calvinum sequuntur Sectarii, qui sub eorum nomine militant.

Septimo recensetur a Bellarmino Cornelius Agrippa, qui in lib. 3. de occulta Philosophia errorem hunc sequutus est.

Octavo tandem erroris hujusce insimulantur Irenæus, Theophylactus, & S. Bernardus, apud Alphonsum de Castro cit. loc. hæres. 6., & præ cæteris omnibus accusatur Joannes XXII. Romanus Pontifex; de quo ait Hadrianus Papa in suo quarto Sententiarum in calce cujusdam quæstionis de sacramento Confirmationis, ut refert idem Alphonsus: *Novissime fertur de Joanne vigesimo secundo, quod publice docuit, declaravit, & ab omnibus teneri mandavit, quod animæ purgatæ ante finale judicium non habent stolam, quæ est clara, & facialis visio Dei; & Universitatem Parisiensem ad hoc induxisse dicitur, quod nemo in ea poterat gradum in theologia adipisci, nisi primitus hunc errorem jurasset se defensurum, & perpetuo ei adhæsurum.*

Verum hic observare oportet, etiam Chiliastas, seu Millenarios, credidisse, Sanctorum animas non statim post separationem a corporibus suis in Cœlum recipi, & Deo clare frui; sed detineri in receptaculis usque ad judicii diem; & deinde cum corporibus per mille annos in terris cum Christo regnaturas, & post millenarium elapsum in Cœlum abituras, ibique Dei intuitiva visione fruituras. Unde hic novissimus error in hoc, quod respicit, animas in receptaculis, seu in sinu Abrahæ detineri, & ante judicii diem in cœlum non intrare, convenit cum errore Millenariorum; disconvenit vero in hoc, quod Millenarii adhuc post judicium per mille annos Dei visionem differebant, propugnatores vero ultimi erroris hoc non afferunt, sed dicunt post judicium in cœlum abire, & Deo frui. Hinc fit, quod, qui Millenarii dicuntur, adhuc sunt hujus ultimi erroris sequaces; qui vero hujus ultimi erroris sunt sectatores, per hoc solum Millenarii dici non possunt. Sic quidem ait Petavius lib. 7. theo-

theologic. dogmat. c.14. n.4. pro Irenæo: *Quapropter cum ad hanc Millenariorum opinionem implicatus Irenaus fuerit, prorsus animas Sanctorum non statim ab discessu suo e corporibus divino frui conspectu, credidit: Sed interim certo in loco detineri ad resurrectionis usque tempus; quando mille annis in terra degent. Quibus confectis, tum demum ad cœlestem felicitatem potiundam admittentur.*

Etiam observare debemus, ante Benedictum XII., & ante Concilium Florentinum, nihil ab Ecclesia fuisse pro hoc dogmate expresse definitum; unde nihil sanctitati, & doctrinæ Patrum antiquorum derogandum quis putet, si aliter ipsi senserint ab eo, quod modo credimus. Hoc claris verbis advertit Alphonsus de Castro cit. loc. *Nec mirari quisquam debet, si tanti viri in tam pestiferum errorem sunt lapsi: quoniam, ut beatus Jacobus Apostolus ait, qui non offendit in verbo, hic perfectus est vir. Admonere tamen hic oportet Lectorem, ne putes hunc errorem aliquid tantorum virorum sanctitati, aut doctrinæ detrahere: Nam cum illo tempore nunquam Ecclesia de hac re quidquam definisset, nec res illa fuisset unquam in quæstionem vocata, nec tam expressa fuissent sacræ Scripturæ pro illius definitione testimonia, ut non possent in alium sensum utcunque detorqueri; potuerunt eo tempore alterutram partem citra hæresis notam docere; præsertim, cum non deessent aliqua Scripturæ testimonia, quæ illis quodam modo favere viderentur.*

Modo tempus est, ut Patres illos, atque Pontifices, qui injuste erroris hujusce accusantur, defendamus. Primo opponunt Hilarium, Pictaviensem Episcopum, qui in Psal.66. scribit: *Placebo Domino in regione viventium; animam scilicet suam in requiem beatæ illius resurrectionis hortatus:* ergo credidit Hilarius Sanctorum gloriam usque ad generalem resurrectionem differri. Ulterius in Psal.138. n.22. ad illa verba: *Si descendero in infernum, ades*, subdit: *Lex necessitatis, ut consepultis corporibus ad inferos animæ descendant, quam descensionem Dominus non recusavit*: ergo si per Hilarium animæ Sanctorum post separationem a corporibus suis descendunt ad inferos, non volant ad cœlum. Denique lib.11.de Trinit. n.39. loquens de ultimo judicio, inquit: *Tradet autem Christus Deo Patri regnum, & tunc, postquam regnum Deo tradiderit, Deum videbunt*: ergo si post judicium videbunt Deum animæ, ante judicium non videbant. At commodissime hæc Hilarii testimonia conformiter ad orthodoxam doctrinam explicantur. Et quidem primum intelligitur de resurrectione, non stricte, sed late, sumpta, quæ est gloria animæ; per quam scilicet mortalem vitam relinquentes, ut immortalem, & gloriosam sumant, quasi de morte ad vitam resurgunt. Verum adducamus omnia Hilarii verba, ut mens ejus manifestius elucidetur. Hæc habet cit. loc. *Imposuisti homines super capita nostra, transivimus per ignem, & aquam: gloriosas videlicet Martyrum mortes commemorat, gladii, ignis, profundi: Sed qui transit per ignem, & aquam, non in his aboletur, sed in aliud per illa transducitur.... Convertere, anima mea, in requiem tuam, quia Dominus benefecit tibi. Eripuit animam meam de morte, oculos meos de lacrymis, & pedes meos de lapsu. Bene placebo Domino in regione viventium: animam videlicet suam in requiem beatæ illius resurrectionis hortatus, in qua post mortis istius tempus, omni humanarum calamitatum labe detersa, non doletur, non fletur, non peccatur, sed vivitur.... Introibo in domum tuam in holocaustis. Holocausta sunt integra hostiarum corpora ... Per hæc igitur genera pœnarum Martyres in fidei testimonium corpora sua holocausta voverunt; ut in Dei domum, idest in cœlestis domicilii habitationem, consummatis hostiarum suarum sacrificiis, introirent.* Ad Secundum dicitur, quod Hilarius putavit, animas Sanctorum descendere ad inferos, non ut ibi starent usque ad judicii diem, sed ut vel purgarentur, vel ut Christum imitentur, qui ad inferos descendit, quæ fuit etiam aliorum Patrum opinio, sed non error. Ad tertium Hilarius loquitur de Justis, non autem de animabus Justorum; hoc est de Justis in corpore, & anima existentibus, qui utique post judicium videbunt Deum visione completa, & consummata, quæ toti homini convenit, etsi antea viderint visione essentiali, quæ etiam solius animæ est propria. Cæterum Hilarius ad explicandam mentem suam hæc scribit in Psal.64. n.5. *Beati sunt, qui jam a Deo ad habitandum in tabernaculis ejus electi sunt*. In Psal.119.n.1. *Christi consortium pia mors acquirit*. Et num.4. *Adam veniam confessus, glorificatus in Christo est*. Et in Psal. 14. n.5. dicit manifeste, Sanctos in sublimitate Domini cum Angelorum choris requiescere; quod quidem requiescere in sublimitate Domini secundum antiquiores Patres est supremus contemplationis gradus, & ipsa Dei visio intuitiva.

II. Opponitur Ambrosius, qui lib. de bono mortis c.7. septem gradus, seu ordines læ-

lætitiæ animæ Sanctorum enumerat, sed nec verbum de intuitiva Dei visione facit: ergo animas Sanctorum intelligit post mortem esse tantum in loco tuto, sed non in cœlo, in quo Deum videant. Insuper in eodem libro c. 10. vocat promptuaria habitacula Sanctorum, & asserit in illis carere animas remuneratione, sed illam expectare: ergo non adhuc in cœlum sunt receptæ. Tandem ibidem num.48. ait: *Soluto corpore anima finem vitæ hujus, adhuc tamen futuri judicii ambiguo suspenditur:* ergo si est in ambiguo judicii, non est in clara Dei visione. Verum Ambrosii allata testimonia catholico dogmati non opponuntur, si sano modo intelligantur. In primo testimonio non usurpat nomen intuitivæ visionis Dei, seu vocem, sed rem ipsam intelligit, & exprimit. Etenim dicit, quod animæ Sanctorum sine cunctatione lætentur; si lætantur: ergo gaudent: ubi autem gaudium, ibi visio beata; juxta illud Matth.25. 1. *intra in gaudium Domini tui*. Sancti per ipsum actu lætantur; igitur actu Deum possident. Quod confirmat cum dicit, Sanctos actu possidere hæreditatem, verbis hisce: *Quintus autem ordo exultationis uberrimæ habet suavitatem, quod ex hoc corruptibilis corporis carcere in lucem, libertatemque pervenerint, & repromissam sibi possideant hæreditatem.* Pro secundo dicitur, quod Ambrosius intelligit pro promptuariis diversas mansiones, de quibus loquitur Christus in Evangelio, quod sint in cœlis. Sic se ipsum ibidem Ambrosius explicat: *Hæ sunt habitationes, de quibus dicit Dominus Joan. 14. multas mansiones esse apud Patrem suum, quas suis pergens ad Patrem discipulis præparet:* igitur diversa promptuaria sunt diversi gradus gloriæ. Non dicit autem in his promptuariis animas carere remuneratione, sed in habitaculis suis; quod vel intelligitur de Sanctis veteris testamenti, qui in Limbo detinebantur; vel accipitur de corporibus Sanctorum, quæ adhuc in habitaculis suis expectant communem corporum resurrectionem; & usque dum adveniat, carent corpora quidem, non animæ, remuneratione sua; & si animæ carent completa, & consummata remuneratione, quæ etiam in corporum glorificatione consistit. Pro tertio intelligendus est Ambrosius de momento antecedente peculiare judicium, in quo anima futuram suam sortem nescit, non vero de subsequente. Ipsemet Ambrosius explicat sua verba, afferens c.12. *Ibimus & ubi sinum suum Abraham sanctus expandit, ut suscipiat pauperes, sicut suscepit & Lazarum, in quo sinu requiescunt, qui in hoc seculo gravia, atque aspera pertulerunt.... Ibimus ad eos, qui recumbunt in regno Dei cum Abraham, Isaac, & Jacob, quoniam rogati ad cœnam non excusaverunt: Ibimus eo, ubi Paradisus est jucunditatis, ubi Adam, qui incidit in latrones, nescit jam vulnera sua flere; ubi & latro ipse regni cœlestis consortio gratulatur.* Ipsemet Ambrosius l. 7. ep.59. ad Thess. hæc scribit: *Acholius superiorum incola, possessor civitatis æternæ, illius Hierusalem, quæ in cœlo est, vidit illic urbis ejus mensuram immensam, purum aurum, lapidem pretiosum, lumen sine sole perpetuum, & hæc omnia jamdudum sibi comperta; sed nunc facie ad faciem.* Etiam lib. de bono mortis c.10. aperte ait, Justos post hanc vitam videre faciem Dei, quia impedimentum non habent carnis, ne eum videant.

III. Opponitur S. Joannes Chrysostomus, qui hom. de S. Philogonio scribit, alibi esse Angelos, alibi esse Sanctos: *Alibi sodalitia Prophetarum, alibi Martyrum chori, Apostolorum ordines, cunei Justorum:* ergo si Angeli sunt in cœlo, Justi, quum alibi sint, non sunt in cœlo. Rursus hom. 39. in 1. ad Corinth. docet, quod anima non coronabitur, nisi corpus resurgat: *Si enim non resurgit corpus, incoronata manet anima, extra illam beatitudinem, quæ est in cœlis:* ergo tantum anima unita corpori videt Deum. Denique hom.18. in Epist. ad Hebr. dicit, omnes Sanctos eodem tempore coronandos: ergo non coronantur ante diem judicii. Attamen pro primo Chrysostomus non intelligit diversa loca, sed diversos gloriæ gradus, qui in Evangelio mansiones dicuntur. Pro secundo argumentatur Chrysostomus contra illos, qui negant corporum resurrectionem, & ait illud inconveniens sequi, si corpora non resurgunt. Pro tertio intelligendus est de gloria adæquata, scilicet totius hominis, quæ habebitur post judicium. Hæc autem clariora testimonia Chrysostomi mentem elucidant. Hom.3. in epist. ad Philipp. *Justi, sive hic, sive in futuro seculo fuerint, cum Rege sunt; illic tamen magis, & propius, non per ingressum, & fidem, sed facie ad faciem.* Hom.32. in epist. ad Roman. *Non solum admiremur ipsum, sed & imitemur, ut mereamur, & hinc migrantes, Deum ipsum videre, & ineffabilis ipsius gloriæ participes esse.* Hom. 65. tom. 5. vult, Justos non esse modo lugendos, sicut in antiqua lege, quia modo mors deducit eos ad Christum; Christus autem est in cœlo.

IV.Pro-

IV. Proponitur Augustinus, qui quidem aliquando docuit, Sanctos regnaturos cum agno in terris cum spiritualibus deliciis, antequam coronarentur in cœlis, ut asserit P. Boucat, & ipsemet fatetur lib. 10. de civit. Dei c. 9. & ser. 259., sed deinde veram sententiam sequutus est. Ex ipso autem opponuntur epist. 14. ad Fortunatum, in qua docet, quod tunc Justi videbunt Deum, quando crescent usque ad perfectionem Angelorum, quod erit in resurrectione generali. Ulterius, expressius scribit in Enchiridio c. 108. *Tempus, quod inter hominis mortem, & ultimam resurrectionem interpositum est, animas in abditis receptaculis continet*. Et in lib. 8. de civit. Dei c. 9. *Pars civitatis Dei, quæ conjungenda immortalibus Angelis, ex mortalibus hominibus congregatur, nunc mortaliter peregrinatur in terris, vel in eis, qui mortem objerunt, secretis animarum receptaculis, sedibusque requiescit*. In quibus locis aperte loquitur de receptaculis animarum ante Judicii diem. Rursus lib. 12. de Genes. c. 35. docet, animam sanctam post resurrectionem perfectius visuram esse Deum; ergo ante resurrectionem non videt intuitive. Et ser. 259. vult, Sanctos post resurrectionem, antequam in cœlum eant, celebraturos cum Christo sabbatismum, hoc est regnum mille annorum, in terra. Tandem in Psal. 36. ait: *Post vitam istam nondum eris, ubi erunt Sancti, quibus dicetur: Venite benedicti Patris mei, percipite regnum, quod vobis paratum est ab origine mundi*: ergo ante judicium Deum non vident. Ad hæc omnia generaliter dicitur, quod Augustinus illa scripserit, quando in alia erat opinione, quam deinde mutavit. Etenim, ut ait Bellarminus lib. 1. de beatit. Sanctor. c. 5., & cum eo P. Boucat, in Augustini libris quatuor sunt observanda tempora; primum, quo Augustinus Millenariis adhærebat; secundum, quo admittebat beatitudinem pro animabus Sanctorum, statim habendam, si expiandæ non essent; tertium, quo anceps erat, non circa beatitudinem animarum, sed circa locum beatitudinis, an scilicet esset sinus Abrahæ, an alius locus; quartum denique, quo plene se determinavit lib. octoginta trium 99. c. 36. n. 1. dicens, animas esse in cœlo, & sinum Abrahæ esse sinum Patris. *Sinus Abrahæ requies est beatorum pauperum, corona est regnum cœlorum, in quo post hanc vitam recipiuntur*. Et n. 5. *Sinus Abrahæ intelligitur secretum Patris, quo post passionem resurgens assumptus est*. Peculiares vero responsiones legi possunt apud citatos Bellarminum, & P. Boucat. Cæterum ultima Augustini mens legi potest in explicat. Psal. 116. ad illa verba: *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est*: ubi ait: *Ibi omnes justi, & sancti, qui fruuntur verbo Dei, sine lectione, sine literis: quod enim nobis per paginam scriptum est, per faciem Dei illi cernunt*. Et lib. medit. c. 22. *Felix anima, quæ terreno resoluta corpore, libera cœlum petit, secura est, & tranquilla, non timet hostem, neque mortem: habet enim præsentem, cernitque indesinenter pulcherrimum Dominum*. Et lib. 9. Confess. c. 3. n. 6., in quo loquitur de Nembridio mortuo: *Nunc ille vivit, jam non ponit aurem ad os meum, sed spiritale os ad fontem tuum, Deus meus, & bibit quantum potest sapientiam pro sua aviditate, sine fine felix*. Et in lib. de Genes. ad literam c. 371. n. 66. & 67. expresse ait, Lazarum videre ipsam Dei substantiam.

V. S. Bernardus objicitur nobis, qui ser. 3. in festivit. Sanctorum ait: *In illam beatissimam domum, nec sine nobis intrabunt eum corporibus suis, idest, nec Sancti sine plebe, nec Spiritus sine carne*. Rursus ser. 4. de eadem festivitate: *Interim sub Christi humanitate feliciter Sancti requiescunt, in quem desiderant Angeli prospicere, donec veniat tempus, quando non jam sub altari collocentur, sed exaltentur super altare*. Pariter ser. 2. in eadem festivitate: *Jam vero consummato militiæ tempore gaudium habent Sancti, etiam in spiritu suo, donec adveniat dies illa, qua introire mereantur in gandium Domini sui, gaudium habituri & in ipso corpore*. Denique ser. 3. in eadem festivitate: *Advertistis ex iis, quæ precedenti sermone sunt dicta, tres esse Sanctorum status animarum; primum videlicet, in corpore corruptibili; secundum sine corpore; tertium, in beatitudine consummata. Primum, denique in tabernaculis; secundum, in atriis; tertium, in domo Dei; sed quoniam in atriis defectus est, Beati omnino, qui habitant in domo tua, Domine, quoniam in domum Domini ibimus*. At pro primo dicitur, quod ibi Bernardus loquatur de beatitudine consummata, & completa; quia subdit: *neque enim præstari decet integram beatitudinem, donec sit homo integer*. Etiam pro secundo hoc idem dicitur; & subditur, quod si vident Christum, jam sunt in cœlo, ubi est Christus. Hoc quoque dicitur pro tertio, quod etiam respondetur pro quarto; & dicitur, quod defectus est ratione gloriæ corporis, non ratione gloriæ animæ; illa enim deest, hæc vero non. Verum his clarioribus testimoniis Bernardus mentem suam, & ver-

& verba etiam, si quæ sunt obscura, explicat. Ser. 5. in dedicatione Sanctorum: *Omnes novimus festivitatem omnium Sanctorum dici, & esse, quam celebramus; omnium, inquam, sive cælestium, sive terrestrium: Sunt enim Sancti de cælo, & Sancti de terra.* In eodem loco: *Aliud in his sanctitatis genus, & proprio modo honorandum, qui venerunt scilicet ex magna tribulatione, & laverunt stolas suas in sanguine agni; qui post multos agones, jam nunc triumphant in cælis coronati.* Ibidem etiam: *Portio nostra in terra viventium, nec modica sane portio, si tamen, ut deret, memoriam affectio comitetur. Sic, inquam, conversatio nostra in cælis est, verumtamen non sic nostra, sicut illorum; ipsorum enim substantia ibi est, nostra autem desideria; ipsi per præsentiam, nos per memoriam ibi sumus.*

VI. Denique Joannes XXII. opponitur, quem credunt, præcipue qui sunt pontificiæ infallibilitatis, quando Pontifices ex cathedra definiunt, in materia fidei, & morum, vel aperti, vel occulti, hostes, vel Millenariorum, vel aliorum errori, adhæsisse. Joannis igitur Accusatores hæc Joanni opponunt. I. quod Rainaldus ad ann. 1331. n. 44. refert Scriptorem Joanni coævum, qui narrat, Joannem in tribus Sermonibus suis docuisse, Sanctos in cœlo nec videre, nec visuros, ante judicii diem, faciem Dei, sed tantum humanitatem Christi. II. Gerardus, Minister Generalis Ordinis Minorum, Parisiis publice defendit Millenariorum errorem, uti sententiam Joannis Pontificis; unde Philippus Valesius, Galliæ Rex, scripsit ad Joannem, ut sententiam suam retractaret; quod pariter fecit Rex Siciliæ; ut narrat Gillius ad ann. 1332., & Spondanus ad ann. 1333. III. Joannes minis, & pœnis coegit Thomam Valesium, Ordinis Prædicatorum, ut doceret opinionem suam, doctrinæ Ecclesiæ contrariam; quod refert Villanus lib. 10. histor. Florentinæ c. ult. & Rainaldus ad ann. 1333. IV. Joannes librum composuit, in quo Millenariorum errorem docuit, quem tamen, morte præventus, non evulgavit; quod narrat Labbæus tom. 11. Concil. pag. 1627. V. Hadrianus VI., cujus verba supra narravimus, hæc eadem de Joanne aperte testatur. VI. Gersonius ser. de festo Paschatis hæc de Joanne dicit: *Hodie mecum eris in Paradiso: Propter quod insuper apparet falsitas Papæ Joannis XXII., quæ damnata fuit cum sono buccinarum coram Rege Philippo, avunculo tuo, per Theologos Parisienses, de visione beata; & credidit potius Theologis Parisiensibus, quam Curia.* VII. Ochamus, Theologus Minorum, in quodam compendio de opinionibus Joannis XXII. narrat, eum primo stabilisse sententiam de dilatione gloriæ animarum sanctarum usque ad judicii diem, libellis, & Constitutionibus; secundo propugnasse Millenariorum errorem etiam cum pertinacia; tertio voluisse, ut omnes, qui publice docere vellent in Parisiensi Universitate, jurarent, se suam sententiam defensuros. VIII. Calvinus lib. 4. Instit. c. 7. n. 28. dicit, quod Joannes XXII. asseruit, animas esse mortales, & simul cum corporibus interire; & postmodum una cum corporibus in judicio resurgere, ut deinde Deum videant. IX. Joannes ipse Philippo Valesio, Galliarum Regi, scripsit, ut nemini permittat, vel Magistro, vel Baccalaureo, Facultatis Parisiensis, docere, animas Sanctorum Deum videre, ante judicii diem. X. In Bibliotheca Vaticana asservantur Conciones Joannis, in quibus expresse defenditur sententia, de qua loquimur; ut refert Rainaldus ad ann. 1331.

Respondemus ad I. Joannem XXII. catholicam veritatem, quæ suo tempore definita ab Ecclesia non erat, nec assertive, nec definitive, tractasse, sed tantum opinative; nec ut publicus Ecclesiæ Doctor, ac Magister de ea fuit loquutus, sed solum, ut privatus Doctor, & Theologus. Quod quidem præstitit ab anno 1330., qui erat 15. sui pontificatus annus, usque ad annum 1334. quo anno mortuus est. Quo quidem tempore de Sanctorum beatitudine semper in suis Constitutionibus scripsit eo modo, quo scripserant Clemens IV., aliique sui Prædecessores. Privatim vero disputasse ad materiæ dilucidationem, non vero ad quæstionis definitionem. Hoc totum probat Rainaldus ad ann. 1331. n. 45. testimonio Harrici, Germaniæ Theologi, lib. 4. c. ult. hæc scribentis: *Si Sermo Papalis pie, & sane intelligitur, non proprie Sermo, ac definitio, nec determinatio, seu prædicatio, sed magis quædam quasi scholastica disputatio, aut disputationum collatio, esse perpenditur.*

Ad II. Impostura fuit Gerardi contra Joannem, a qua se purgavit Joannes ad Philippum, Galliarum Regem, scribens in sua epistola, quam refert Rainaldus ex Codice Vaticano ad ann. 1333. n. 46. Verba epistolæ sunt: *Cum autem hanc quæstionem B. Augustinus in scriptis suis reputaverit valde dubiam, & circa eam variasse, dicatur, & nedum ipse, sed & multi Doctores alii circa istam materiam varient; propter hoc, ut veritas*

ritas possit melius aperiri, nos interdum in nostris sermonibus mentionem habuimus, non proferendo verbum de nostro capite, sed dicta Scriptura sacra, & Sanctorum, pracipue illorum, quorum scriptura ab Ecclesia sunt recepta: Multique tam Cardinales, quam alii, coram nobis, & alibi in suis sermonibus, imo publice, Pralatis, ac Magistris in Theologia prasentibus, est in Curia pluries quastio hujusmodi, ut sic plenius posset inveniri veritas, disputata .... Et quia, amantissime Fili, scimus, quod in his, vel aliis, ut elucidetur veritas, intendas; rogamus benevolentiam regiam ut per fidelem, seu fideles Nuncios, Magistris in Theologia, & Baccalaureis, Parisiis legentibus, facias nunciari, quod talibus minis illatis non obstantibus, quilibet dicere, & disputare, & pradicare, valeat, quod sibi juxta doctrinam evangelicam, & apostolicam disputandum videbitur, & etiam pradicandum, donec aliud ordinatum per Sedem fuerit Apostolicam, vel etiam declaratum; sic enim ad veritatem quastionis pradicta poterit promptius perveniri. Quam aliena sunt Joannis verba a Gerardi facto, vel testimonio, contra Joannis mentem, & voluntatem!

Reges vero Siciliæ, & Galliæ, quod Joanni scripserunt, facti errore decepti scripserunt. Non tamen scripserunt, ut falso quidam commenti sunt, minando eidem rogum, & ignem, nisi sententiam suam retractasset. Philippi epistolam fat est legere, ut in ea nec verbum minarum istarum inveniatur. Et Joannes ipse, Philippo rescribens, nec minarum memoriam facit; quam utique fecisset, si sibi eas Philippus direxisset. Nec Philippo par erat, minas contra universalis Ecclesiæ Pontificem, & Regum Patrem, minas, rogum, ignem, in aciem ponere. Quicquid vero Philippus egit in Universitate Parisiensi, ipsa Facultas Parisiensis enunciet; Sic nanque Philippum Valesium, Galliarum Regem, sacra Facultas alloquitur: *Attendentes specialiter id, quod ab ore vestro ibidem audivimus, quod nihil in hac materia quarebatis, quod tangere posset Sanctissimum Patrem, ac Dominum nostrum, Joannem, Dei providentia, Sacrosancta Romana, & universalis Ecclesia summum Pontificem, cujus sumus devoti servi, & filii; quin immo sicut filius ejus devotissimus honorem suum in his, & aliis zelabitis: advertentesque, quod multorum fide dignorum relatione audivimus, quod quicquid in hac materia Sua Sanctitas dixit, non asserendo, seu opinando protulit, sed solummodo recitando.* Verba hæc inveniri in exemplari, quod asservatur in Archivis sacræ Facultatis Parisiensis, testatur P. Boucat, Scriptor Gallus, nostri Ordinis Minimorum, æque doctus, pius, ac diligens, inter nuperos theologica doctrina consultos, ac historica eruditione præclaros.

Ad III. Joannes Pontifex increpavit Thomam Valesium, Ordinis Prædicatorum, & pœnas etiam dedit, quod contrariam opinionem, ante Ecclesiæ definitionem, ut hæreticam censurare ausus fuerat. Testantur Continuator Chronici Guillelmi Naugii, Rainaldus, aliique. Et colligitur quoque ex Epistola Joannis ad Philippum: *Interdum quidem hoc scripserunt, & dixerunt, quod hac quastio erat tua; quod tua prudentia per totum regnum partem illam pradicari tanquam veram faceret, & aliam, ut hareticam reprobari: Multisque comminati sunt Religiosis, & Secularibus, sub umbra tui culminis, si partem illam, quod anima separata divinam essentiam non videant, & visionem, quam vocat Apostolus facialem, quod de illa procedit quastio, illos capi facerent per inquisitores haretica pravitatis. Hac, Fili carissime, licet veritate, ut supponimus, careant, nunquam bene credamus, quod ad hac facienda, & dicenda, tuam excellentiam duxerint stimulandam, ad honorem regium nequaquam pertinere noscuntur. Et quia, amantissime Fili, scimus, quod in his, &c.*

Ad IV. dicimus, quod etsi Joannes, ut particularis, & privatus Theologus, scripserit librum, in quo opinionem more scholastico pertractaverit, non per hoc dicendum est, Millenariorum errorem vel docuisse, vel definisse, neque ut Pontificem ex cathedra loquentem, neque ut Doctorem, assertive, non opinative, scribentem. Cæterum, quum liber iste non appareat, sed ex relatione producatur, injustum est, damnare tantum virum ex relationibus aliorum, qui ut plurimum ipsi infesti erant, & adversarii. Et eo magis, quia Pontifex professionem fidei sub vitæ finem edidit, in qua nullus omnino error continetur; unde potius secundum hanc, quam secundum vulgi famam, judicandus est.

Ad V. Hadrianus VI. illa scripsit eo tempore, quo Pontifex non erat, sed erat tantum privatus Theologus, & errore facti tunc temporis deceptus fuit. Sua opera Lovanii edita sunt ann. 1515. Creatus autem est Pontifex ann. 1522. Mortuus est ann. 1523. Addimus, quod illa scribebat, non ex scientia, sed ex vulgi fama; dicit enim; *Fertur*. Denique opinionem hanc, quando Pontifex fuit, cum aliis opinionibus, retractavit; ut testatur P. Boucat.

Ad

Ad VI. Gersonius quoque, errore facti detentus, scripsit illa, quæ Joannis famæ adversantur. Quod & ex eo evidenter patet, quia dicit, Joannem buccinarum sono fuisse propulsum a Doctoribus Parisiensibus; quum nos ex adverso nuper retulerimus reverentiæ sensus, quibus Doctores præfati de Joanne scribebant, aut loquebantur, ad Philippum Galliarum Regem; asserentes quoque, Joannem, indagandi, inquirendi, & elucidandi veritatem ergo, loquutum fuisse in sermonibus, & in scriptis suis.

Ad VII. Nullam meretur fidem Ochamus de Joanne XXII. scribens, quia adhæsit Ludovico Bavero, qui Pontificem hunc deponi curaverat, & in ejus locum eligi Petrum de Corbario, Antipapam. Ostendat autem Ochamus Constitutionem, quam dicit edidisse Joannem pro Millenariorum errore. Quod quum nec faciat, nec facere possit, jure mendacii, & falsitatis arguitur. Dicit insuper, Joannem cum pertinacia hanc sententiam docuisse; Parisienses Doctores, ut illam docerent, coegisse; Philippum Regem Joanni pœnas minatum fuisse; quæ omnia, ut ex dictis luculentissime patet, falsa sunt, & putida mendacia.

Ad VIII. Quis cordatus humo credet Calvini commentis, quæ contra Pontifices omnes insulse, ut audacissime, evomet? Nullus ex tot Joannis adversariis ipsi objecit, quod animæ immortalitatem negaverit. Nemo ipsi imposuit, quod resurrectionem animarum admiserit. Nec unus quidem eum accusavit facinorum, quæ eidem a Calvino imponuntur. Signum evidens, quod omnia sunt conficta, quæ Joanni, Pontifici doctissimo, ac prudentissimo, a quibusdam tunc fuerunt objecta, & modo etiam, pontificiæ dignitatis infamandæ æstu, objiciuntur.

Ad IX. Falsitas oppositionis evincitur, & ex literis, quas Joannes Philippo Regi scripsit, quas Rainaldus refert, & nos supra recitavimus; & ex verbis sacræ Facultatis Parisiensis Regi dictis, quæ nos pariter nuper enarravimus. Additur, quod Galliarum Antistites fuerunt a Carolo VII. in Vincennarum castrum convocati, ibique declaratum, coram Paludano, Patriarcha Hierosolymitano, Joannem XXII. nihil unquam de Sanctorum animabus publico diplomate statuisse. Ejusmodi autem testimonii publicum instrumentum confectum est, ut refert Jueninus, Scriptor & ipse Gallus; qui & asserit, ejus authenticum asservari apud Patres Dominicanos Parisienses.

Ad X. dicitur, quod in concionibus illis Joannes nec loquitur, ut Pontifex definiendo, nec ut privatus Doctor asserendo; sed tantum inquirendo, indagando, opinando, effatur; quod tunc temporis licitum erat, quia adhuc non erat catholica veritas definita. Hoc habetur ex Villano lib. 11. c. 19. histor. Florentinæ, scribente, Joannem XXII., in mortis articulo constitutum, coram Cardinalibus declarasse, in concionibus suis nunquam intendisse definire, Sanctorum animas non fruituras visione Dei ante judicii diem; sed tantum de illa sententia opinative disputasse; & si visus fuerat in alteram sententiam propendere, hoc sibi admodum displicere; cæterum paratum esse eam suscipere sententiam, quam Ecclesia definiret. Et hæc leguntur a Rainaldo ad ann. 1334., & referuntur a Juenino prælaudato.

Rationes nostras modo adjungimus, quibus probare intendimus Joannis XXII. sinceram fidem, & innocentiam a calumnia, qua ipsum inurere Scriptores adversi conati sunt.

I. Ratio desumitur ex Professionibus Fidei, quas Joannes misit ad plures catholici orbis partes, in quibus declarat, se omnia profiteri, quæ Clemens IV., & alii sui Prædecessores, tenuerunt, & docuerunt. Professiones Fidei Joannes misit ann. 1318. ad Ossimum, Armenorum Regem; refert Rainaldus ad ann. 1318. n. 10. Aliam ann. 1321. ad ipsos Armenos; idem Rainaldus ibidem n. 4. Alteram ann. 1323. ad Orosium, Regem Sarviæ; ibidem n. 16. Aliam ann. 1329. ad Imperatorem Tartarorum; ibidem n. 98. Alteram ann. 1330. ad universos Christianos habitantes in montibus Dealbors; ibidem n. 5. In his commemorantur decreta summorum Pontificum præcedentium, in quibus præsens beatitudo Sanctorum aperte asseritur, ut ait citatus Rainaldus ad ann. 1331. n. 43.

II. Ratio desumitur ex bullis canonizationis Sanctorum Thomæ de Aquino, Ecclesiæ Doctoris, Ludovici, Episcopi Tolosani, & Thomæ, Episcopi Herphordiensis; in quibus dicitur, Sanctos præfatos Deum possidere, in cœlo esse, beata æternitate frui, facie ad faciem divinam essentiam videre.

III. Ratio habetur ex declaratione fidei suæ, quam Joannes, coram Cardinalibus, & Prælatis, fecit die 3. Decembris ann. 1334., eamque publicis Tabellionibus adstantibus faciens, publicum voluit esse documentum illorum, quæ credidit, quæ scripsit, & quæ operatus est. Hæc sunt verba inter alia

alia: *Ne super iis, quæ de animabus purgatis, separatis a corporibus, an citra resumptionem corporum, divinam essentiam illa visione videlicet, quam vocat Apostolus facialem, videant, tam per nos, quam per nonnullos alios in præsentia nostra recitando, & allegando sacram Scripturam, ac originalia, & dicta Patrum, vel alias ratiocinando, sæpius dicta sunt, aliter, quam per nos dicta, & intellecta fuerunt, & intelligantur, ac dicantur, auribus fidelium valeant inculcari. Ecce quod nostram intentionem, quam cum sancta Ecclesia catholica circa hæc habemus, & habuimus, seriæ præsentium, ut sequitur, declaramus. Fatemur siquidem, & credimus, quod animæ purgatæ, separatæ a corporibus, sunt in cœlo, cœlorum regno, & paradiso, & cum Christo in consortio Angelorum, congregatæ, & vident Deum, ac divinam essentiam facie ad faciem clare, in quantum status, & conditio compatitur animæ separatæ, &c.* Quæ quidem declaratio concordat cum Fidei professione, quam Clemens IV. & Joannes XXI. Græcis præscripserunt; ut testatur Rainaldus ad ann. 1367.

IV. Ratio invenitur in diplomate Benedicti XII., immediati Joannis XXII. successoris, quod ex MS. Vaticanæ Bibliothecæ descripsit Rainaldus ad ann. 1334., & in eo sic legitur: *Cum jamdudum per nonnullos revocaretur in dubium, an animæ a corporibus separatæ, ac peccatis, & pœnis peccatorum purgatæ, ante resumptionem corporum videant divinam essentiam, illa videlicet visione, quam vocat Apostolus facialem, & super hoc tam in sermonibus, quam in aliis collationibus per felicis recordationis Joannem Papam XXII. Prædecessorem nostrum, & plures alios, in ejus præsentia, multa dicta, recitata, scripta, & prædicata fuissent, volens idem Prædecessor verbis, & linguis malignantibus obviare, anno a nativitate Domini 1334. in indictione 2. die 3. mensis januarii S. R. E. Cardinalibus, de quorum numero tunc eramus, multisque Prælatis, & in sacra Theologia Magistris, aliisque personis, & Tabellionibus publicis, in Consistorio Apostolico, coram eo personaliter constitutis, dixit, asseruit, & protestatus extitit sub hac formula: Ne quis sinistre interpretari possit, nos sensisse aliquid, aut sentire, quod sacræ Scripturæ obviet, aut Fidei orthodoxæ, dicimus, & protestamus expresse, quod quidquid in quæstione, seu materia visionis animarum, videlicet, an animæ, a peccatis, & pœnis peccatorum purgatæ, videant divinam essentiam illa visione, quam Apostolus vocat facialem; seu de quacunque alia materia, in sermonibus, & collationibus nostris diximus, allegavimus, seu proposuimus, non intendentes aliquid determinare, vel decidere, seu credere, quod esset quovis modo Scripturæ sacræ obvium, vel contrarium Fidei orthodoxæ; sed illud solum tenere, & credere, quod & Scripturæ sacræ potest, & poterat, & catholicæ Fidei convenire; etsi forsitan in prædictis Sermonibus, vel Collationibus, aliqua, quæ vel Scripturæ sacræ, seu Fidei Orthodoxæ, quovis modo essent, vel viderentur obvia, ipsa præter intentionem a nobis fuisse prolata, dicimus, & asserimus, eaque revocamus expresse, non intendentes illis adhærere, nec ea in præsenti defendere, nec etiam in futurum.*

V. Ratio accipitur a Scriptoribus Ecclesiasticis, fide dignis, qui tempore illo, quo Joannes vivebat, & regnabat, floruerunt, & qui Joannem ab impostura invicte vindicant. Ptolomæus Lucensis lib. 24. histor. ecclesf. c. 42. Joannes Villanus lib. 7. histor. Florentin. c. 19. Guillelmus Nangius, continuator historiæ Florentinæ, quam fecerat Villanus, ad ann. 1334. Nicolaus Gillus, cujus verba citantur a Scriptore historiæ Academiæ Parisiensis, Bulleo; Rainaldus pluribus in locis Joannem explicans, vindicans, atque defendens. Apud hos, & apud alios Scriptores, qui plura cupit de Joanne, statim inveniet; nos hæc tantum pro veritate dixisse contenti sumus.



DIS-

DISSERTATIO LVI.

De actuali existentia intuitivæ visionis Dei.


ERITAS orthodoxa est, Sanctorum animas, nec post judicii diem expectaturas esse per mille annos, ut Deum intuitive videant, quod est contra Millenarios; nec modo expectare diem judicii, ut beata Dei visione fruantur, quod est contra superioris ævi, & nostrorum temporum, Hæreticos; sed si sint sine peccatis, & sine pœnis peccatorum, in purgatorio solvendis, statim in cœlum advolare, ut Deum videant visione illa, quod Apostolus facialem dixit, & nos intuitivam more scholastico nominamus. Hanc catholicam veritatem probamus, & auctoritatum, & rationum momentis, quibus fabulæ Millenariorum repellantur, & Hæreticorum commenta impugnentur. Primo loco afferimus quæ contra Millenarios faciunt, secundo loco quæ sunt contra Hæreticos posteriores, consueta methodo nostra.

I. Probatur ex Scripturis. Regnum, quod Millenarii fingebant, erat futurum in terris, seu in hoc mundo; at Joann. 8. 38. Christus dicit: *Regnum meum non est de hoc mundo*. Regnum Millenariorum erat futurum mille tantum annorum; at Scriptura dicit, esse æternum; Lucæ 23. 43. *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam*. Millenarii somniabant, regnum Justorum futurum esse in esca, & potu, & in deliciis carnalibus; at dicitur Matth. 22. 30. *In resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed sunt omnes sicut Angeli Dei*; & Joann. 14. 17. *Regnum Dei non est esca, & potus*. Hæc contra Millenarios, contra alios Hæreticos sunt, quæ sequuntur. Lucæ 23. 43. *Hodie mecum eris in Paradiso*. Non loquitur Christus de terrestri paradiso, quia dicit *mecum*. Nec bene respondent, qui dicunt verificari To *mecum*, quia Deus est ubique. Etenim quando Christus Latroni paradisum promisit, aliquid novi promisit; non fuisset autem hoc novum, esse cum ipso ut Deo in terrestri paradiso, quia sic etiam cum ipso erat in hoc mundo, adhuc quando latrocinia operabatur. Uterius, etsi vox paradisus in veteri testamento, ut plurimum sumatur pro deliciarum loco, in novo tamen sumitur pro paradiso spirituali, & cœlesti; ut patet 2. ad Cor. 12. & Lucæ 21. Nec etiam bene dicunt alii, loqui de paradiso cœlesti, sed dando post corporum resurrectionem; & To *hodie* referri ad To *dico*, ut sit sensus: *Amen dico tibi hodie, mecum eris in paradiso*. At ridicula est hæc expositio; quia To *hodie* Christi respondet To *quando* Latronis; hic enim dixit: *Memento mei, quando veneris in regnum tuum*. Latro vero non loquebatur de tempore post universalem resurrectionem; nec Christus in regnum suum post universalem resurrectionem erat venturus. Matth. 18. 10. *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in cælis est*. Actorum 7. 59. *Domine Jesu suscipe spiritum meum*. 2. ad Corinth. 5. 1. *Scimus enim, quoniam, si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æternam in cælis*; ubi domus nostræ hujus habitationis est corpus humanum; domus autem non manufacta æterna in cœlis est intuitiva Dei visio; quam dicit Apostolus a nobis habendam post dissolutionem corporis, hoc est domus nostræ hujus habitationis. 1. ad Corinth. 13. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*: ergo tunc videbimus facie ad faciem, quando amplius non videbimus in ænigmate; sed post hanc vitam non videbimus in ænigmate; quia nunc sic videmus: ergo, &c. Plura alia, immo pene innumera, Scripturarum testimonia inveniuntur apud Bellarminum, Petavium, Alphonsum de Castro, citatus, aliosque passim.

II. Probatur ex Conciliis. Concilium Constantinopolitanum I. posuit in Symbolo; *& regni ejus non erit finis*; contra Apollinaristas, qui regnum mille annorum in terris pro Sanctis admittebant. Lugdunense generale in formula Fidei, recepta a Latinis, & a Græcis: *Credimus, illorum animas, qui post sacrum baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam habent, vel in suis manentes corporibus, vel eisdem exutæ, sunt purgatæ, mox in cælum recipi*. Florentinum etiam generale hoc idem statuit in Decreto unionis Latinorum cum Græcis, sess. ultima, in qua legitur: *Definimus, illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt*;

illas

illos etiam, quæ post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatæ, in cælum mox recipi, & intueri clare ipsum Deum trinum & unum, sicuti est; pro meritorum tamen diversitate, alium alio perfectius. Tridentinum sess.25.: *Docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre .... Illos vero, qui negant, Sanctas æterna felicitate in cælo fruentes, invocandas esse .... impie sentire, &c.*

III. Probatur ex universalis Ecclesiæ Romanis Pontificibus. Innocentius III. in c.*apostolicam. extra. De Presbytero non baptizato*; Ubi respondens Episcopo Cremonensi, qui apud ipsum quæsierat, an potuerit sine baptismo salvari quidam Presbyter non baptizatus, qui jam defunctus erat, respondit: *Inquisitioni tuæ respondemus, Presbyterum, quem sine unda baptismatis extremum diem clausisse significasti, quia in sanctæ matris Ecclesiæ fide, & Christi nominis confessione perseveravit, ob originali peccato solutum, & cælestis patriæ gaudium esse adeptum, asserimus incunctanter*. Clemens IV. in Fidei professione, quam misit ad Paleologum, Imperatorem Græcorum, ann.1267., quæ recepta fuit in Concilio Lugdunensi, asserit, animas justorum frui beatifica visione statim ab earum a corporibus separatione, si nihil expiandum iisdem supersit. Nicolaus III., & Nicolaus IV. idem dixerunt. Tandem Benedictus XII. in Extravaganti *Benedictus Deus*, hæc habet: *Definimus, quod secundum communem Dei ordinationem, animæ Sanctorum omnium, qui de hoc mundo ante Domini nostri Jesu Christi passionem decesserunt, necnon Sanctorum Apostolorum, Martyrum, Confessorum, Virginum, & aliarum fidelium defunctarum, post sacramentum baptismi ab eis susceptum, in quibus nihil purgabile fuit, quando decesserunt, nec erit, quando decedent, etiam in futurum, vel si tunc erit aliquid purgabile in eisdem, tamen post mortem suam purgabunt, atque animæ puerorum eodem Christi baptismate renatorum, & baptizandorum, cum fuerint baptizati, ante usum liberi arbitrii decedentium, mox post mortem suam, & purgationem præfatam in illis, qui purgatione hujusmodi indigebant, etiam ante resumptionem suorum corporum, & judicium generale, post ascensionem Domini nostri Jesu Christi in cælum, fuerunt, sunt, & erunt in cælo, cælorum regno, & paradiso cælesti, cum Christo sanctorum Angelorum consortio aggregatæ, ac post Christi Jesu passionem, & mortem, viderunt, vident, & videbunt, divinam essentiam immediate, se bene, & clare, & aperte illis ostendentem; quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur; necnon quod tali visione, & fruitione eorum animæ, qui jam decesserunt, sunt vere beatæ, & habent vitam æternam, & requiem, & omnium illorum, qui postea decedent, eam eandem divinam videbunt essentiam, ipsaque perfruentur ante judicium generale, ac quod visio hujusmodi, ejusque fructus actum fidei, & spei in eis evacuant, prout fides, & spes propriæ theologicæ sunt virtutes; quodque postquam inchoata fuerit, vel erit talis intuitiva, & facialitas visio, & fruitio in eisdem, ejusdem visio, & fruitio sine aliqua intermissione, seu evacuatione prædictæ visionis, & fruitionis continuata existet, & continuabitur usque ad finale judicium, ex tunc usque in sempiternum.*

Omnes denique Pontifices, qui Constitutiones, seu Bullas ediderunt in Canonizationibus Sanctorum, qui quidem sunt plurimi; inter illos tamen ponimus tantum Joannem XXII., & Leonem X. Illum quidem, quia non amplius de ejus mente audiatur quæstio, quum hac in re, non Adversarium, sed Patronum, adducamus. In Canonizatione S.Thomæ Aquinatis habet: *S.Thomam devicto, triumphatoque mundo in perpetuas æternitates receptum, in patria ejus animam cælum possidere, & cælestibus agminibus positum, Deum glorificare*. In Canonizatione S. Thomæ, Episcopi Herphordiensis ait: *Lætentur Cæli sursum, qui hunc Sanctum gloriosum in se suscipiunt ... cælestis imperii ipse ineffabili throno gaudet*. In Canonizatione S.Ludovici, Episcopi Tolosani inquit: *Huic Cæli præstant auspicium, Cæli cives, ut sibi conformem, & comparem ad suum hunc consortium admittunt in supernis: Christus hunc reficit, idem ipse prandium, & conviva .... tandem gloriosam resolutus in mortem, qui hic vivus ambulavit in innocentia, in medio domus suæ, ad Deum suum in gaudio contemplandum, facie revelata in suo innocentia est ingressus*. Leonem etiam X. adducimus, quia in Canonizatione Sanctorum hic primus omnium Pontificum usus est voce illa, *definimus*, quam priores non adhibebant; & usus est ea in canonizatione S.P.Francisci de Paula, ut in bulla ejusdem canonizationis legitur: *Decernimus, & definimus, bonæ memoriæ Franciscum de Paula, ejusdem Ordinis Minimorum Institutorem, in cælesti Jerusalem, inter Beatorum choros, jam receptum, æternaque gloria condonatum fuisse, ac sanctorum Confessorum catalogo adscribendum fore, ipsumque hujusmodi catalogo in præsentiarum adscribimus, eumque*

tanquam Sanctum, publice, privatimque, colendum esse, declaramus, atque mandamus.

IV. Probatur ex Sanctis Patribus, quorum multos profert P. Boucat, tum ex Græcis, tum ex Latinis, quorum opera non sunt genuina, ac propterea, vel nullius, vel sunt dubiæ, auctoritatis. Illos proinde omittentes, adducimus tantum eos, quorum opera etiam Critici severiores in dubium ponere non audent. S. Basilius homilia in quadraginta Martyres: *Vas non terra occuluit, sed cœlum suscepit: apertæ sunt vobis paradisi portæ*. Nazianzenus orat. 20. quæ est de S. Basilio, in qua dicit, illum esse in cœlo, illumque precatur, ut eum quoque post mortem suam in æterna recipi mereatur, *ut beatam Trinitatem tecum pariter contemplari valeam*. Nyssenus orat. in S. Ephrem: *Tu vero assistens divino altari, vitaque principi, & sacrosanctæ unatecum Angelis sacrificans Trinitati, omnium nostrum recordare, nobisque peccatorum veniam impetra*. S. Athanasius in vita S. Antonii n. 60. ratam habet Antonii visionem, quam idem narrat, se scilicet vidisse Ammonis Monachi animam in cœlum evolantem statim post ejus obitum. S. Epiphanius hær. 78. *Sancti sunt in honore, quies ipsorum in gloria. Profecto hinc in perfectione sors ipsorum in beatitudine, in mansionibus sanctis, tripudium cum Angelis, dicta in cœlo*. Theodoretus lib. 8. ad Græcos, qui est de Martyribus: *Si Cœlum sedes illorum est, qui pie vixerunt, hunc profecto finem cursus sui & Martires jam consecuti sunt; his enim magis pium esse nihil potest*. Eadem dicit Eusebius lib. 4. v. 15. de S. Polycarpo. Et hi omnes Græci Patres sunt; ad Latinos modo devenientes, proferuntur S. Cyprianus lib. de exhortat. martirii: *Quanta est dignitas, & quanta securitas, exire hinc lætum, exire inter pressuras, & angustias gloriosum; claudere in momento oculos, quibus homines videbantur, & aperire eosdem statim, ut Deus videatur, & Christus! Tam velociter migrandi quanta felicitas, ut terris repente subtraharis, ut in regnis cœlestibus reponaris!* S. Hieronymus epist. ad Marcellam de obitu Lætæ: *Nunc pro brevi labore æterna beatitudine fruitur, excipitur Angelorum choris, Christum sequitur, & dicit, quæcumque audivimus, vidimus in civitate Domini virtutum*. S. Prosper lib. 1. de vita contemplativa c. 1. *Ut omnes Milites Christi, qui usque in finem vitæ præsentis divinitus adjuti suis hostibus infatigabiliter restiterunt, laboriosa jam peregrinatione transacta regnent felices in Patria, cujus hoc erit tantum præmium, ut vita contemplativa simul compos effecta inexplebiliter auctorem beatitudinis suæ conspiciat, de illo gaudeat, de illo, quod speravit, obtineat, & in eo, ad quod sancte vivendo pervenerit, sine fine permaneat*. S. Fulgentius ser. de S. Stephano: *Hodie Miles de tabernaculo corporis exiens, triumphator migravit in cœlum*. Gregorius Papa in psal. 4. pœnitentialem: *Beatitudo, & gloria Sanctorum ante resurrectionem tribuitur, & corporibus nihilominus ante judicium confertur*.

V. Ex Rationibus I. Damnati actu puniuntur in inferno: ergo Beati actu Deum vident in paradiso. Consequentia probatur: Non est Deus pronior ad puniendum, quam ad remunerandum sit velox: ergo si actu Damnatos punit in inferno, actu etiam beatificat Sanctos in paradiso. II. Ante Christi adventum Sancti non invocabantur, modo autem invocantur: ergo etsi ante Christi adventum Sanctorum animæ in paradiso non essent, modo autem sunt. Antecedens est certum; quia Sancti Patres & Græci, & Latini post Christi adventum Sanctos invocandos esse tum verbo, tum exemplo, docent. Consequentia sequitur; quia ex hoc patet, differentem habere statum modo Sanctos ab illo, quem antea habebant; tunc enim erant in sinu Abrahæ, modo sunt in paradiso in Dei consortio; unde apud Deum illos adjuvant, qui eos invocant. III. Interim ante Christi adventum Damnati in inferno puniebantur, & Justi in paradiso Deum non videbant, quia paradisi portæ clausæ erant; sed modo sunt apertæ nobis per Christum: ergo, quum defectus non proveniat ex parte Cœli, quod apertum est, neque ex parte Dei, qui propensior est ad remunerandum, quam ad puniendum, dicendum est, modo nullum esse impedimentum, quo minus Justorum animæ cœlum ingrediantur ad Deum intuitive videndum. IV. Animæ Sanctorum vel habent meritum, ut cœlum ingrediantur, & Deum videant, vel non habent? Si non habent; ergo neque habebunt; quia non possunt amplius mereri post separationem a corporibus suis: ergo nunquam cœlum ingredientur. Si habent; cur non modo ingrediuntur, quum nullum sit obstaculū, neque ex parte ipsarum, neque ex parte Dei, neque ex parte cœli? V. Post peregrinationem statim pervenitur ad patriam, si nullum sit impedimentum, ut in eam ingrediamur; sed peregrinatio nostra tantum est mortalis hæc vita, non vero vita subsequens: ergo post mortalem hanc vitam in patriam debemus ingredi, si nullum sit impedimentum,

tum, ut supponimus, quod solum esse potest, vel peccatorum, vel pœnarum solutio in purgatorio; unde Apostolus air 2. ad Cor. 5. 6. *Scientes, quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus, & non per speciem, audemus autem, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, & præsentes esse ad Dominum*. VI. Operario, qui operatur, statim debetur merces, & Militi, qui pugnat, & vincit, statim debetur præmium; sed vita nostra est militia super terram, & est labor in terra: ergo animabus Justorum statim post militiam, & post laborem, debetur merces, & corona. Dicitur enim Levitici 19. 13. *Non morabitur apud te opus Mercenarii tui usque mane*; & 2. ad Timoth. 4. 8. *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi justus Judex in illa die, non solum autem mihi, sed & his, qui diligunt adventum ejus*. Et hæc est ratio S.Thomæ lib. 4. contra Gentes n. 2. VII. Animæ non merentur gloriam propter corpora: ergo non debent expectare resurrectionem corporum, ut gloriam consequantur. Probatur antecedens. Animæ sunt caussæ principales meriti, ex S. Thoma loc. cit. ergo non merentur gloriam propter corpora. Consequentia sequitur; quia aliter inconveniens esset, expectare corpora, ut Deum videant, quando ipsæmet principaliter meruerunt Deum videre. VIII. Animæ a corporibus separatæ sunt capaces, ut Deum intuitive videant, & sunt quidem capaces, tum physice, tum moraliter: ergo non est eis visio illa retardanda propter corpora. Probatur antecedens. Sunt capaces moraliter, quia habens meritum, & principales fuerunt caussæ merendi, ut dictum est; sunt capaces physice, quia non habent sensuum impedimenta, quominus Deum intuitive videant.

Arguunt Adversarii I. Matthæi 20. 8. *Cum sero autem factum esset, dicit Dominus vineæ procuratori suo: Voca Operarios, & redde illis mercedem*; sed pro sero intelligitur judicium finale: ergo tantum in finali judicio animabus Justorum dabitur merces. II. In epist. Joann. 3. 2. *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus; quoniam videbimus eum sicuti est*. Verba illa *cum apparuerit* significant secundum Christi adventum: ergo tunc videbimus Deum sicuti est. III. Apocalypsis 6. 9. *Vidi subtus altare animas interfectorum, propter verbum Dei*; sed per verba *subtus altare* intelligitur receptaculum reconditum, in quo animæ quiescant, sed in tenebris: ergo Deum non videant. IV. Apocalypsis 20. 4. *Et vidi sedes, & sederunt super eas, & judicium datum est illis: Et animas decollatorum propter testimonium Jesu, & propter regnum Dei, & qui non adoraverunt bestiam, neque imaginem ejus, nec acceperunt characterem ejus in frontibus, aut in manibus suis, & vixerunt, & regnaverunt cum Christo mille annis. Cæteri mortuorum non vixerunt, donec consummentur mille anni. Hæc est resurrectio prima*. Pluries fit mentio in eodem capite regni mille annorum, quod statuitur justis cum Christo, antequam ad gloriam in cœlum percipiendam perveniant: ergo, inferunt Millenarii, vere hoc regnum mille annorum erit pro justis cum Christo post universale judicium. V. Ad Hebræos 11. 13. dicitur de Sanctis veteris testamenti: *Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus*; & v. 39. asserit iterum: *Et hi omnes testimonio fidei probati, non acceperunt repromissionem*. Tempore autem, quo Apostolus scribebat, Christus jam ascenderat in cœlum: ergo si tempore illo animæ Sanctorum expectabant, expectant etiam modo; & si expectabant animæ Sanctorum veteris testamenti, expectant etiam animæ Sanctorum novi testamenti. VI. Trium priorum Ecclesiæ seculorum unanimi traditione docebatur, futurum Christi regnum post universalem resurrectionem per mille annos; & Papias eam docebat ex Apostolorum traditione: ergo negari non debet regnum millenarium Sanctorum post judicii diem. Probatur consequentia. Quia alias sequeretur, per illa tria secula totam Ecclesiam errasse, quod non est dicendum. VII. Ex Origene homilia 7. in Leviticum: *Nondum Sancti receperunt lætitiam suam, nec Apostoli quidem, sed & ipsi expectant, ut ego lætitiæ eorum particeps fiam*: ergo ex Origene animæ Sanctorum usque ad judicii universalis diem Deum intuitive non vident. VIII. Ex Lactantio lib.7. c.21. *Nec quisquam putet, animas post mortem protinus judicari; nam omnes in una, communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus Judex meritorum faciat examen*. Quid clarius pro errore, quem impugnamus? IX. Christus non statim post mortem suam ascendit in cœlum, sed per dies quadraginta in terra remansit; sed animæ Sanctorum debent Christo assimilari: ergo non statim post mortem ad cœlum ibunt, sed expectare debent saltem usque ad judicii diem, quod tempus assimilabitur quadraginta dierum tempori, quo Christus in ter-

terris degir. X. In Judicio erit examen: ergo in Judicio dabuntur præmia Electis, & Reprobis pœnæ: ergo usque ad judicium expectare debent. XI. Animæ non debent beatitudinem acquirere sine corporibus, nec sine corporibus pœnas luere: ergo expectare debent universalem resurrectionem. Probatur antecedens. Animæ cum corporibus suis operatæ sunt bonum, & malum; sed beatitudo datur propter bona opera, & pœnæ dantur propter mala: ergo animæ nec beatæ, nec infelices, esse debent sine corporibus. XII. Dæmones modo non puniuntur, sed reservantur puniendi usque in judicii diem: ergo nec animæ modo punientur, nec pariter beatificabuntur. Probatur antecedens. Matthæi 8. 29. Dæmones Christo dicebant: *Venisti huc ante tempus torquere nos*: Et Lucæ 8. 31. *Et rogabant illum, ne imperaret illis, ut in abyssum irent*: ergo si Dæmones modo non puniuntur, neque Damnati torquentur, nec per consequens Sancti vident Deum.

Respondemus ad I. In judicio generali reddendam esse cuilibet mercedem perfectam, & publice; in judicio vero peculiari reddi cuilibet mercedem imperfectam, seu incompletam, & privatim. Merces completa, & perfecta, est quæ datur animabus cum corporibus suis, & datur publice; incompleta vero merces datur animabus solis, & datur privatim in judicio peculiari. Cæterum parabola illa explicatur a Patribus de vocatione Gentilium ad Fidem Christi, qui vocati ad vesperam Mosaicæ legis, & venientes receperunt fidem, ac æqualem gratiam cum Judæis. Denique Parabolæ non in omnibus, quæ continent adamussim, & literaliter explicandæ sunt, ut Chrysostomus quoque observat; quia si sic explicarentur, multa quandoque sequerentur absurda, quæ omnino admitti non possunt.

Ad II. Sensus verborum illorum est; Cum apparuerit Christus, similes ei erimus, tam secundum animam, quam secundum corpus, quod tempore illo corpori Christi glorioso assimilabitur. Unde To *apparuerit* non refertur ad Christum, quasi sit sensus, nos tantum fruituros Deo, quando Christus apparuerit in judicio; sed refertur ad id, quod erimus. Præcedunt enim hæc verba: *Carissimi nunc filii Dei sumus; & nondum apparuit quid erimus*; ex quibus sequitur, quod Deum videbimus quidem, quando omnibus in corpore glorioso innotuerit quid erimus; sed non sequitur, quod tunc tantum incipiemus divino illo conspectu frui. Quod confirmatur ex illo Apostuli ad Philippens. 3. 20. *Unde etiam Salvatorem expectamus Dominum nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*. Unde intelliguntur de beatitudine completa secundum animam, & corpus, non vero de incompleta secundum animam tantum.

Ad III. Tres sunt Sanctorum expositiones ad illa verba. Prima est Bedæ, conjungentis verba illa *sub altari* cum verbo *interfectorum*, & sensum facientis: *Vidi animas interfectorum sub altari*. Pro altari autem intelligit Christum; & vult significari: Vidi animas interfectorum sub altari, idest sub testificatione Christi; quemadmodum 2. Macbab. 7. dicitur, Machabæos fuisse occisos sub testamento Dei, idest pro testamento Dei. Altera est ejusdem Bedæ, Primasii, & Haymonis, volentium, verba illa *sub altari* conjungi cum *vidi*; & per altare intelligentium secretum intellectuale, unde divinæ laudis thymiama procedat. Tertia est S. Anselmi, Ecclesiæ Doctoris illuminati, qui docet, per altare intelligi Christum; & animas nunc esse sub Christo, hoc est Christo eas adumbrante, & impediente, ne videant Deum, ut videtur exposuisse Bernardum; sed quia sunt Christo inferiores loco, & dignitate; & quia sub Christi patrocinio vicerunt; & ideo sunt sub Christo. Cæterum nullo modo per To *subtus altare* intelligi potest locus extra cœlum; quia c. 7. habetur, animas illas esse amictas stulis albis, esse ante thronum Dei, & servire Deo in templo ejus, hoc est in cœlo, die, ac nocte; ut Bellarminus ait.

Ad IV. Resurrectio prima intelligitur a Joanne in Apocalypsi gloria, quam habent animæ in paradiso ante generalem corporum resurrectionem; & dicitur etiam gloria prima, quia præcedit gloriam secundam, quæ erit animæ, & corporis. Dicitur autem mille annorum, ut significet temporis longitudinem, quod intercedet in animæ gloriam, & corporis resurrectionem. Hoc patet primo, quia in Scripturis To *mille* multuties ostendit longam temporis durationem; ut psal. 144. 8. *quod mandavit in mille generationes*; & psal. 86. 15. *mille anni ante oculos tuos, &c.*; & Deut. 7. 9. & 1. Secundo quia si ab Apostolo ad Coloss. 3. 1. justificatio appellatur resurrectio: *Si consurrexistis cum Christo, &c.* quanto magis pro resurrectione intelligi poterit animæ glorificatio? Igitur re-

resurrectio non intelligitur tantum pro sola generali resurrectione, in quo errarunt Millenarii, sed pro animæ etiam glorificatione; & regnum pariter erit animarum cum Christo videntium Deum.

Ad V. dicitur, Sanctos veteris testamenti non accepisse repromissiones sine Christo, quia dilatæ fuerunt usque ad primum Christi adventum, & tunc aperti sunt cœli, & cum Christo triumphantes in cœlum ascenderunt; non autem dilatæ sunt usque ad judicii diem, nisi pro consummata glorificatione, quæ intelligitur pro illa animæ, & corporis simul; ut ait Augustinus tract. 49. in Joannem. Et Bellarminus subdit lib. 1. de beatitudine Sanctorum c. 3. *Notanda sunt illa verba, ne sine nobis consummarentur; non enim ait, ne sine nobis remunerarentur, sed sine nobis consummatam habeant mercedem.*

Ad VI. Tribus illis prioribus seculis fuisse Patres, tum Græcos, tum Latinos, qui dogma catholicum contra Chiliastes strenue propugnarunt. Et fuerunt quidem Ignatius Martir, Cyprianus, Eusebius, aliique multi, ut visum est. Papias autem, ut testatur Eusebius ipse, vir erat pertenuis ingenii, & vanas traditiones pro apostolicis traditionibus, non quidem præ malitia, sed præ simplicitate, venditabat. Cæterum sufficiens erat, ut in Petri cathedra firma esset orthodoxa veritas, ne Deum suam reliquisse Ecclesiam diceretur. Ex Petri cathedra nil tale emanavit; nil tale traditum est a Pontificibus, qui illam regebant.

Ad VII. Origenes intelligitur de beatitudine consummata; si quidem ipsemet Origenes lib. contra Celsum docuit, beatitudinem dari Sanctis post exactos labores. Labores autem in morte finem habent: ergo in morte Sanctorum beatitudo danda est Sanctis. Et ita sunt intelligenda verba Apocalyps. 14. 13. *Amodo jam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis: opera enim illorum sequuntur illos.*

Ad VIII. Lactantius intelligitur de generali judicio, quod quidem non statim est post mortem; & animas detineri in cœlo, quasi in custodia, donec sua corpora reassumeret. Cæterum etsi fuerint Patres, tum Latini, tum Græci, qui contra hoc, quod defendimus, scripserunt; non per hoc dicendum est, aut illos efformasse traditionem in Ecclesia, aut in Ecclesia fuisse hæresim amplexos. Non primum, quia defuit unanimis consensus Patrum, & defuit quoque Ecclesiæ definitio, ut dicebamus; & propter hoc etiam quia defuit Ecclesiæ definitio in contrarium, illi, qui contrarium docuerunt, hæretici non sunt dicendi, quanvis in errore illo fuerint, contra quem Patres alii pugnarunt.

Ad IX. Christus antequam in cœlum ascenderet, etiam Dei visione fruebatur: ergo si currit paritas, etiam animæ videbunt Deum antequam cœlum ascendant. Quod si hoc admittunt Adversarii, dicit Bellarminus, non multum de cœlo illo corporeo solliciti sumus. Re vera Christus fuit nostrum exemplar in morte, in sepulcro, in resurrectione, in ascensione quantum ad corpus; quia nos etiam morimur, sumus in sepulcro, resurgemus, & cum corporibus nostris in cœlum ascendemus. Quod autem anima Christi ad inferos descenderit, non dedit nobis in hoc exemplum, quia non debemus nos animas de limbo liberare, ut ipse liberavit.

Ad X. Privata judicia particularia præcedent judicium universale, quod erit publicum; nec ob inde universale illud erit frustraneum, quia ob alios etiam altissimos fines a Deo fiet; scilicet ob suam exercendam justitiam, & misericordiam, ad satisfactionem Christi, ad laudem bonorum, ad ignominiam malorum, ut totus humo judicetur, ut præmium, vel pœnam recipiat. In judicio ergo erit examen generale, publicum, & dabitur præmium, & pœna, animabus simul cum corporibus.

Ad XI. Anima sine corpore capax est præmii, & pœnæ; potest ergo sine corpore præmium recipere, & pœnam luere, juxta meritum, vel demeritum, quod habet. Sat est ergo, ut deinde corpus etiam recipiat præmium, vel pœnam, quando ipsi fuerit anima unita; ad hoc ut corpus etiam, si operatum est malum, pœnam luat, & si fecit bonum, præmium obtineat, eoque fruatur.

Ad XII. Ex Bellarmino verum est, quod multi Dæmones non dum in abyssum descenderunt, sed in aere sunt caliginoso ad exercitationem hominum; attamen pœnas etiam extra inferos luunt, & damni, & sensus; unde scribit Beda in commen. c. 3. epist. S. Jacobi, quocunque Dæmones volitent suam ubique gehennam circumferre; & S. Augustinus lib. de corrept. & grat. c. 10., ac S. Prosper lib. de vita contemplativa, docent, Dæmones jam judicatos, ac miseros esse.

DIS-

DISSERTATIO LVII.

De Possibilitate intuitivæ Dei visionis in puro homine in corpore, & de ejusdem in aliquo speciali homine actualitate.

QUOD in præsenti quæstione, quæ ut plurimum scholastica est, a nobis asseritur, hoc est: Nullum usquemodo purum hominem in corpore vidisse Deum intuitive, posse nihilominus videre. Et quidem pro certo habendum est, nullum purum hominem constanter, & permanenter Deum in hac vita intuitive vidisse; adeoque neminem obtinuisse visionem Dei non interruptam, & perpetuam, quæ est plena, & perfecta felicitatis possessio. Hoc enim nullibi de aliquo homine puro, hoc est non homine-Deo, ut fuit Christus Dominus, in sacris literis reperitur; quibus, quum sit res de facto, quoad hoc præcise standum est. Quod autem dixerunt aliqui solum fuit, Deum aliquibus veteris testamenti, & naturæ legis, Patriarchis, Abrahæ nimirum, Jacob, Moysi, Isaiæ, Job,&c. & novæ legis etiam Sanctis, puta Paulo Apostolo, Stephano protomartiri, Sancto Patri Francisco de Paula, aliisque, sui copiam in hac vita fecisse, raptim quidem, ac aliquo temporis spatio propemodum brevi, aç interrupto. Hoc potissimum asserebant antiqui Patres quidam contra Arianos dicentes, Dei filium apparuisse in veteri lege Prophetis illis, non Patrem, qui proinde maxime invisibilis dicebatur;& quia Prophetæ Deum se vidisse narrabant, ob hoc Dei filium verum quoque Deum esse, argumentabantur. Unde Cacheranus asserit, aliquos in hac vita vidisse Deum, si Patrum testimoniis stabimus, problematicum esse; si vero rationibus, negativam partem sibi apparere probabiliorem. Contra vero P. Palanco inquit, probabilius valde esse, Moysem,& aliquos Patriarchas, Paulumque Apostolum, ex speciali privilegio vidisse transeunter in hac mortali vita divinam essentiam; licet probabile sit etiam oppositum ex sacro textu, & antiquis Patribus. P.Lallemandet pariter docet, de lege ordinaria neminem posse videre Deum per essentiam in hac mortali vita adhuc existentem, posse tamen de potentia Dei absoluta, nec ob hoc præcise causari separationem animæ a corpore; non esse tamen undequaque certum, an quidam in hac vita existentes viderint Deum per essentiam, attamen esse sibi probabilissimum id contigisse, quanvis plures sancti Patres id negare videantur. P.Boucat putat, Moysem, & Paulum vidisse in via oculis mentis intuitive Deum. P. Saguens ait, nihil impossibilitatis esse in hoc, quod Deus homini degenti adhuc in hac mortali carne indulgeat sui, etiam in natura propria, visionem, nec tantum momentaneæ, sed etiam arbitrariæ durationis; an autem alicui dederit, abstinet affirmare, vel negare.Denique P.Magnanus constanter, & aperte docet, nullum usquemodo Deum in hac vita intuitive vidisse, posse nihilominus de potentia Dei absoluta videre, non tantum raptim, sed & constanter, & permanenter; cui nos libenter subscribimus.

I. Ex Scripturis probatur, Nullum usque modo purum hominem vidisse Deum intuitive in hac vita. Joannis 6.46. *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo, hic vidit Patrem.* Item Joannis 1. 16. ubi Joannes Baptista Judæis de Christo testimonium perhibens, inter alia hæc habet: *Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus,& gratiam pro gratia; quia lex per Moysen data est, gratia, & veritas per Jesum Christum facta est. Deum nemo vidit unquam: Unigenitus filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Ulterius 1.ad Timoth.6.16. *Qui solus habet immortalitatem, & lucem inhabitat inaccessibilem: quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* Quum igitur Adversarii dicant, saltem Moysen in lege veteri, & in nova Paulum, tanquam Judæorum unum, & Gentilium alterum Magistrum, Deum intuitive in hac vita vidisse, de Moyse, & de Paulo ex adductis locis contrarium sane colligitur, & convincitur. Etenim quum in priori loco Christus dicat, neminem ante ipsum vidisse Deum universa-

versali negativa, non est ratio, qua Moysen excipiamus. Ulterius quum dicat quoque solum illum vidisse Deum, qui ex Patre est: ergo quum in hoc solo casu exceptio a Christo fiat, non est ad alium casum extendenda, in qua talis ratio exceptionis non verificetur. Sicque quum Moyses a Deo non fuerit, Dei neque filius, & unigenitus, sequitur, ipsum non vidisse Deum intuitive. Ex secundo loco patet etiam; ibi enim Christus cum Moyse comparatur, & ratio discriminis in eo potissimum ponitur, quod Christus, quum sit Dei unigenitus, Deum intuitive viderit, non sic vero Moyses, per quem sola lex nobis advenit, non gratia, quæ per Jesum Christum data est. Ex tertio loco manifestius convincitur, Paulum non vidisse Deum intuitive. Epistola illa annis tredecim post Pauli raptum scripta fuit, quum scripta fuerit, juxta Baronium, anno Christi 57., raptus vero contigit annis quatuordecim ante epistolam secundam ad Corinthios, ut ibi Paulus scribit c. 12. verbis illis: *Scio hominem ante annos quatuordecim, &c.* Hanc secundam Epistolam ad Corinthios Paulus scripsit anno Christi 58., ut habet idem Baronius; ex quo numero si demas quatuordecim annos, habebis raptum contigisse anno Christi 44. Unde patet, raptum præcessisse annis tredecim Epistolam primam Pauli ad Timotheum: Quum ergo Paulus in hac Epistola dicat, neminem vidisse Deum, immo nec videre posse; sequitur, nec ipsum etiam vidisse. Observantur hæc accurate a P. Magnano c. 17. de Deo invisibili visibili, prop. 6.

II. Probatur ex Patribus. Auctor libri de cœlesti hierarchia sub nomine Dionysii Areopagitæ c. 4. §. 3. *Si quis vero dicat, quibusdam Sanctis immediate Deum ex se apparuisse, discat etiam hoc aperte ex Scripturis sanctis, illud ipsum, quod Dei est occultum, neminem vidisse, immo neque visurum esse, sed apparuisse Sanctis Deum ostendentem se, ut eum decebat per visa quædam sacra, & iis, qui ea videbant, congruentia.* Irenæus lib. 4. c. 37. *Non igitur manifeste ipsam faciem Dei videbant Prophetæ, sed dispositiones, & mysteria, per quæ inciperet homo videre Deum* ... Igitur si neque Moyses vidit Deum, neque Elias, nec Ezechiel, qui multa de cœlestibus viderunt: ergo, &c. Docent etiam Athanasius, Nazianzenus, aliique ab Augustino epist. 111. laudati, verbis hisce: *Moysi, aliisque Prophetis, Deum apparuisse alicujus conspicabilis materia dispositione assumpta, salva semper sua invisibilitate.* Testantur etiam S. Hilarius, Nyssenus, Hieronymus, Bernardus, aliique Patres.

III. Rationibus probatur. I. Sancti Patres, qui Christum præcesserunt, in limbo detinebantur, post mortem, & Deum non videbant intuitive: ergo neque etiam in vita intuitive viderunt. Probatur consequentia. Post mortem non videbant, & in limbo detinebantur, quia non conveniebat membra præcedere caput, & filios adoptivos adire paternam hæreditatem ante naturalem filium; sed hæc ratio convincit etiam, ne viderent in vita: ergo si post mortem non viderunt, nec viderunt etiam in vita; immo a fortiori dedecebat, quenquam videre Deum intuitive in hac vita, quando non poterat post ipsam ante Christum intueri Deum. II. Ut Deus dispenset suæ ordinariæ potentiæ legibus, debet esse ratio urgentissima; sed hæc ratio non erat, ut Deus se præberet videndum alicui in hac vita: ergo nemo Deum in hac vita intuitive vidit. Major est certa; usus enim potentiæ absolutæ non est in Deo supponendus, nisi in gravissimis casibus, & propter urgentissimas rationes; nec est concedendus, absque apertis Scripturarum verbis, quæ nulla possint commoda explicatione in alium sensum applicari. Minor etiam patet; etsi enim homines illi sanctissimi essent, non erat tamen in eis ratio urgentissima, ut Deum in hac vita intuitive viderent. Consequentia sequitur. III. Apparitiones illæ, quibus dicunt Adversarii Deum ab aliquibus fuisse intuitive visum, possunt commode explicari de imaginariis apparitionibus, non intellectualibus, vel de visione Dei in aliqua specie corporea, & materiali, non in se ipso, & in propria essentia: ergo non per ipsas dicendum est, Deum fuisse aliquando in hac vita ab aliquibus intuitive visum. Antecedens patet; quia Sancti Patres plurimi, & Scholastici Doctores multi, sic eas explicant. Consequentia sequitur; quia si possunt ita explicari, non est ratio, quæ nos adstringat ad concedendum illis, quibus factæ fuerunt apparitiones illæ, intuitivam Dei visionem, contra, vel saltem supra, ordinariæ divinæ potentiæ usum.

Obstant Adversarii I. Exodi 33. 11. *Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* Et n. 19. dixit Moyses ad Dominum: *Ostende mihi faciem tuam. Respondit: Ego ostendam omne bonum tibi:* Ergo Moyses vidit

Deum

Deum facie ad faciem: ergo intuitive vidit. II. Numerorum 12. 6. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquor ei, & palam, & non per ænigmata, & figuras Dominum videt:* Nulla autem esset differentia inter Moysen, & alios Prophetas, si Moyses Deum non vidisset intuitive, ut Prophetæ cæteri non viderunt; & si hi viderunt per ænigmata, & figuras, dicendum est, Moysen facie ad faciem vidisse Deum. III. 2. ad Corinth. 12. 3. de semetipso Paulus narrat: *Raptus est usque ad tertium cælum, vel in paradisum, audivitque arcana verba, quæ non licet homini loqui*. Et Actorum 26. 16. Christus ait ad Paulum: *Surge, & sta super pedes tuos; ad hoc enim apparui tibi, ut constituam te ministrum, & testem eorum, quæ vidisti, & eorum, quibus apparebo tibi*: ergo vere Paulus in hac vita Deum intuitive vidit. IV. S. Hilarius lib. 1. de Trin. c. 3. & lib. 8. c. 2. testatur, Moysen, & Isaiam, Deum in hac vita intuitive vidisse. V. S. Augustinus lib. 12. de Genesi ad literam c. 27. de Moyse hæc scribit: *Concupierat etiam videre Deum, non utique sicut viderat in monte, nec sicut videbat in tabernaculo; sed in ea substantia, qua Deus est, nulla assumpta corporali creatura, quæ mortalis carnis sensibus præsentetur; neque in spiritu figuratis similitudinibus corporum, sed per speciem suam, quantum eam capere creatura rationalis, & intellectualis potest, sevocata ab omni corporis sensu, & ab omni significativo ænigmate spiritus*. Subdens, quod quando Deus dixit Moysi, *non poteris videre faciem meam*, loquebatur figurate ad Ecclesiam, & non ad personam Moysis; & quando dixit, *non videbit me homo, & vivet*, loquebatur de morte non corporali, sed de extasi, & abalienatione a sensibus corporeis. Eadem habet Epist. 112. de Moyse, & Paulo. VI. Ambrosius lib. 1. c. 2. sic loquitur de Moyse: *Non in visione, neque in somniis, sed ore ad os, cum Deo summo locutus: neque in specie, neque per ænigmata; sed clara, atque perspicua præsentia divinæ cognitione dignatus*. VII. S. Thomas 2. 2. q. 174. ar. 4. *Moyses fuit ergo aliis excellentior. Primo quidem quantum ad visionem intellectualem; eo quod vidit ipsam Dei essentiam*. Et q. 175. ar. 3. *Paulus usque ad tertium cælum divina virtute raptus Deum per essentiam vidit*. VIII. Saltem de B. Virgine concedi debet, quod Deum in hac vita intuitive viderit: Et si de Beata Virgine conceditur, cujus nec verbum Scripturæ habent, quanto magis de Moyse, & Paulo, quibus Dei visio a Scripturis ipsis tribuitur?

Respondemus ad I. Verba illa, *ostendam omne bonum tibi*, intelligi non posse de intuitiva visione Dei, aliter non dixisset Moysi Deus post illa verba, *faciem autem meam videre non poteris*. Intelliguntur autem de signis mirabilibus potentiæ, & providentiæ Dei, quæ promittebat Moyses se operaturum in auxilium populi sui. Nec verba illa *facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum*; accipiuntur de visione intuitiva Dei; aliter sic etiam essent intelligenda illa alia 1. Deuteron. 5., quæ sunt verba Israelitarum: *facie ad faciem locutus est nobis in monte, de medio ignis*; & tamen Israelitæ facie ad faciem Deum non viderunt, ut ipsemet Moyses testatur 1. Deuteronom. 4. *Locutus est Dominus ad vos de medio ignis. Vocem verborum ejus audistis, & formam penitus non vidistis*. Insuper Actorum 7. S. Stephanus testatur, Deum non apparuisse Moysi, sed Angelum, qui Dei nomine loquebatur: *Et expletis annis quadraginta, apparuit illi in deserto montis Sina Angelus in igne flammæ rubi*. Intelliguntur igitur de familiari colloquio, quod Deus cum Moyse per Angelum habebat.

Ad II. dicitur, hoc esse discrimen inter Moysen, & alios Prophetas, quod aliis loquebatur Deus in somniorum obscuritate, & visionibus obscuris suam illis voluntatem aperiebat; Moysi autem loquebatur absque involucris, & ænigmatibus, sed clare suam voluntatem manifestabat. Igitur per illa verba significatur, quod Moyses videbat apertius, & clarius, quam alii Prophetæ, Dei voluntatem, non Dei essentiam.

Ad III. dicimus, Paulum non dixisse, se vidisse, sed se audisse; audire autem non importat visionem, sed revelationem. Ulterius, qui videt Deum intuitive, non ignorat, an viderit in corpore, vel extra corpus; ut patet in Beatis, qui Deum post resurrectionem in corporibus suis videbunt. Intelliguntur igitur illa verba de revelatione mirabilium Dei, quæ facta est Paulo in raptu illo, Deo sic disponente. Ulterius, importatur potius per illa verba visio Christi, quam Dei; Christus enim dixit ei: *Ego sum Jesus, quem tu persequeris*: & postmodum subdit; *ad hoc enim apparui tibi, ut constituam te ministrum, & testem eorum, quæ vidisti, & eorum, in quibus apparebo tibi*. Tempore autem illo, quo Jesus Paulo loquebatur, non adhuc raptum ha-

habuerat; unde non poterat esse sermo de Divinitatis visione.

Ad IV. Hilarius, aliique Patres, qui, ut dicebamus in Dissertationis initio, ex hoc Filii, qui Prophetis apparuerat, Divinitatem contra Arianos probabant, explicatur, ut eum, aliosque, explicat Petavius lib. 7. theologicorum dogmatum c. 12. n. 2. *Sic Hilarii mens potest a nobis accipi, ut non propterea clare, & ut est in se, Isaiam, Moysen, aut quemlibet caeterorum vidisse putet Deum, sed in aliqua specie, & effigie externa ipsam Filii Dei conspectam illis esse personam. Ita enim nihilominus adversus Arianos illius procedet ratio, cum iste ipse, qui in imagine apparuit illa, verus nominetur Deus, & a Patre distinctus, etiam filium Dei vere credi Deum oportere*. Haec Petavius.

Ad V. Augustinus in epistola illa 112. c. 3. dicit P. Magnanus, quod loquitur dubitanter; addit enim *forte*. Idem nihilominus Augustinus tract. 5. in Joannem, explicans illum, *Deum nemo vidit unquam*, dicit expresse, Moysen vidisse per nubem Angelum, & ignem, qui typum Domini gerebant, non praesentiam exhibebant. Caeterum Augustinus lib. 2. retractat. c. 24. loquens de libro de Genesi ad literam, ait: In quo opere plura quaesita, quam inventa, sunt; & eorum, quae inventa sunt, pauciora firmata. Insuper epist. 142. c. 13. suum dubium fatetur: *Quid est ergo, quod eum* (intelligit Moysen) *sic fecit exceptum, nisi forte quia illa contemplatione dignum etiam tunc habuit Populi sui talem rectorem, & ministrum in tota domo sua fidelem?*

Ad VI. Ambrosii auctoritati aliorum Patrum auctoritas opponi potest, immo ipsiusmet Ambrosii, qui lib. 5. de Fide c. ultimo, aperte negat, Moysen in hac vita, & Paulum, facie ad faciem vidisse Deum, & de utroque ex Scriptura probat, ut ait Estius in 2. sentent. dist. 9. §. 10. In illo tamen loco, ab Adversariis adducto, ut idem Estius habet, comparative loquitur Ambrosius, comparando scilicet Moysen cum aliis Prophetis, qui non ita claras, & frequentes Dei visiones habuerunt. Jueninus intelligit Ambrosium de clara cognitione praesentiae, non per essentiam, sed per signa extrinseca, quae eam cum certitudine indicarent.

Ad VII. S. Thomae in 1. p. q. 12. ar. 11. ad 2., & in 2. 2. q. 174. ar. 4., & q. 175. ar. 3. 4. & 5. contrarium asserenti opponitur ipsemet S. Thomas p. 3. q. 98. ar. 3. asserens in corpore, Angelorum ministerio legem Moysi fuisse datam, & probat hoc ex Dionysio, quem credit auctorem libri de coelesti hierarchia c. 4. §. 3. dicente: *His divinis visis praeclari illi Patres nostri minstrevio Angelorum initiabantur. An non etiam sacram illam legislationem ab ipso Deo fuisse Moysi traditam divina Scriptura tradiderunt? ... Quinimmo sapienter etiam Theologia docet, eam per Angelos ad nos demanasse*. Postmodum respondens S. Thomas ad secundum argumentum, in quo opponebatur, legem a Deo immediate Moysi fuisse datam, juxta illud Exodi 33. in quo dicitur, Deum Moysi facie ad faciem fuisse loquutum, haec habet: *Quod sicut docet Augustinus 12. in Genesi ad literam, in Exodo dicitur, loquutus est Dominus Moysi facie ad faciem; & paulo post subditur, ostende mihi gloriam tuam: Sentiebat ergo quod videbat, & quod non videbat, desiderabat: Non ergo videbat Dei essentiam, & ita non immediate a Deo instruebatur. Quod ergo dicitur, quod loquebatur ei facie ad faciem, secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putat, Moysen ore ad os loqui cum Deo, cum per subjectam creaturam, idest per Angelum, & nubem, ei loqueretur, & appareret; vel per visionem faciei quadam eminens contemplatio, & familiaris, infra essentia divina visionem, intelligitur*. Haec S. Thomas, qui & ex S. Dionysio, & ex S. Augustino, probat, Moysen in hac vita Deum intuitive non vidisse. Et quanvis in 2. 2. q. 175. ar. 3. dixerit, essentiam divinam a Paulo fuisse visam; & hoc ipsum ad caput 12. Secundae ad Corinthios lect. 1. doceat, ubi etiam dicitur, Pauli raptum initio conversionis suae contigisse; nihilominus ibi loquitur dubitando, & probabiliter; dicit enim, *convenientius dicitur*. Item ratio, quam adducit, non convincit; adducit enim Apostoli verba, quibus dicitur, Apostolum audivisse ineffabilia verba; audire autem non connotat visionem, sed potius revelationem, ut dictum est. Et quum raptus Pauli contigerit anno octavo conversionis ejus, ut ostendimus supra; non videtur, qua ratione Angelicus Doctor dicat, initio conversionis contigisse. Tandem censeri potest, quicquid scripserat S. Thomas in prima parte, in prima secundae postea reformasse; licet deinde probabiliter in secunda secundae de ea re iterum fuerit loquutus; ut ait P. Magnanus loc. cit.

Ad VIII. Nulla nobis est quaestio de B. Virgine, Dei Genitrice, Maria; quanvis enim nullus purus homo hoc privilegium habuerit videndi Deum intuitive in hac vi-

ea, ut probavimus, ipsam tamen, propter intimam cum Filio suo, Homine-Deo, conjunctionem, habuisse, pie credimus, & arbitramur. Hinc Rupertus Abbas in illa verba Canticorum 1. 14. *Oculi tui columbarum*, scribit: *Beatam Virginem raptam esse in tertium cœlum, & vidisse arcana mysteria, quæ non licet homini loqui, perfectius, & excellentius, quam Paulum*. S. Antoninus p. 4. tit. 15. c. 17. ait: *In ipso conceptu, vel partu, Virgini datum esse ad horam, ut videret mysterium hujusmodi, ut in patria*. S. Bonaventura in 3. d. 3. p. 1. ar. 3. q. 5. inquit: *Quod aliis legitur fuisse collatum, non est credendum Virgini fuisse denegatum*. Et S. Thomas 3. p. q. 27. ar. 1. docet: *Rationabiliter creditur, quod illa, quæ genuit Unigenitum a Patre plenum gratia, & veritatis, præ omnibus aliis majora privilegia gratiæ acceperit*. Scimus tamen, Cardinalem de Lauræa, Vasquez, aliosque, hoc privilegium Mariæ non admisisse; at cæteri Theologi communiter concedunt. Congruentius est quidem, & præcipuæ Virginis dignitati, & piæ fidelium devotioni, concedere, quam non admittere. Privilegium Maternitatis Dei, sicut in pluribus aliis ab universali purorum hominum lege Mariam fecit exemptam, ita & in hoc singularem eam effecisse, non est dubitandum. Quod vero pro Moyse, & Paulo Scripturæ aliquæ producantur, quæ pro Maria non adducuntur, non certe ita ineluctabilia, & invicta testimonia illa comperimus, ut Deiparæ privilegium ponderamus. Hoc sane prævalet cuicunque dubiæ testationi, quam de aliis quicunque facere possint. Remanet, hoc nihilominus non obstante, quod nullus purus homo viderit Deum intuitive in hac vita, quanvis Maria sola Deum ita vidisset; quemadmodum remanet etiam generalis lex, quod omnes in Adam peccaverint, etsi immaculata semper Virgo nostra permanserit. Non autem toto vitæ suæ tempore Dei visionem Maria habuit, ne, ut ait Cacheranus, in pura creatura status Viatoris cum statu Comprehensoris confunderetur. Habuit tamen per certa temporis intervalla; nimirum in instanti Incarnationis Christi, non vero ante, ne Christi humanitatem in Dei visione præcederet; quicquid dicat Salazar de Conceptione c. 32. §. 4. defendens, in instanti etiam Conceptionis suæ Beatam Virginem vidisse Deum intuitive. Deinde habuit in Christi Nativitate, Resurrectione, Ascensione, aliisque insignioribus mysteriis, Incarnationem Filii, & Maternitatem Virginis, consequentibus; ut docet præfatus Cacheranus trac. 1. de Deo uno lib. 2. de visione Dei c. 1. §. 7. n. 73. Concludamus ergo pro cæteris, qui Deum non viderunt intuitive in hac vita, & præcipue pro Paulo, cum prælaudato Cardinali de Lauræa in 4. disp. 14. ar. ult. *Dum Pauli locum ad Galat. 1. considero, contremisco. Licet, ait, nos, aut Angelus de Cœlo evangelizet vobis, præterquamquod evangelizavimus vobis, anathema sit. Lego autem a Joanne, & Paulo evangelizatum, Deum nemo vidit unquam; ideo Ecclesiæ judicium expecto, & interim negativæ adhæreo*.

Pro secunda vero Dissertationis Parte, certum est, de potentia Dei ordinaria nullum in hac vita posse Deum intuitive videre; ut patet Exod. 33. 20. *Non videbit me homo, & vivet*. Prima ad Timoth. 6. 16. *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*. Adducitur etiam ab Estio, aliisque Theologis Scholasticis Epistola Decretalis Evaristi Papæ, quæ dicitur prima, in qua de Divinitatis luce scribitur, *quam nullus modo nostrum in hoc mortali corpore constitutus potest aliqualiter intueri*. Sed in ea multum non immoramur, scientes apud eruditos nostrorum temporum Criticos, Epistolas illas veterum Pontificum usque ad Siricium pro genuinis non haberi, at suppositities potius collectioni illi ab Isidoro Mercatore fuisse insertas. Tandem Rationes etiam suppetunt; quarum est I. quia in hac vita omnis cognitio nostra ordinaria via pendet a sensibus; Deus vero utpote immaterialis, & spiritualis, improportionatus est sensibus. II. Status noster secundum præsentem providentiam est status viæ, status pugnæ, status meriti; si autem Deum in hac vita videremus, status esset termini, coronæ, & præmii. III. Noster modus operandi via ordinaria correspondere debet nostro modo essendi; noster autem modus essendi in hac vita inferior est, adeoque omnino impotens, etiam supposito auxilio, quod esset improportionatum, ut Deum intuitive videat.

De potentia vero absoluta dicimus, posse purum hominem videre Deum intuitive in hac vita. I. Probatur. Nulla est intrinseca repugnantia inter visionem Dei, & statum vitæ mortalem, quæ a Deo superari non possit: ergo potest purus homo de potentia Dei absoluta videre Deum intuitive in hac vita. Probatur antecedens. Hæc enim repugnantia, vel proveniret ex parte animæ, vel ex parte animæ unitæ

cum

cum corpore; vel ex parte animæ unitæ cum corpore mortali,& corruptibili. Non ex parte animæ; quum ipsa separata a corpore Deum intuitive videat. Non ex parte animæ unitæ cum corpore; quia post resurrectionem anima etiam corpori unita Deum intuitive videbit. Non tandem ex parte animæ unitæ cum corpore corruptibili, & mortali; corpus enim ad eliciendam visionem non concurrit, adeoque parum refert, num sit corruptibile, vel incorruptibile, mortale, vel immortale.

II. Humanitas Christi Domini adhuc in corpore mortali Deum vidit: ergo mortalitas corporis, quantum est de se, non habet intrinsecam repugnantiam cum visione Dei. Neque dicant, Christum habuisse hoc propter dignitatem infinitam ob divinam hypostasim. Etenim, ut docet P.Magnanus, operari non est subsistentiæ, sed substantiæ, seu naturæ; & quando dicitur, actiones sunt suppositorum, denominative tantum verificatur. Igitur quamvis hypostasis sit radix dignitatis in Christo secundum personam, non est tamen secundum se operativa, aut physice ad operationem dispositiva.

III. Probatur, quod non repugnet raptim non solum, sed nec etiam permanenter, de potentia Dei absoluta purum hominem in corpore videre Deum intuitive. Si enim ad breve aliquod tempus potest intellectus noster elevari, ut Deum intuitive videat, non est ratio, cur nequeat elevari ad longum tempus. Capacitas enim, seu, ut dicunt, potentia obedientialis, quæ est in intellectu, ei non adimitur ob statum mortalitatis, nec ad breve, nec ad longum tempus. Poterit ergo non modo raptim, sed & constanter in hac vita purus homo videre Deum. Non autem toto mortalis vitæ tempore durante; ne confundatur, ut diximus, viatoris status cum statu comprehensoris. Denique de modo, quo Deum videret, docet S.Thomas 2.2. q.175. ar.4. in corp. *Impossibile est, quod homo in statu viæ videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.* Idem tradit 3. contr.Gentes c. 47. Quod & S.Augustinus antea docuerat lib. 12. de Genesi ad literam c. 29. Unde requirunt extasim, & raptum, hoc est a sensibus abstractionem, ut Deum in se ipso purus homo in corpore intuitive videat.

Opponunt I. ex I. ad Timoth. 1. 17. *Regi seculorum immortali, & invisibili, soli Deo honor, & gloria*; atqui sancti Patres intelligunt hæc verba pro hac vita: ergo in hac vita nullus purus homo poterit videre Deum. II. In hypothesi a nobis admissa, ille purus homo vel ambularet per fidem, vel non; si non: ergo esset comprehensor: Si per Fidem: ergo non posset ullo modo videre. III. Ille purus homo vel peregrinaretur a Domino, ut dicitur 2. ad Cor. 5., vel non peregrinaretur; si primum: ergo non posset videre Deum, ut videtur in patria; si secundum: ergo esset in patria, & non in via.

Respondemus ad I. Deum esse invisibilem in hac vita viribus naturæ; viribus vero gratiæ de potentia ordinaria esse etiam invisibilem, non vero de potentia extraordinaria, & absoluta. Ad II. In hypothesi nostra purus homo ambularet per fidem, & hoc non obstante Deum intuitive videret; tum quia non semper videret, adeoque quando non videret, crederet; nec credere opponeretur vidisse, quatenus scientia, & fides in eodem intellectu de eodem objecto non pugnant: tum etiam quia non videret ratione status, sed vi privilegii, quod haberet, & per quod non deperderet, quod ratione status haberet. Ad III. Ille purus homo peregrinaretur, & videret Deum intuitive, ut videtur in Patria, at non semper, ut in Patria etiam videtur, & cujus ratione qui in Patria videt non amplius peregrinatur.



DISSERTATIO LVIII.

De Hæreticorum erroribus, & de Scholasticorum sententiis, pro Corporei Sensus intuitiva suo modo Visione Dei.



QUÆ de Dei visione suo modo a corporeo sensu elicienda dicenda sunt, ex parte dogmaticam tractationem præseferunt, ex parte vero scholasticam. Quum enim de fide sit, corporeum sensum de facto non videre Deum intuitive etiam suo modo, hoc est, ut in se est; quæcunque commenta sunt ab Heterodoxis contra hoc dogma, errores sunt omnino censendi, ac proinde impugnandi, ut dogmaticam partem adimpleamus. Scholastica vero res est, quæ de possibili, non de facto, asseritur, & controvertitur; num scilicet corporeus sensus possit elevari ad videndum Deum, ut in se est? Et hoc pariter duplici modo Scholastici pertractant; inquirentes nimirum, num corporeus sensus elevari possit ad videndum Deum intuitive modo corporeo? Et an possit elevari ad videndum Deum modo spirituali? Et insuper, an hoc fieri possit potentia ordinaria, an vero absoluta, & extraordinaria? In hac Dissertatione primo enumeramus errores, qui contra partem dogmaticam exorti sunt, cum Auctoribus suis; Secundo referimus, & explanamus opiniones, quæ in parte scholastica circumferuntur, & illos adducimus, qui easdem salva fide defendunt.

Primo loco assignantur Ethnici illi, qui a S. Athanasio oratione contra Idola dicuntur, *irrationabili vecordia finxisse, uti rem visibilem Deum* corporeo sensu videri. Et sane, quum Gentiles sua Numina corporea esse crederent, eadem oculis videre corporeis pari insania arbitrabantur. Et si in Idolis divinitatem, saltem illi, qui de vulgo erant, agnoscebant, multo magis credebant, videre illam quotidie visiva potentia, qua cuncta materialia creata intuebantur.

Secundo loco ponuntur Sadducæi, qui Actorum 23. 8. nullum spiritum admittebant, adeoque Deum corpureum esse putabant. Sic enim legitur citato loco: *Sadducæi enim dicunt, non esse resurrectionem, neque Angelum, neque Spiritum: Pharisæi autem utraque confitentur.* Quum ergo Deum faterentur, eundem quoque corporeum afferebant; & quum corporeum admitterent, sensu etiam corporeo percipi, ex doctrinæ ipsorum cohærentia, dicere cogebantur. Una enim insania semel admissa, innumeras deinde concedere, qui admittunt illam, adducuntur.

Tertio scribuntur Antropomorphitæ, qui, ut in superioribus diximus, Deum quoque corporeum esse, delirabant. Hi hæretici crani, quos impugnavimus, quum Dei spiritualitatem propugnaremus. Unde ex eodem capite, ex quo Gentiles, & Sadducæi, Deum corporeo sensu percipi, admittere cogebantur.

Quarto enumerantur, saltem pro Persona Verbi, Ariani quidam, inter quos erat Maximinus, qui Verbum corporeo sensu attingi existimabant. Etsi enim errarent credentes, Verbum non esse Deum, ex consequentia erroris oriebatur, quod dicerent, Verbum corporeis potentiis expositum esse. At non per huc, quod ex uno errore alius dimanet, uterque non est dicendus error.

Quinto alii fuerunt, qui fatentes quidem, Deum spiritualem esse, post resurrectionem nihilominus putabant, ab oculo glorificato percipiendum. In hoc errore fuit Episcopus quidam anonymus apud Augustinum epist. 111., vocatus autem nomine Servidei apud Gennadium in catalogo hæreticorum c. 87.

Sexto ejusdem erroris accusantur Celsus apud Origenem, & Vorstius Calvinianus apud Gabrielem a S. Vincentio p. p. disput. 12. dub. 11. n. 138., & apud Cacheranum tract. 1. de Deo uno lib. 2. de visione Dei c. 8. §. 1.

Attamen quia hujusmodi erroris insimulatur etiam Augustinus, necesse est nobis, ut eum pro veritate defendamus. Quæ Augustino objiciuntur hæc sunt. I. ex lib. 22. de civitate Dei c. 29. ubi concedit, oculos corporeos, ut modo sunt in viatoribus, non visuros Deum, sed asserit, in gloria evasuros acutiores, ut possint Deum intuitive videre. Sic ait n. 3. *Sed utrum videbunt, & per oculos corporis, cum eos apertos habebunt,*

bunt, inde quæstio est? Si enim tantum poterunt in corpore spirituali, eo modo utique etiam ipsi oculi spiritales, quantum possunt isti, quales habemus, procul dubio per eos Deus videri non poterit. Longe itaque alterius erunt potentiæ, si per eos videbitur incorporea illa natura, quæ non continetur loco, sed ubique tota est. II. Ibidem asserit, Deum sic ab oculis cosporeis videndum, quemadmodum modo vitam hominum, cum quibus vivimus, videmus; ipsos nanque non vivere credimus, sed videmus. Sua verba sunt: *Sicut homines, inter quos viventes, motusque vitales exerentes, vivimus; mox, ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus: cum eorum vitam sine corporibus videre nequeamus: quam tamen in eis per corpora remota omni ambiguitate conspicimus. Ita quacumque spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum Deum omnia regentem, etiam per corpora contuebimur.* III. Ibidem num. 3. asserit, oculos nostros non videse cum majori perspicacitate, ut vident aquilæ, sed videre incorposalia; quum tamen aquilæ, etsi perspicacius videant, semper nihilominus vident cosposa. *Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum, non ut acrius videant, quam quidam perhibentur videre serpentes, vel aquilæ; quantalibet enim acrimonia cernendi eadem quoque animalia nihil aliud possunt videre, quam corpora; sed ut videant & incorporalia.* IV. Impugnat ibidem n. 5. Philosophosum opinionem, quæ res spirituales a cosposis sensibus videri negabat; & ob hoc ait a cosporeis oculis videri Deum: *Ratiocinatio quippe illa Philosophorum, qua disputant, ita mentis aspectu intelligibilia videri, & sensu corporis sensibilia, idest corporalia, ut nec intelligibilia per corpus, nec corporalia per seipsam mens valeat intueri, si posset nobis esse certissimum, profecto certum esset, per oculos corporis etiam spiritalis nullo modo posse videri Deum. Sed istam ratiocinationem, & vera ratio, & prophetica irridet authoritas.* V. In epistola 147. c.20. n.48. ait expsesse: *Oculi corporales in resurrectione, mutata corporum qualitate, conspicient divinam essentiam.* VI. tandem ser. 277. de S. Vincentio ait, fortem conspiciendum esse Deum oculis in resurrectione. Et lib. 22. de civit. Dei c.29. n.6. scribit: *Et fortasse ista virtus magna cernendi data fuerit ad horam etiam in mortali isto corpore oculis sancti viri Job, quando ait ad Deum, in obauditu auris audiebam te prius, nunc autem oculus meus videt te.* Et paulo infra: *Quamobrem fieri potest, valdeque credibile est, sic nos esse visuros mundana tunc corpora cæli novi, & terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, & universa etiam corporalia gubernantem ..... videamus.* Et post pauca concludit: *Aut ergo per illos oculos sic videbitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo & incorporea natura cernatur, &c.*

At revera Augustini mentem melius, quam alii assequuti sunt S. Fulgentius, Episcopus Ruspensis, & S. Thomas, Doctos Angelicus, fidissimi ejus discipuli, & sectatores. Si autem Fulgentium audiamus, sic loquitur, respondens ad primam Fessandi quæstionem: *Oculis corporalibus Deus spiritus non videtur; unde quosdam B. Augustinus, qui hoc voluerunt de Christo credere, quod Deum Patrem oculis corporis videat, in epistola, quam ad Italicam scripsit, licet brevi sermone, sufficienti tamen responsione, convincit.* Et S. Thomas 1. p. q.12. ar.3. docens ex proposito, oculis cosposeis non posse videri Deum, in probationem conclusionis suæ affest auctositatem S. Augustini ex lib. de videndo Deo ad Paulinam. Sed ipsummet Augustinum audiamus. Ex hoc quidem libso de diligendo Deo, quem licet Bellarminus indubitatum non dicat, quia nec in retractationibus Augustini, nec in indiculo Possidii, illius fit mentio, supposititium tamen esse non assesit, quia pius est, & Augustini ingenio non indignus; ex hoc quidem libso sic Augustini mens explicatur: *Deum nemo vidit unquam: vel in hac vita, sicut ipse est, vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista, quæ corporali visione cernuntur.* Si igitur Deus non viderus corposali visione, qua visibilia ista cernuntur, cosporeis oculis non viderus. Eadem habet ep.147. alias 112. c. 9. Insupes anno 408. ex psopria sententia scsibebat Augustinus in epist. 92. alias 6. ad Italicam viduam, de Deo loquens: *Hoc objectum videre oculus corporis, neque nunc, neque tunc poterit.* Eadem habet in epist. 148. ad Fortunatum Episcopum ann.415., & in epist. ad Evodium. Multa alia Augustini loca congesit P. Boucat, quibus ejus mens apesitus; & psæcipue refert, quod Augustinus adhuc junior adeo oppositam opinionem insectabatur, ut multi, in quos quidam erat Episcopus, ut dictum est a nobis etiam supra, de Augustini sevesiori impugnandi modo quæsesentur. Quase ipse, ne chasitatem lædeset, ipsorum opinionem cœpit modestius ferse, ac tempesantius recitare. Ita tamen, ut sempes ostendeset, suam opinionem esse, Deum non posse ab oculo corporeo intuitive videri; & in fine con-

clu-

cluderet, contrariam opinionem nullo modo posse Scripturæ auctoritate probari; ut ipsemet dicit in lib. 22. de civit. Dei c.29. num. 4.

Ex his patet responsio ad illa Augustini testimonia, quæ objecta sunt; Augustinum scilicet in illis locis dubitanter, obscure, & hæsitando, fuisse loquutum; clare vero suam mentem aperuisse in libro de videndo Deum ad Paulinam, & ep.10. Insuper lenius contrariam opinionem tractavit, ne charitatem scinderet, nunquam tamen in eam aperte inclinavit. Ulterius aliquando loquutus est in hypothesi, qua oculus materialis evaderet spiritualis, ut aliqui putabant; unde dicebat: *Longe itaque alterius erunt potentiæ, si per eos videbitur incorporea illa natura*. Patet etiam ex S.Thoma, qui art. 3. ad Augustini argumentum respondens, ait: *Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur in verbis illis inquirendo, & sub conditione; quod patet ex hoc, quod præmittitur, longe itaque potentiæ alterius erunt, scilicet oculi glorificati, si per eos videbitur incorporea illa natura: Sed postmodum hoc determinat, dicens: Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora cæli novi, & terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, & universa etiam corporalia gubernantem, clarissima perspicuitate videamus, non sicut nunc invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sed sicut homines, inter quos viventes, motusque vitales exercentes, vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus. Ex quo patet, quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam; vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens; quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis corporibus, divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus, & ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis*. Philosophi autem illi non rejiciebantur ab Augustino, quia dicerent, spiritalia a corporalibus non cognosci, sed potius quia asserent, spiritum non posse cognoscere corporalia, ex eo quia a corporalibus tantum cognoscuntur sensibilia; unde propter malam illationem ipsorum ratiocinium respuebat; ut optime observat P.Boucat. Ex his dictis opportunæ responsiones ad omnia ex Augustino objecta facile efformari possunt.

Veniamus modo ad Scholasticorum sententias referendas, atque elucidandas. Disserunt Scholastici omnes de possibili, non autem de facto; quum de facto certum ab omnibus de fide habeatur, sensus corporeos Deum intuitive non percipere. De possibili etiam conveniunt, sensus corporeos, ut modo sunt, non posse elevari ad Deum intuitive videndum, etiam de potentia Dei absoluta. Est sententia S. Thomæ 1. p. q.12. ar. 3. & in 4. dist. 49. q.2. ar. 2., quam Thomistæ omnes sequuntur. Est etiam Scoti, ut eruitur ex iis, quæ habet in 3. dist. 10. q. 9. Ex professo eam tractant, & docent Suarez lib. 2. de attributis c.6. Vasquez 1. p. disp. 40. c. 2. Lugus lib. 1. disp. 21. c. 1. Valentia disp. 1. q. 12. p. 8. Arriaga disp. 6. sect.1. n.2., & novissime Cardinalis de Lauræa in 4.tom. 4. disp. 17. ar. ult. Ex nostris autem P.Palanco tract. de Deo uno disp.3.q.1. P.Boucat tract. 2. dissert. 1. ar. 6. Contrariam sententiam, Lugus asserit, immunem non esse a temeritatis nota, De Quiros disp.21. sect. 1., & Vasquez loc. cit. errorem manifestum dicunt.

De potentia vero corporea, quæ sit diversa ab iis, quæ de facto dantur, quærunt etiam, an sit elevabilis ad videndum aliquid spirituale, & per consequens ad videndum etiam Deum? Citantur pro hac opinione affirmativa Valentia, Arriaga, & de Quiros; At, ut ait Cacheranus, Valentia loquitur potius excitando, quam definiendo controversiam: Arriaga affirmat tantum de potentia corporea elevabili ad videndum aliquod spirituale; sed de Deo dubitat: De Quiros loquitur etiam dubitanter, tum propter communem Theologorum sententiam, quæ est in contrarium, tum propter censuram Theologorum Societatis de mandato Præpositi Generalis ejusdem, Mutii Vitellesch, quæ legitur apud Cacheranum his verbis: *Hæ propositiones deprimentes elevationem gratiæ divinæ, & gloriæ beatificæ, ad bruta animantia, exponunt christianam spem summi boni, æternæque beatitudinis, ludibrio Atheis præsertim hominibus; & cum per se absonum sit, amicitiam, & adoptionem, qua filii Dei nominamur, & sumus, Paradisumque, quo Beati perfruuntur, posse esse Boum, & Asinorum, si Deus illos elevet, sicut elevat beatos, censemus propositiones illas cum stomacho rejiciendas*. Unde communis opinio etiam stat pro negativa, quam supracitati Theologi defendunt. Denique communiter etiam tradunt, nullatenus dari posse potentiam corpoream elevabilem ad Dei visionem spiritualem, & intellectivam, aut producendam, aut reci-

recipiendas; quam sententiam citatus Cacheranus dicit esse contra Salas 1. 2. tr. 2. disp. 5. sect. 1. n. 5.

Peculiarem modo P.Magnani sententiam exponentes, cum eodem dicimus, quod ex Philosophicis traditum supponitur, animam realiter a suis potentiis, & potentias ab anima, non distingui. Unde eadem anima est intellectiva, eadem volitiva, eadem memorativa, prout diversa respicit objecta, seu prout diversos ad objecta tendendi modos exercet. Eadem quoque potest aliquo modo dici sensitiva, licet omnino spiritualis sit; quatenus scilicet objecta sensibiliter percipit, opere nimirum sensuum, quæ reputantur tanquam organa, seu instrumenta, pro suis operationibus. Sicque eadem quatenus per visum operatur, dicitur visiva; eadem quatenus per auditum, auditiva nuncupatur; & sic de cæteris. Hoc autem cum proportione de anima etiam sensitiva, & materiali proprius est dicendum; quum enim in animalibus præter internum nullus alius sensus per P. Magnanum detur, quia exteriora sunt tantum organa sensuum, non autem veri sensus; hinc est, quod hic sensus internus prout diversimode agit, diversimode etiam appellatur. Illud vero, quod est intueri, quanvis proprie ad visum pertineat, improprie nihiluminus ad quamcunque aliam potentiam refertur; quatenus intueri idem est, ac alicujus objecti notitiam per speciem propriam, veluti nunc, seu de præsenti, exhibitam, producere; unico verbo; est objectum experimentaliter percipere. Hoc vero suo modo convenit non solum animæ rationali, sed etiam sensitivæ; quatenus etiam est auditiva, olfactiva, &c. non tantum visiva.

Docet etiam P. Magnanus, Deum, eo quia est ens simpliciter infinitum, esse etiam in unoquoque genere infinite cognoscibile. Unde pervium est, ob suam infinitam cognoscibilitatem, & infinitos cognoscibilitatis modos, habere multa, immo innumera, genera specierum sui; quæ quidem omnes species suo quoque modo sunt propriæ Dei species; proindeque sunt omnes quidditativæ, ac repræsentativæ Dei, in sua ratione singulæ, sicuti est Deus, etsi non repræsentent Deum adæquate sicuti est. Clarius se explicat, dicens: Singulæ hujusmodi species in sua ratione Deum repræsentant secundum essendi modos, quibus est, licet non secundum omnes; ac proinde aliquæ ex eis repræsentant secundum plures essendi modos, quibus revera est, aliæ secundum pauciores, aliæ tantum secundum unum. Hujus rei ratio est, quia per ipsum est possibilis præcisiva Dei visio intuitiva; ac per consequens possunt esse species quidditativæ,& propriæ Dei, eum sicuti est repræsentantes, quanvis non adæquate, sicuti est repræsentent: ergo etiam potest esse species quidditativa, restricta tamen ad repræsentandum Deum, sicut ipse est, uno, aut altero,ex his modis, quibus est, & non omnibus. Cur enim limitatio fieri possit ad decem,vel octo modos potius, quam ad duos, vel unum, non est ratio, quæ convincat in contrarium.

Tandem advertit pariter P. Magnanus, animas rationales separatas ex Sapientium judicio non prorsus eundem intelligendi modum habere, quem Angeli habent; quanvis tam illæ, quam hi, immateriales sint, & spirituales. Immo nec Angelos novem ordinum eundem habere intelligendi modum secundum omnes realitates; quum plerique Sapientes judicent,eos saltem pro singulis Choris habere suum specificum sibi essendi modum ab aliis diversum; ac proinde diversum etiam ab aliis suum specificum intelligendi modum habere;quum modo essendi naturaliter modus physicus operandi proportionetur. Hæc autem differentia specifica, servata semper proportione, potest concipi ad eum modo, quo duorum,vel trium pariter externorum sensuum diversimode concipientium, diversitas specifica consideratur. Exempli gratia, dum longitudinem, aut figuram alicujus corporis percipit tactus, & oculus,oculus attingit esse illius modo valde diverso ab eo, quo attingit manus; quanvis uterque illud percipiat modo corporeo. His suppositis a P. Magnano, quærit, num quivis sensus corporeus elevari possit ad Deum experimentaliter percipiendum,qui dicto sensui per propriam speciem, veluti nunc immissam, præsentialiter se exhibeat attingendum? Hoc enim est intueri objectum, & per particulam illam, suo modo, sensus est apud eundem P. Magnanum; an sensus corporeus possit elevari ad videndum Deum suo modo, modo scilicet corporeo; quatenus Deus ex suppositis est infinitis, variisque modis intelligibilis. Igitur non intelligit Magnanus de modo spirituali, quem supponimus impossibilem credere; sed de modo corporeo; & in hoc sensu affirmat, posse corporeum sensum elevari, ut suo modo Deum intuitive percipiat. Et hoc ipsum intendit probare quoque ex Augustini, & S. Thomæ, mente;

te; ut in sequenti Dissertatione videbitur. Hanc P. Magnani sententiam amplectitur P. Saguens, quam fatetur ingenue, nec ab ipso, nec a Magnano demonstrativis argumentis probati, sed tantummodo probabilibus. Unde sicut Magnanus in Philosophia sacra c.15. prop.25. n.18. de hac sua peculiari opinione dixit; *quod si tamen cogitatio hac mea Sapientibus displiceret, mallem ab ea discedere; quanquam sane vidi arrisisse nonnullis, quibus exposueram, & subdideram ad examen, ut & nunc subdo etiam ad censuram:* Ita pariter Saguens de eadem scripsit in t. 2. de Perfectionibus divinis disp.5. ar.6. n.18. *quare præstat hanc doctrinam nonnisi ut probabilem sustineri, quanquam ob rationes omnes, quas attuli, videatur, valde altum probabilitatis gradum attingere; sicque pertingere cominus ad certitudinem; & ideo vocari saltem possit valde probabilis.* Dictis autem, & cogitatis a P. Magnano addit de suo P. Saguens; *quod hac probabilitate supposita, æque probabile rursus est, fruituros esse hoc privilegio oculos corporeos cujuslibet corporis gloriosi.* Et hujus adjunctionis suæ duplicem assignat rationem; quarum prima est, quia corpus, eo modo, quo fieri poterit, Theologi volunt, quod erit particeps in cœlo beatitudinis animæ; beatitudo autem animæ est visio Dei; unde si corpus non participat aliquatenus de visione Dei, non participat de vera beatitudine animæ. Si semel igitur probabitur, quod corpus de visione Dei aliquatenus possit participare, hoc ipso sequitur, quod de facto participet. Altera ratio est, quia beatitudo corporis concipienda est in augmentum beatitudinis animæ; quum ergo beatitudo animæ consistat in visione, ut sit hujus beatitudinis augmentum beatitudo corporis, debet esse augmentum visionis. Probata igitur possibilitate hujus beatitudinis in corpore glorioso per elevationem ad videndum Deum modo corporeo, infertur statim etiam actualitas; unde totus homo beatus eainde dicatur, quia & anima videt proprie Deum intuitive, & corpore etiam suo modo quidditative videt; ut ait P. Saguens.

DISSERTATIO LIX.

De Fidei dogmate, quod de facto oculus corporeus Deum intuitive non videat; de Scholasticorum assertione, quod nec possit de quacunque Dei potentia videre; & de peculiaris P. Magnani sententiæ examine, judicio, atque censura.

I. EX Scripturis probatur, Deum de facto a corporeo sensu intuitive non percipi. Exodi 33. 20. *Non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo, & vivet.* Joannis 1. 18. *Deum nemo vidit unquam.* Et Joannis 1. 4. 12. *Deum nemo vidit unquam.* 1. ad Corinth. 2. 9. *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum.* 1. ad Timoth. 6. 16. *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* Quæ quidem loca etsi intelligantur, vel de comprehensiva Dei visione, vel de visione viribus naturæ producta, vel de visione in hac vita, quemadmodum nos etiam in superioribus intelleximus; nihilominus a sanctis Patribus, Origene præsertim, Athanasio, Nazianzeno, Epiphanio, Ambrosio, Hieronymo, aliisque apud P. Pizzurnum hic, qui Valentiam refert hic etiam disp.1.q.12., de corporea adhuc Dei visione intelliguntur. Vel ut discurrit S.Thomas 1.p.q.12. præfata loca non probant quidem, Deum esse invisibilem simpliciter, & absolute: ergo probant saltem, eum esse corporeis oculis invisibilem; quod etiam ex S. Ambrosio ser. 8. in Psal. 118. argumentatur Jueninus; qui observat ulterius, quod quando Scriptura loquitur de visibilitate Dei, utitur verbis, quæ significent actum mentis, non vero operationem oculi corporei; ut quando dicitur Matth.5. 8. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt;* & in epist.1. Joannis 3. 2. *Scimus, quoniam cum*

eum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Immo subdit P. Boucat, genuinum Scripturæ sensum, & maxime ultimi textus, illum esse, quo dicatur, nullum hominum vidisse Deum oculis corporeis, nec videre posse. Et P. Palanco afferens alia Scripturæ loca, nimirum, ad Romanos 1. 20. *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, &c.*, ad Hebræos 11. 27. *Invisibilem tanquam videns, sustinuit*; ad Colossenses 1. 15. *Qui est imago Dei invisibilis*; 1. ad Timoth. 1. *Regi seculorum immortali, & invisibili*: ait; ex bis textibus constare ad minus, Deum esse invisibilem a nobis visione corporea, seu oculis corporis.

II. Probatur ex Conciliis. Concilium Tridentinum sess. 25. in decreto de sacris imaginibus ait: *Doceatur populus, non propterea Divinitatem figurari, quasi corporeis oculis conspici, vel coloribus, aut figuris, exprimi possit*. Item Concilia omnia, quæ contra Ethnicos, & contra Antropomorphitas, docent, Deum non esse corporeum, in catholici hujusce dogmatis probationem afferri commode possunt; quæ quidem Concilia in superioribus fuerunt a nobis proprio loco relata.

III. Probatur ex Patribus. Origenes lib. 7. contra Celsum: *Falso nobis imponit Celsus, dicens; nos sperare oculis corporis Deum esse visuros, & auribus vocem ejus audituros*. Athanasius idem afferebat contra Arianos dicentes, Patrem tantum esse invisibilem; de Athanasii testimonio loquitur Augustinus ep. 148. scribens: *Æqualem Trinitatis visibilitatem Scripturarum sanctarum testimoniis, & diligentia suæ disputationis, asseruit; constantissime suadens, Deum non esse visum, nisi assumptione creaturæ secundum Deitatis etiam scientiæ proprietatem omnino Deum esse invisibilem .... nisi in quantum mente, ac spiritu nosci potest*. Chrysostomus hom. 39. in Genesim: *Ne putes, oculis carnalibus videri divinam illam, & incorruptibilem substantiam*. Cyrillo Hierosolymitano catechesi 9. *Carnis quidem oculis contemplari Deum impossibile: Quod enim corporis est expers, in carnis oculos cadere nequit*. Hieronymus in cap. 64. Isaiæ: *Nequaquam sermonibus explicatur, nec oculo corporis contemplabilis est, sed ab his videtur, de quibus dictum est: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Et apud Augustinum ep. 111. idem Hieronymus testatur, videre Deum sicuti est in natura sua oculum hominis non posse. In eadem epistola Augustinus affert Ambrosium dicentem: *Non enim corporalibus, sed spiritualibus oculis Deus videtur*. Augustinus ep. 12. explicans illa verba Joannis in ep. 1. 3. 2. *Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*, ait: *Inde igitur videbimus, unde similes erimus. Quis autem dementissimus dixerit, corpore nos vel esse, vel futuros esse similes Deo? In interiore igitur homine ista similitudo est*. Idem Augustinus epist. 6. hoc expresse confirmat; loquens enim de luce illa, quæ Deus est, ait: *Hoc oculus videre corporis neque nunc potest, neque tunc poterit*; scilicet in cœlo.

IV. Probatur Rationibus. I. Potentiæ materiales babent solummodo pro adæquato objecto materialia; sed Deus non est materialis: ergo non est intra sphæram objecti materialium potentiarum, non solum proportionati objecti, sed nec etiam specificativi; atqui implicat potentiam quamlibet ferri extra sphæram objecti sui specificativi: ergo implicat, ut materialis potentia Deum attingat. II. Sensibile positum supra sensorium non facit sensationem; oportet enim, ut sit distantia inter objectum sensibile, & potentiam sensitivam; sed Deus nequit distare a quacunque sensitiva potentia, quia immensus est: ergo a quacunque sensitiva potentia nequit percipi. Hæc ratio saltem pro potentia visiva proponitur a S. Fulgentio in responsione 3. ad Ferrandum, quam accepit a S. Augustino in epist. 6. Ait nanque Fulgentius: *Quippe oculi corporis hoc babent, ut non solum corpora videant, sed nec videre possint, cum inter ipsos, & ea, quæ vident, spatii cujusdam medii intervalla fuerint. Inde est, quod cum alia plurima videant, se ipsos videre non possunt, nec vident in se, cum videant extra se. Quisquis ergo putat, Deum posse oculis coporalibus cerni, prius est, ut eum dicat, ub ipsis oculis corporali spatio separari posse*. III. Si a sensu corporeo humano perciperetur Deus, posset etiam a sensu corporeo brutorum attingi; sed hoc indignum est, ut dicatur: ergo & illud, ex quo sequitur. Probatur sequela. Conveniunt enim in sphæra sensus tam potentiæ sensitivæ hominum, quam potentiæ sensitivæ brutorum: ergo conveniunt etiam in objecto. Antecedens patet, quia conveniunt in ratione animalis, de cujus essentia est esse sensitivum. Consequentia sequitur. IV. Per illam potentiam videbimus facie ad faciem, per quam modo cognoscimus in ænigmate; juxta illud Pauli; *videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie*

ad faciem; sed videre in ænigmate pertinet ad intellectum, & non ad oculum corporeum, aut ad aliam corporalem potentiam: ergo videre tunc facie ad faciem poterit tantum intellectus, & non oculus corporeus, aut quævis alia potentia corporalis. V. Si Deus posset ab oculo corporeo videri, videretur de facto ab oculo Christi; atqui hoc falsum est ex Augustino, qui ep.6. scribit, illos, qui hoc dicunt de Christo, *magis desipere, quam qui carnem asseruut conversam iri in substantiam Dei, & hanc futuram esse, quod Deus est*; ergo nec etiam ab oculo corporeo videtur. VI. Inter potentiam corporalem,& objectum divinum, scilicet Deum, non solum est improportio entitatis, quia illa est materialis, hoc autem spirituale; non solum est improportio ordinis, quia illa est naturalis, hoc autem supernaturale; sed etiam est improportio operationis, habitudinis, & modi agendi; quum sit Deus omnino extra spheram potentiæ materialis, improportionatus modo agendi ipsius, & infinite distans a potentia, & ab actu ipso potentiæ materialis.

Arguunt I. ex Scripturis. Job 19. 26. *Et in carne mea videbo Deum meum, quem visurus sum ego ipse, & oculi mei conspecturi sunt*. Job etiam 42.5. *Auditu auris audivi te,nunc autem oculus meus videt te*. Isaiæ 6 5. *Regem Dominum exercituum vidi oculis meis*. Lucæ 3. 6. *& videbit omnis caro salutare Dei*. Insuper Genesis 15. Abraham, Genesis 32. Jacob, Judicum 13.Manuë, Isaiæ 6.1. ipsemet Isaias, dicuntur oculis corporeis vidisse Deum; unde hic ultimus dixit: *Vidi Dominum sedentem super thronum excelsum, & elevatum*. II. ex Patribus. Augustinus etsi de corpore materiali satis in præterita Dissertatione explicatus sit, non est tamen expositus de corpore spiritali; de quo loquitur epist. 112. verbis hisce: *De corpore vero spiritali, si Dominus juverit, opere alio experiemur, quid disputare valeamus*. Hoc aliud opus fuit liber de civitate Dei, in cujus cap.29.rem non dirimit, sed dubius natat; immo dixit, *fieri posse, valdeque esse credibile*. III. Rationibus. Potentia cognoscitiva ad cognoscendum ita se habet, sicut se habet potentia activa ad agendum; sed potentia activa potest elevari ad agendum quodlibet: ergo potentia etiam cognoscitiva potest elevari ad cognoscendum quodlibet. IV. Intellectus potest elevari supernaturaliter ad videndum Deum, licet sit ipsi improportionatus: ergo etiam sensus corporeus poterit elevari ad ipsum suo modo percipiendum. V. Ignis in inferno elevatur ad torquendum animas,quæ sunt spirituales; pariter aqua in sacramento baptismi elevatur ad sanctificationem earundem animarum, non obstante earum improportione cum effectibus, quos producunt: ergo etiam oculus corporeus, etsi improportionatus cum objecto spirituali, poterit elevari ad illud percipiendum. VI. Major est distantia inter humanum intellectum, & Deum, quam inter sensum corporeum, & Angelum; sed non obstante distantia illa elevatur humanus intellectus ad videndum intuitive Deum: ergo nec pariter obstante minori distantia poterit elevari sensus corporeus ad percipiendum Angelum; sed si potest elevari ad percipiendum Angelum, poterit etiam elevari ad percipiendum Deum: ergo Deum actu percipit.

Respondemus ad I.Scripturas illas intelligendas esse, vel de visione Dei in aliqua materiali specie, & corporea imagine, vel de visione Christi Domini; prout eas sancti Patres communiter explicant. Et primo illud Job intelligunt de Christo, quum Ecclesia ipsa,verba eadem repetens, dicat: *Et in carne mea videbo Deum Salvatorem meum*. Dicit etiam in carne mea, & non cum carne mea, itaut sit sensus, quod anima dum erit in corpore, seu in carne, post resurrectionem, etiam videbit Deum. Et sic intelligit S. Thomas hic art. 3. ad primum: *Dicendum, quod cum dicitur, in carne mea videbo Deum Salvatorem meum, non intelligitur,quod oculo carnis sit Deum visurus; sed quod in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum*. In alio loco loquitur Job de perceptione metaphorica, nun vera, & propria;loquitur enim ad captum nostrum, & per analogiam quandam ad creata. Illud Lucæ manifeste indicat Christum,quod est salutare Dei, hoc est Salvator noster; & hæc est etiam explicatio Augustini apud P. Boucat. Patriarchæ autem, & Prophetæ, qui dicuntur vidisse Deum, vel intelligendi sunt, quod viderint in somno, vel in vigilia, ut in raptu, visione tamen semper imaginaria, & in similitudine. Hoc patet ex illo Isaiæ, ubi dicitur, quod viderit Dominum sedentem; Deus autem non sedet, quum sit spiritus, & sedere pertinet ad corpus. Et ex altero, in quo dicitur Dominus exercituum, & Rex, quia in regis similitudine, & exercituum Ducis imagine illi apparuerat. Quandoque enim etiam Deus apparebat in Angelis,qui assumpto corpore in ejus persona loquebantur.

Ad

Ad II. dicitur, quod illud Augustini etiam ex superius dictis in præterita Dissertatione remanet explicatum; attamen ad uberiorem explicationem subdimus ex Petavio, quod Augustinus in epist.6.etiam pro hoc, quod opponitur, sine hæsitatione dixit, nullo modo Deum oculis corporeis videri posse; & contrariam opinionem vocat insipientiam, dementiam, & perversam sententiam. Et contra Episcopum illum scribens,corporis hujusce spiritalis fabulam omnino rejicit; ait autem: *Aut enim istius* (corporis) *erunt, & non videbunt: aut non erunt istius, si videbunt: quoniam tanta commutatione longe alterius corporis erunt*. Hoc autem deducit quasi inconveniens, non vero dicit ut afferens; ac proinde non est dicendum, quod Augustinus errori illi adhæserit, sed quod potius eidem contradixerit. Unde ait Du Hamel, quod nunquam dubitavit Augustinus, an oculi sint Deum visuri; sed an oculi post resurrectionem in naturam spiritalem transeant, & sic proportionati ad Deum videndum fiant. Et in partem negativam etiam inclinavit,ut ex ejus discipulo Fulgentio ostensum est supra; & in epist. 111. & 112. dicit, tolerabilius dici hoc, quam Deum esse corporeum;quia tolerabilius est circa creaturas, quam circa Creatorem errare. Denique illud ipsum confutat verbis hisce: *Metuendum est, ne nil aliud dici videatur, quam corpora non illa mutatione immortalia futura, sed nulla potius futura, & omnino peritura*.

Ad III. negatur paritas; esto enim admittatur, posse quodlibet elevari ad producendum quodlibet, non sequitur tamen quodlibet posse etiam elevari ad quodlibet cognoscendum. Ratio disparitatis est, quia ad illud sufficit, ut sit convenientia in ratione entis, ad hoc autem non sufficit,quia aliter lapis quoque posset elevari ad cognoscendum. Sic respondet Maurus; sed non bene; paritas enim debet esse de potentia, quæ supponitur vitalis, & cognoscitiva, non vero de aliquo, quod nec cognoscitivum, nec vitale est, ut est lapis. Ratio ergo disparitatis est, quod ibi est proportio in entitate, hic vero in ordine; quatenus objecta debent esse ordinata ad suas potentias. Proportio in entitate, saltem in aliqua ratione, in quavis potentia activa reperitur; non vero proportio in ordine in quavis potentia cognoscitiva.

Ad IV. assignatur etiam disparitas, quæ consistit in eo, quod Deus licet non contineatur intra sphæram objecti proportionati intellectus, continetur nihilominus intra sphæram objecti specificativi:Intra sphæram vero objecti sensus corporei nullo modo continetur, nec ut proportionati, nec ut specificativi.

Ad V. dicitur, quod ignis inferni, & aqua baptismatis, in sententia illorum, qui volunt, aquam physice producere gratiam, & ignem physice torquere damnatos, ideo elevantur,quia non vitaliter agunt;& quæ non agunt vitali modo, possunt elevari ad objecta, cum quibus nullam habent proportionem. Et ratio est, quia quæ non agunt vitali modo, sunt tantum caussæ instrumentales, & inde non mirum,si a Deo eleventur ad producendum effectus sibi improportionatos. Quæ vero agunt vitali modo sunt caussæ principales, & proinde debent movere se ipsas ad suos effectus. Non possunt autem movere se ipsas, si effectus sint extra sphæram sui adæquati, & proportionati objecti. Unde semper oportet, caussas illas habere inchoationem ad actus illos, ad quos elevantur; & effectus, qui ex actibus illis dependent, esse adæquatum objectum vitalium caussarum,quæ elevantur.

Ad VI. Conceditur, majorem esse distantiam inter intellectum nostrum, & Deum, si sit sermo in ratione entis, quam oculum, & Angelum; si vero sit sermo in ratione ordinis, quem habet potentia ad objectum, major certe est distantia inter oculum, & Angelum, quam inter mentem nostram, & Deum. Etenim mens nostra, quum sit cognoscitiva, & spiritualis, capacitatem habet ad cognoscendum quodlibet cognoscibile, & spirituale; quamvis hoc ab ea in ratione entis infinite distet. Oculus vero, quia est potentia corporea, & materialis non habet capacitatem ad cognoscendum spiritum, & immateriale objectum; unde quamvis inter ipsa infinita non sit distantia in ratione entis, infinita tamen, seu insuperabilis, est distantia in ratione ordinis, & habitudinis.

Ad Secundam modo Dissertationis Partem devenientes, constanter asserimus, sensum corporeum de facto existentem nec etiam de potentia Dei absoluta elevari posse ad Deum intuitive suo modo percipiendum: Immo nec etiam materialem potentiam ab iis diversam, quæ de facto dantur, dari posse, quæ ad Deum intuitive percipiendum sit elevabilis; vel,ut Aristotelei Theologi loquuntur, saltem ad Dei visionem spiritualem, aut producendam, aut in se recipiendam.

I. Probatur prima Assertionis hujusce pars.

Plus Deus distat ab omnibus objectis sensibilibus, quam unum objectum sensibile ab altero; sed de potentia etiam Dei absoluta implicat sonum e. g. ab oculo videri: ergo magis implicabit a potentia sensitiva, & corporea videri Deum. Minor est certa, quia etiam de potentia Dei absoluta implicat, visionem esse auditionem, esse olfactionem, esse gustationem, &c. Major probatur. Illa magis distant, quæ in nulla ratione conveniunt; sed Deus, & objectum sensibile in nulla ratione conveniunt, & unum objectum sensibile convenit in aliqua ratione cum altero: ergo plus distat Deus ab omnibus objectis sensibilibus, quam unum objectum sensibile ab altero. Probatur minor. Magis distant omnino immateriale, ac spirituale, & materiale, ac sensibile, quam unum materiale, & sensibile, ac alterum sensibile, & materiale; sed Deus est omnino immaterialis, & spiritualis, ac proinde in nullo conveniens cum materiali, & sensibili, & sonus est materialis, quemadmodum color, seu coloratum objectum, ac proinde in ratione materialitatis, & sensibilitatis conveniunt: ergo Deus, & objectum sensibile in nulla ratione conveniunt, & unum objectum sensibile convenit cum altero: ergo plus distat Deus ab omnibus objectis sensibilibus, quam unum objectum sensibile ab altero.

II. Probatur. Quemadmodum in actibus vitalibus requiritur determinatum principium, ita requiritur etiam determinata ratio, sub qua tale principium operetur: ergo sicut repugnat de potentia Dei absoluta actus vitalis corporeus sine suo principio proprio, ita repugnat etiam sine sua formali ratione propria; atqui implicat etiam de potentia Dei absoluta, ut verificetur de Deo hæc sua ratio formalis propria: ergo repugnat semper etiam de potentia Dei absoluta, ut Deus a sensu corporeo intuitive percipiatur. Antecedens patet; quia si vitales actus possent causari sub quacunque ratione, possent etiam a quocunque principio produci; hoc non dicitur, nec dici potest: ergo neque illud. Minor subsumpta probatur. Ratio formalis propria actus vitalis corporei semper debet esse materialis, & corporea, Deus autem est immaterialis, & incorporeus: ergo implicat etiam de potentia Dei absoluta, ut verificetur de Deo hæc ratio formalis propria actus vitalis corporei.

III. Probatur. Dei visio est essentialiter in genere vitæ intellectivæ: ergo etiam de potentia Dei absoluta repugnat, ut sit in genere vitæ sensitivæ. Consequentia sequitur; aliter enim vita sensitiva evaderet vita intellectiva. Antecedens probatur. Deus non potest cognosci, nisi sub ratione veri; sed verum est proprium objectum intellectus: ergo Dei visio est essentialiter in genere vitæ intellectivæ.

Obstant I. Non repugnat materiale agere in spirituale: ergo non repugnat, quod potentia corporea elevetur ad videndum Deum intuitive. II. Major est sphera obedientialis, quam sphera naturalis cujuslibet potentiæ; sed non esset major, nisi in potentia daretur habitudo ad rationes formales extraneas: ergo datur hæc habitudo, per quam potentia e.g. visiva coloratum percipit, ut objectum naturale, sonorum vero ut objectum obedientiale. III. Non per hoc, quod visio terminaretur e.g. ad sonum, esset auditio; non enim actus potentiæ specificantur ab objectis, sed a modo tendendi: Sufficit ergo, quod in visione sit modus tendendi a modo tendendi, qui est in auditione; & sic visio licet terminaretur ad sonum, qui est auditionis objectum, quia tamen ad ipsum terminaretur eo modo, quo terminatur ad colorem, inde est quod visio non est auditio. Pari igitur modo erga objectum spirituale discurrendo in potentia materiali, clarum fit, quod possit hæc elevari ad Deum intuitive percipiendum. IV. Potest Deus per potentiam suam absolutam spiritualizare potentiam corpoream, juxta illud Apostoli in 1. ad Cor. 15.44. *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale*: ergo in hujusmodi hypothesi potentia materialis jam posset Deum videre. V. De facto potentia spiritualis attingit objecta materialia: ergo non est major ratio, cur potentia materialis objecta spiritualia attingere non possit. VI. Post resurrectionem oculus corporeus habebit in cœlo gloriam animæ: ergo poterit videre Deum intuitive. Probatur antecedens. Per Patres, & Theologos, gloria animæ redundabit in corpus: ergo habebit gloriam animæ. VII. Oculi Beatorum vident corpus Christi in eucharistia; sed Christus in eucharistia stat modo spirituali: ergo possunt attingere spiritualia. VIII. Corpus sentit animam suam spiritualem, quæ operatur in suis partibus: ergo non repugnat, quod materiale percipiat spirituale.

Respondemus ad I. negando paritatem; illa enim agunt instrumentaliter, potentia vero sensitiva deberet agere, ut caussa prin-

cipa-

cipalis. Et quum sit in actione vitali, petit necessario a certo, & determinato principio profluere. Ad hoc idem argumentum nuper respondimus.

Ad II. Conceditur major, & negatur minor, & consequentia. Conceditur quidem major latitudo in potentia obedientiali, quam in naturali, sed hæc majoritas attendi non debet per hoc, quod obedientialis feratur ad rationes formales extraneas; aliter eadem obedientialis sphæra in potentiis vitalibus, & in non vitalibus esset; sicque potentia non vitalis ad illud omne esset elevabilis, ad quod est elevabilis vitalis potentia, & e contra. In tantum elevabilitas magis stricta in potentia vitali, quam in non vitali ponitur, & dicitur, ad effectus vitales potentiam non vitalem elevari non posse, in quantum potentia vitalis debet essentialiter operari secundum determinatam virtutem intrinsecam in ordine ad determinatos effectus, adeo affixos tali virtuti intrinsecæ, ut a nullo principio hac virtute intrinseca destituto neque etiam obedientialiter produci possit; ut Cacheranus docet. Attenditur ergo major latitudo per hoc, quod potentia quælibet intra propriam rationem formalem possit aliquid obedientialiter, quod naturaliter non potest; potest nimirum videre objecta excedentia, vel in modo supernaturalitatis, vel in intensione, vel in distantia, &c.

Ad III. Modus tendendi debet etiam essentialiter specificari a ratione formali sui objecti; adeoque implicat in terminis, visionem debere elici a potentia visiva, & ferri posse in rationem formalem potentiæ auditivæ; Et dicere, potentiam visivam non posse elicere auditionem, & tamen posse videre objectum audibile ut tale, est dicere, potentiam visivam esse, & non esse auditivam.

Ad IV. Negatur antecedens; & illud Apostoli explicatur mystice, & non literaliter, ut sancti Patres interpretantur. Et Augustinus, qui de hoc aliquando dubitaverat, ut dicunt, sic demum in lib. I. retract. c. 17. se explicavit: *Quisquis ea sic accipit, ut existimet, ita corpus terrenum, quale nunc habemus, in corpus cæleste resurrectione mutari, ut nec membra ista, nec carnis sit futura substantia, procul dubio corrigendus est, commonitus de corpore Domini, qui post resurrectionem in eisdem membris non solum conspiciendus oculis, verum etiam manibus tangendus apparuit, carnemque se habere etiam sermone firmavit, dicens: Palpate, & videte, quia spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Ad V. negant paritatem; & ratio disparitatis est apud Theologos Peripateticos, quia objecta materialia possunt aliquatenus spiritualizari ad hoc, ut a potentiis spiritualibus percipiantur; non vero materiales potentiæ ad hoc, ut spiritualia objecta percipiant. Cæterum proprior ratio assignabitur, si dicatur, objectum intellectus esse omne intelligibile; omne intelligibile esse omne verum; omne verum esse omne ens; quum ergo objecta materialia sint entia, sunt etiam vera, & sunt pariter intelligibilia. Objectum vero corporei sensus est sensibile, non autem intelligibile; igitur omne, quod est tantum intelligibile, & non sensibile, nequit esse objectum suum; quanvis quod est sensibile, quia est etiam intelligibile, sit objectum intellectus.

Ad VI. dicitur, quod gloria animæ redundabit quidem in corpus, at non immediate, & per visionem Dei intuitivam, bene vero mediate, & per aliquos effectus secundarios, qui convenient corpori; scilicet per claritatem, per agilitatem, per incorruptionem, &c. Ac proinde quanvis oculus corporeus videbit Deum in effectibus istis, non per hoc videbit Deum intuitive, immediate, & in se ipso.

Ad VII. Negatur quoque paritas; quanvis enim Christi corpus sub speciebus eucharisticis reperiatur, semper tamen est corpus, ac proinde non mirum, si sit objectum corporei sensus. Quod sit autem definitive in loco non facit, ut corpus non sit corpus, sed tantum ut sit in loco non ut corpus; hoc, quod respicit modum essendi in loco, & non mutationem substantiæ, potest vincere Deus, sicque Beati videbunt Christi corpus sub speciebus eucharisticis. Quod vero corporeus sensus attingat spirituale objectum, non respicit tantum modum objecti, sed substantiam; quæ impossibile est, ut vincatur, quum aliter importet destructionem sui ipsius, quæ non importatur a modo. Et ideo non mirum, si Beati vident quod est modo spirituali in loco, & quod tamen est corpus, & non videot quod est omnino spirituale.

Ad VIII. dicimus, corpus percipere animam mediate, & in impressionibus suis, atque in effectibus, quos operatur in eo; non vero immediate; non enim, ut dicunt, anima est per se sensibilis, sed tantum per accidens, hoc est per suos effectus. Sic respondet P. Boucat. Expeditius tamen respon-

spondebitur, si dicatur, corpus non sentire animam, quæ operatur, sed sequi operationes animæ operantis; hoc autem est longe diversum ab eo, quod est corpus attingere animam.

Altera Assertionis pars probanda remanet; scilicet, nec etiam materialem potentiam diversam ab iis, quæ de facto dantur, dari posse, quæ ad Deum intuitive percipiendum sit elevabilis; vel, ut Theologi Peripatetici loquuntur, saltem ad Dei visionem spiritualem, aut producendam, aut in se ipsa recipiendam.

I. Probatur hæc altera pars. Etsi diversa ab iis, quæ de facto dantur, sit potentia corporea possibilis, implicat nihilominus, ut in objectum tendat nisi sub ratione entis materialis materialiter attingibilis; at hoc ipso repugnat, ut Deus sub hac ratione ab ipsa percipiatur: ergo nec etiam materialis potentia diversa ab iis, quæ de facto dantur, dari potest, quæ ad Deum intuitive percipiendum sit elevabilis. Probatur major. Etsi diversa ab iis, quæ de facto dantur, sit potentia corporea possibilis, est nihilominus corporea; hoc ipso quod est corporea debet necessario tendere ad objectum suum sub ratione entis materialis materialiter attingibilis: ergo etsi diversa ab iis, quæ de facto dantur, sit potentia corporea possibilis, implicat nihilominus, ut in objectum tendat, nisi sub ratione entis materialis materialiter attingibilis. Probatur minor. Si sic non deberet tendere, ideo esset, quia sufficeret tendere in objectum suum sub ratione universaliori, quam sit ratio entis materialis; hoc repugnat: ergo hoc ipso, quod est corporea debet necessario tendere ad objectum suum sub ratione entis materialis materialiter attingibilis. Probatur minor; major enim est doctrina Adversariorum. Potentia tendens in objectum sub ratione universaliori, quam sit ratio entis materialis, habet hoc ipso pro objecto objectum potentiæ intellectivæ; sed hoc repugnat potentiæ corporeæ: ergo repugnat pariter potentia corporea tendens in objectum sub ratione universaliori, quam sit ratio entis materialis. Probatur major. Habet pro objecto ens præscindens a materiali, & spirituali; sed hoc est proprium objectum potentiæ intellectivæ: ergo habet pro objecto objectum potentiæ intellectivæ.

Respondent Adversarii, Potentiam tendentem in objectum sub ratione universaliori, quam sit ratio entis materialis, posse esse addictam aliquibus determinatis objectis spiritualibus; sicque non habere ens pro objecto in ea tota latitudine, in qua ipsum habet pro objecto potentia intellectiva.

At sic contra argumentamur. Non est assignabilis ratio communis enti materiali, & spirituali, quæ non se extendat ad omnia spiritualia: ergo nequit illa ratio universalior aliquibus determinatis objectis spiritualibus esse addicta. Probatur antecedens. Ratio communis enti materiali, & spirituali est, vel ratio cognoscibilis, vel ratio veri, vel ratio similis; quæcunque ex his ad omnia spiritualia se extendit: ergo non est assignabilis ratio communis enti materiali, & spirituali, quæ non se extendat ad omnia spiritualia.

Confirmatur hoc ipsum. Potentia potens attingere Deum debet esse potentia potens attingere omne ens: ergo si potentia materialis per illam rationem universaliorem attingeret Deum, attingeret omne ens; adeoque haberet pro objecto objectum potentiæ intellectivæ. Probatur antecedens. Potentia potens attingere continens, debet posse attingere omne contentum: ergo si potentia illa corporea attingeret Deum, deberet posse attingere omne ens.

II. Probatur eadem pars altera Assertionis. Si daretur talis potentia, daretur actus corporeus essentialiter, & ex sua natura, postulans esse a principio spirituali, ut formaliter spirituali; hic actus repugnat: ergo & repugnat potentia illa. Probatur sequela. Quælibet cognitio ex sua natura habere petit pro principio objectum, cujus est cognitio: ergo si daretur talis potentia, daretur actus corporeus essentialiter, & ex sua natura, postulans esse a principio spirituali, ut formaliter spirituali. Probatur antecedens. Objectum enim concurrit ad cognitionem; nam ex objecto, & potentia paritur notitia; & quidem objectum concurrit, ut est in se, adeoque si in se spirituale est, necesse est etiam, quod ut spirituale concurrat. Minor principalis argumenti probatur. Actus pendens a principio spirituali ut formaliter spirituali debet necessario participare a tali principio spiritualitatem; hoc enim est, sub aliqua ratione determinata caussam concurrere ad effectum; scilicet talem rationem relucere in effectu.

Dicunt: Speciem materialem posse concurrere loco objecti spiritualis; sicut species spiritualis potest concurrere loco objecti materialis.

Ar

At arguimus contra. Species spiritualis potest præstare, quod præstat species materialis, quia hac est superior, & perfectior; non vero species materialis potest præstare, quod præstat species spiritualis, quia hac est inferior, & imperfectior. Et sic respondetur apud Augustinum epist. 111. ad objectiones similes, quæ contra dogma etiam catholicum fieri possent.

III. Probatur de visione spirituali, quod implicet, ut producatur a principio materiali, aut ut in materiali potentia recipiatur. Actus vitalis est alligatus vitali principio determinato, & determinato subjecto; nec ad ipsum producendum est elevabile quodcunque principium, nec ad ipsum recipiendum quodcunque subjectum elevari potest; sed visio est actus vitalis alligatus intellectui tanquam proprio principio, & subjecto: ergo non potest alteri communicari. Probatur major. Actus vitalis quum sit essentialiter immanens, essentialiter petit recipi in suo principio;& quum essentialiter requirat in suo principio virtutem aliquam intrinsecam sibi proportionatam, nec virtus eadem possit ab intrinseco convenire diversis principiis, essentialiter postulat esse a principio determinato. Verum est, quod Scotus admittit, actus vitales posse ab extrinseco in potentiis vitalibus produci; tamen ait recipi, ut qualitates mortuas, & ineptas objectum attingere; adeoque licet cuucedat in oculo posse recipi visionem spiritualem, negat tamen oculum per hujusmodi visionem fieri posse videntem. Sicque potissimum hic non agimus contra Scotum quoad productionem, licet agamus quoad receptionem;quatenus probamus,non solum actum vitalem debere elici a principio determinato, sed etiam in determinato subjecto recipi. Aliæ rationes apud Cacheranum, a quo & allatæ desumptæ sunt, videantur.

Ex his primo constat, Potentiam materialem spiritualizari non posse, quanvis potentia naturalis supernaturalizari possit; & ratio est, supernaturale, & naturale, se habent, ut superius, & inferius, ut includens, & inclusum: Spirituale vero, & materiale se habent, ut duo disparata, immo ut excludens, & exclusum. II. constat, Potentiam materialem elevari non posse ad attingendum vitaliter spirituale, sicut elevari potest potentia naturalis ad attingendum vitaliter supernaturale; & ratio est, quia spirituale non est intra rationem formalem potentiæ materialis, sicut est supernaturale intra rationem formalem potentiæ naturalis. III. Potentiam materialem elevari non posse ad attingendum spirituale vitaliter, sicut elevari potest ad attingendum spirituale non vitaliter; & ratio est, quia ut elevetur primo modo debet elevari secundum specialem virtutem intrinsecam,& intra determinatam rationem formalem, non vero, ut elevetur secundo modo. Hæc tria corollaria per tria distincta asserta a Cacherano citato ponuntur, & probantur; qui etiam responsiones aliquas contra jam dicta afferri solitas proponit, & impugnat. Ipsum ergo Legentes consulant, si de his instructiores fieri volunt; eidenque debeant quicquid claritatis, & soliditatis hac in re, alioqui obscura, & implicata, fortassis a nobis fuit usque modo exscriptum, & relatum.

Tertiam Dissertationis Partem modo suscipientes, P.Magnani probationes afferimus, ejusdemque solutiones objectorum, quæ contra ipsum fiunt, pro suo peculiari hac in re dicendi modo defendendo, ac propugnando; quod quidem præstantes, nihil ex nobis addimus, sed opinionem nec amplectentes, nec impugnantes, in sua relinquimus probabilitate; & Auctoris ingenium admirantes, laudamus pariter rationes, quibus fortiter opinionem utique suam communivit.

I. Igitur sic probat P.Magnanus. Deus est infinitis, variisque modis cognoscibilis sicuti est, licet inadæquate; sed ratione hujus multiplicis in infinitum cognoscibilitatis se accommodat intellectui Angelorum, & Hominum: ergo potest etiam facultatibus materialibus sensitivis se accommodare. Major, & minor, ex superius dictis, probatæ supponuntur; probat igitur tantum consequentiam. Si enim non posset a sensibus percipi, non esset Deus infinitis modis perceptibilis, quod est contra hypothesim.

II. Probat. Sicut perfectio est objecti intelligibilis,posse se exhibere ad intelligendum, ita est perfectio objecti materialis, & sensibilis posse se facere percipi: ergo sicut Deus est objectum intelligibile, ita erit objectum visibile ab oculo corporeo. Probatur consequentia. Ideo se potest Deus exhibere ad intelligendum, quia est perfectio objecti intelligibilis hoc, quod est se ad intelligendum præbere; sed non minus est perfectio entis materialis hoc, quod est posse se exhibere ad percipiendum: ergo sicut Deus est objectum intelligibile, ita erit objectum sensibile ab oculo corporeo. Probatur consequentia. Deus continet

quas-

quascunque creatas perfectiones; sed non minus est perfectio intelligibilitas illa rei spiritualis, quam hæc perceptibilitas objecti materialis: ergo sicut illam continet, ita & hanc.

III. Probat. Deus perfectiones creaturarum continet; sed virtutes agendi creaturarum sunt perfectiones ipsarum: ergo ipsas continet: ergo secundum has perfectiones corporeas, quas eminenter continet, poterit se sensibus exhibere. Explicatur argumentum. Deus enim licet sit formaliter incorporeus, corpoream tamen omnem perfectionem, ejusque agendi virtutem, quæ perfectio est, eminenter continet: ergo potest agere in sensus, sicut res corporea ageret; cum hac nihilominus differentia, quæ sedulo notanda est, quod res corporea ageret secundum modum illum participatum, Deus vero secundum immensum illud exemplar perfectionum, a quo modum suum res corporea participavit; & sic ageret Deus modo proprio, tamen corporeo eminenter, & ohinde hic agendi modus esset sensui corporeo proportionatus. Exemplo res fit clarior; & si lucem pro exemplo afferamus, fiet clarissima. Hoc quod est lucem agere in potentiam visivam est perfectio lucis; hæc perfectio fuit participata a Deo: ergo est in Deo: ergo Deus secundum hanc perfectionem agendo in potentiam visivam, modo corporeo ageret, quatenus ageret modo lucis; non tamen videretur lux, sed Deus; quia non ageret Deus secundum modum participatum a luce, sed secundum illum, a quo lux modum suum participavit; sicque non videretur lux, sed Deus. Sic pariter pro aliis sensibilibus potentiis est discurrendum.

IV. Probat. Potest objectum spirituale a potentia corporea, & materiale attingi: ergo etiam Deus. Probatur antecedens. Si aliqua in contrarium esset ratio, maxime esset, quia potentia materialis extraheretur a sphera adæquata sui objecti; sed hæc ratio nulla est: ergo potest objectum spirituale a potentia corporea, & materiale attingi. Probatur minor. Tunc aliqua potentia dicitur extrahi a sphæra sui objecti, quando ponitur ad operandum diverso modo, ac in se est operativa; ideo enim auditus colorem percipere non potest, quia esset visus, quatenus videret; sed per hoc, quod materialis potentia objectum spirituale attingat, non ponitur ad operandum diverso modo, ac in se est operativa: ergo ratio illa nulla est. Probatur minor. Tunc operaretur diverso modo, ac est in se operativa, materialis potentia, quando immaterialiter operaretur; sed per hoc, quod attingat objectum spirituale, non sequitur, debere ipsam agere immaterialiter: ergo per hoc, quod materialis potentia objectum spirituale attingat, non ponitur ad operandum diverso modo, ac in se est operativa. Probatur minor. Potest objectum spirituale, saltem divinum, quod modum agendi materialiter continet eminenter, materiali modo, quanvis non immateriali, a corporea potentia percipi: ergo non per hoc, quod attingeret objectum spirituale potentia materialis, sequeretur potentiam materialem agere immaterialiter, & spiritualiter.

V. Probat P. Saguens. Potest oculus corporeus elevari a Deo, ut videat lucem illam inaccessibilem, quæ est ipsemet Deus; sed hoc pacto videret oculus corporeus aliqualiter Deum quidditative: ergo potest oculus corporeus elevari, ut videat Deum corporeo modo. Minor supponitur ab ipso certa; quia lux illa est ipsemet Deus, est enim lux divina, increata, æterna, &c. unde si illius aliquid videret oculus corporeus, Deum ipsum aliqualiter quidditative videret. Majorem vero probat. Magna illa distantia inter naturas spirituales, & corporeas, non impedit aliquam actionem, & reactionem illarum: ergo etsi lux illa sit spiritualis, potest nihilominus oculus corporeus elevari a Deo, ut eam videat. Antecedens probat ex animæ, & corporis commercio in homine, quod consistere, ait, in multa motuum communicatione.

Arguunt I. Non potest vitalis potentia extendi ad objectum, in quo sua formalis ratio non reperitur; sed de facto nulla ratio formalis objectiva reperitur in Deo, quæ sit propria potentiæ materialis: ergo non potest vitalis potentia corporea extendi ad Deum percipiendum. Major probatur. Potentia vitalis qua vitalis elicit actus suos intrinsecos cum exigentia ad tales actus eliciendos, & tales actus cum exigentia ad fieri a tali potentia; sed hoc non esset, si in objecto non reperiretur ratio propria illius potentiæ: ergo non potest potentia vitalis extendi ad objectum, in quo sua formalis ratio objectiva non reperiatur.

II. Secundum P. Magnani sententiam Christus in Sacramento Eucharistiæ agit loco panis; idest in ratione agendi exercet potentiam illam, quam exerceret panis, si adesset, in sensus; & tamen non videtur Christus, sed panis: ergo licet Deus ageret secundum modum agendi rerum materiali-

rialium, non per hoc a sensu corporeo attingeretur Deus, sed res potius materiales. III. Admissa hac sententia posset etiam Deus percipi a potentia materiali auditiva, olfactiva, tactiva, gustativa; atqui hoc est repugnans rationi, & fidei: ergo non est sententia ista admittenda. Probatur minor. Repugnat rationi, quia sic res spirituales, & corporeæ confunderentur; repugnat fidei, quia nimis accederet errori Anthropomorphitarum, qui non admittebant in Deo humanam formam, nisi ut posset Deus corporaliter percipi. IV. Omnis actio Dei spiritualis est, ergo semper corporeo sensui improportionata. Probatur antecedens. Omnis actio Dei est indistincta a Deo; sed Deus est spiritualis: ergo omnis actio Dei spiritualis est. V. Illa actio Dei vel præseferret similitudinem, & imaginem Dei percipienti sensui corporeo, vel non? Si primum: ergo Deus perciperetur corporeus: Si secundum: ergo Deus non perciperetur quidditative. VI. Indignum sane esset, quod Deus etiam a potentia gustativa perciperetur; manducaretur enim ab illa, biberetur, &c. Et tamen idem esset dicendum de potentia materiali gustativa, ac de aliis potentiis materialibus dicitur.

Respondet P. Magnanus ad I. mittendo majorem, & distinguendo minorem: De facto nulla ratio formalis objectiva reperitur in Deo, quæ sit propria potentiæ materialis; in Deo quatenus est objectum spirituale prout spirituale, reduplicative, concedit; in Deo, prout in objecto spirituali formaliter, æquivalenter autem materiali, negat minorem. Si dicatur; atqui materialitas non potest in objecto spirituali reperiri, nisi spiritualitas amittatur; distinguit etiam; non potest reperiri formaliter, concedit; æquivalenter, negat.

Ad II. Negat paritatem, & disparitas per ipsum est, quia Christus agit secundum illum modum agendi, jam a pane participatum; & sic non mirum si panis sentiatur: At quando ageret Deus, ageret secundum fontem, & originem, & exemplar, a quo res omnes creatæ suas perfectiones participarunt; & ob inde non perciperentur res materiales creatæ, sed Deus. Vel brevius; Christus agit in Sacramento secundum imaginem modi illius agendi, qui est in Deo; Deus ageret secundum originale, quod non participant creaturæ, quanvis ab eo participent.

Ad III. respondet P. Saguens, sententiam hanc non repugnare, nec rationi, nec fidei; quia removet omnino a Deo omnem formam corpoream, quanvis in Deo admittat tantum modum agendi corporum, qui Deo negari non potest, nisi dicatur, corpora modum illum agendi non a Deo, sed a semetipsis habuisse. Nec est necesse, ut Deus fiat sonus, fiat odor, fiat cibus, &c. ut a potentiis horum objectorum percipiatur. Sufficit quidem, ut Deus per se ipsum potentias hasce delectet modo illo agendi, quo ab objectis suis delectantur. Anthropomorphitæ autem nihil de hoc modo agendi cogitarunt; sed putaverunt solum, Deum habuisse corporea membra nostris similia, prout in Scripturis metaphorice Deus aliquando describitur.

Ad IV. Actio illa Dei utique entitative spiritualis omnino esset, sed repræsentative esset corporea, quatenus repræsentaret Deum agentem in sensus, ut agunt res corporeæ; & esset quidem talis repræsentatio, non per formalem continentiam in Deo, sed per æquivalentem, & eminentem; ut dictum est.

Ad V. Præseferret similitudinem Dei agentis modo corporeo in sensus; Quanvis enim Deus esset omnino spiritualis, quia tamen ageret modo corporeo, quem eminenter continet, inde est, quod imaginem Dei exhiberet, sed non operantis, ut operatur modo intelligibili respectu intellectus, sed modo sensibili respectu sensus; non quidem modo sensibili a re corporea participato, sed secundum illum primigenium modum, quem in se ipso eminenter continet, & a quo modus ille formalis corporeus participatus est.

Ad VI. patet responsio ex responsione ad III. Non enim sit Deus cibus, quemadmodum non sit Christus re vera panis; sed agit Christus, ut panis, agit Deus in sensum gustus, ut cibus; cum differentia illa pluries hic enunciata.

Hæc quidem P. Magnanus a nemine mutuatus est, sed a semetipso excogitavit. An sint autem ita firma, & inconcussa, ut plures asserunt, ipse vero non asseruit, Legentes judicabunt. Et hoc vel ex eo magis, quod ad maximum opinionis suæ fundamentum posset non incongrue dici, virtutem agendi materialiter contineri quidem in Deo eminenter; at per hoc, quod eminenter contineatur, non esse amplius virtutem agendi materialiter. Contineri enim eminenter in Deo est contineri absque imperfectionibus; esse virtutem agendi materialiter est imperfectio: ergo aut eminenter in Deo non reperitur hæc vir-

virtus, si est materialiter agendi; aut materialiter non est agendi, si in Deo eminenter continetur. Ad probationes alias etiam dici potest, quod Deus sit in infinitum perceptibilis, si ab infinitis potentiis immaterialibus, etiam specifice diversis, aut de facto existentibus, aut possibilibus, percipiatur. Denique in re materiali posse se facere percipi, perfectio est, sed imperfectione admixta; quatenus enim modus agendi est, perfectio est; quatenus vero talis modus agendi est, imperfectionem dicit, & quidem essentialiter; unde non debet in Deo reperiri. Hæc quidem dicta sint non ad P. Magnani sententiam infirmandam, nec confirmandam. Hoc nihilominus certum est, non loqui ipsum in eo sensu, in quo cæteri Theologi hac in re loquuntur; quatenus omnes loquuntur de modo spirituali, ipse autem de materiali loquatur.

DISSERTATIO LX.

De creato, vel creabili, Intellectu, cui possit, vel non possit, esse connaturalis Dei visio intuitiva.



Disputant acriter Scholastici, num alicui creato, vel creabili, intellectui possit esse Dei visio intuitiva connaturalis? Et notanter ponuntur verba illa, *creato, vel creabili*; quia duplex difficultas examinandam se offert. Prima est, num de facto sit creata potentia, cui sit connaturalis Dei visio; vel quæ possit per suas intrinsecas vires naturales videre Deum? Et hæc quidem difficultas non est amplius a nobis decidenda, quum jam fuerit in superioribus decisa. Ex eo enim, quod probavimus, Deum esse supernaturaliter visibilem, naturaliter vero invisibilem; jam probatum remanet, nullam reperiri potentiam, quæ ipsum valeat naturaliter videre. Eruitur profecto hoc ex Dei invisibilitate; si enim Deus a creato intellectu naturaliter videretur, vel naturaliter videri posset, jam in hoc ordine universi universaliter, & absolute a quovis creato intellectu naturaliter Deus invisibilis non diceretur. Eruitur etiam ex ejusdem visibilitate; quatenus ex eo, quod nos probavimus, possibilem esse intuitivam Dei visionem, jam supposuimus, posse quidem ab intellectu videri, si huic temperamentum illud concedatur, confortativum, vel elevativum, quod necessarium esse supponitur. Hoc autem necessarium non esset, si ab intellectu posset naturaliter videri. Igitur de creabili intellectu tantum intelligenda est quæstio; in qua inquiritur, num possit a Deo creari intellectiva potentia tantæ virtutis, quæ suis naturalibus viribus, absque scilicet supernaturali auxilio, Deum intuitive videat? Quod, ut omni, qua decet, hinc claritate, inde facilitate, exponatur, examinandas prius proponimus duas difficultates, quæ sunt cum hac principali connexæ; & sunt quæ sequuntur. Prima; An intellectui cum lumine gloriæ sit naturale videre Deum? Secunda; An sit possibilis substantia supernaturalis.

Pro I. Difficultate proposita Thomistæ affirmant, cum Cajetano, aliisque; Scotistæ vero negant, cum Mastrio, & cæteris. Nos cum primis sentimus; & Probatur I. Aggregato ex intellectu, & lumine gloriæ naturaliter debetur visio, non supernaturaliter: ergo naturale est intellectui cum lumine gloriæ videre Deum. Probatur antecedens. Si supernaturaliter deberetur visio, alias opus esset elevativo ad intellectum cum lumine supernaturalizandum; sicque illi intellectui ulterius supernaturalizato, vel esset naturalis, vel supernaturalis visio? Si hoc secundum; abiremus utique in infinitum: Si primum; habemus intentum. II. Intellectus vel eodem modo se habet cum lumine, ac sine lumine, vel diverso modo, ad operandum? Si eodem modo; ad quid ergo inservit lumen? ergo sicut intellectus sine lumine est impotens, ita & cum lumine. Si diverso modo; hæc diversitas nequit aliunde peti, quam quia cum lumine est naturaliter potens videre Deum, non sic autem sine lumine. III. Si potentia juxta suas vires operaretur, connaturalis ei esset operatio; sed intellectus elevatus, tota scilicet virtus ex intellectu, & lumine con-

conflata, visionis actum juxta suas vires elicit: ergo huic conflato naturale est videre Deum. IV. Ex Mastrio colligitur, totam Thomistarum, & Scotistarum differentiam quoad præsens in eo esse, quod Thomistæ putent, lumini ex natura rei convenire, intellectum in supernaturalitatis statu constituere: Scotistæ autem doceant, lumini non ex natura rei, sed ex divina tantum ordinatione competere; atqui falsum est hoc Scotistarum fundamentum: ergo & falsa ipsorum assertio. Probatur minor. Lumen ex sui natura, & intrinsece supernaturale est: ergo ipsi ex natura rei convenit supernaturalizare intellectum. Sequitur consequentia; in tantum enim supernaturalizat, in quantum supernaturale est. Antecedens probatur. Lumen gloriæ ex sui natura intrinsece non est naturale: ergo ex sui natura intrinsece est supernaturale. Probatur antecedens. Lumen gloriæ si naturale esset, neque ex divina ordinatione posset ad aliquid supernaturalizandum elevari; quatenus deberet ipsum prius per aliud supernaturale supernaturalizari, & postea supernaturalizare intellectum: Vel si dicant, quod hoc naturale per se ipsum supernaturalizaretur, absque altero supernaturali superaddito: Ergo etiam intellectus posset per se ipsum absque lumine supernaturalizari. Ulterius sic contra Mastrium argumentamur; ait enim ipse, calorem esse naturalem virtutem calefaciendi, non sic autem luminis supernaturalizandi naturalis virtus est; quia si Deus concursum tolleret intellectui elevato, non videret. Contra tamen est. Si Deus concursum tolleret igni, nec etiam ignis ureret: ergo dicendum esset, ustionem non esse naturalem igni. Si dicat, quod haberet exigentiam ad concursum; dicimus etiam nos, quod intellectus elevatus haberet exigentiam ad videndum, quanvis naturaliter non videret.

Objiciunt tamen cum Mastrio I. Sequeretur, intellectum ex suis naturalibus videre Deum, si nostra sententia vera esset; hoc autem non est dicendum: ergo neque illud, ex quo sequitur. II. Lumen gloriæ est omnino supernaturale intellectui: ergo etiam visio est omnino supernaturalis eidem intellectui, etiam ut lumine gloriæ elevato. Probatur consequentia. Lumen gloriæ tribuitur intellectui, ut constituatur in actu primo supernaturali ad eliciendam visionem; at quando alicui est supernaturalis actus primus, debet etiam esse illi supernaturalis actus secundus: ergo si lumen supernaturale est, supernaturalis etiam est visio. III. Posito lumine gloriæ in intellectu, adhuc objectum beatificum respectu ejus est supernaturale, ac liberum, & voluntarie movet: ergo adhuc posito lumine gloriæ in intellectu, non est ipsi naturale videre Deum. IV. Si Cæcus miraculose illuminaretur, illuminatus semper postea supernaturaliter videret: ergo sic intellectus noster, quia supernaturalizatus a lumine, adhuc cum lumine supernaturaliter videt Deum.

Respondemus ad I. Distinguendo sequelam; sequeretur intellectum elevatum, & supernaturalizatum, ex suis naturalibus videre Deum, conceditur; intellectum non elevatum, & non supernaturalizatum, negatur. Distinguitur eodem modo minor propositio, & negatur consequentia.

Ad II. Negatur consequentia; ad cujus probationem conceditur major, & distinguitur secunda pars minoris, debet esse intellectui supernaturalis actus secundus, illi spectato sine actu primo, conceditur; illi considerato cum actu primo, negatur minor, & consequentia. Soli intellectui spectato sine lumine gloriæ, certum est, quod supernaturalis est visio; si vero spectetur cum lumine gloriæ, quod supernaturale est, eidem dicendum est naturalem esse; & hoc sibi vult, esse intellectum sine actu primo, hoc est sine lumine gloriæ.

Ad III. Conceditur antecedens, & negatur consequentia; ratio pro modo est, quod diversimode accipitur To *naturale*; in præsenti autem sumitur, prout opponitur supernaturali, non vero prout opponitur libero, seu voluntario. Sicque objectum beatificum intellectui elevato naturale est, quatenus non est illi supernaturale; non autem ex altera parte est naturale, quia est liberum, & voluntarium.

Ad IV. Negatur paritas; & ratio disparitatis est, quia cæco est indebita illuminatio, non sic vero intellectui lumen.

Pro II. vero Difficultate, quam proposuimus, multipliciter supernaturalem substantiam Theologi explicant, inquirentes, in quo ipsa consistat. Verum in quocunque consistat, & quomodolibet explicetur, omnimode dicimus, ipsam implicare. Et probatur I. Implicat creatura, quæ non sit a Deo elevabilis; sed talis esset substantia supernaturalis: ergo implicat substantia supernaturalis. Major probatur. Creaturæ enim est essentialis potentia obedientialis, ratione cujus redditur a Deo elevabi-

lis: ergo implicat creatura, quæ non sit a Deo elevabilis. Probatur antecedens. Creatura respicit essentialiter Deum, ut serva Dominum, ut inferior superiorem, hoc ipso quod creatur: ergo creaturæ est essentialis potentia obedientialis, ratione cujus redditur a Deo elevabilis. Minor primi argumenti probatur etiam; quia talis substantia non haberet ordinem superiorem, ad quem posset elevari: ergo talis substantia supernaturalis non esset a Deo elevabilis. II. Si dabilis esset hujusmodi substantia, jam de facto daretur; sed de facto non datur: ergo dabilis non est. Probatur major. Quia aliter sua accidentia, in Peripateticorum hypothesi, nempe accidentia supernaturalia, essent in statu violento; inhærendo scilicet substantiæ naturali non supernaturali. III. Si Deus produxit dispositiones omnes ad hanc substantiam, quare ergo substantiam ipsam non produxit? Non aliunde sane, nisi quia substantia ipsa supernaturalis est improducibilis: ergo vere substantia supernaturalis implicat.

Obstant I. Si prima nostra ratio valeret, æque de substantia, ac de accidentibus supernaturalibus valeret; atqui de accidentibus non valet: ergo neque de substantia. Probatur major. Non minus de substantia, quam de accidentibus debet esse elevabilitas: ergo æque ratio illa de substantia, ac de accidentibus, supernaturalibus valeret. Minor etiam primi argumenti probatur; quia accidentia supernaturalia, qua supernaturalia, elevabilia non sunt. II. Contra secundam nostram rationem dicunt, accidentia illa non esse in statu violento, quia jam inhærent; sufficit nanque accidentis essentiæ inhærere, non vero requiritur, quod huic, aut alteri substantiæ, inhæreat. III. Contra tertiam rationem ait P. Lallemandet; caussas, propter quas Deus substantiam illam non produxit, esse primo, ne substantia talis putaretur independens; secundo, quia Deus vult esse solus supernaturalis; tertio, quia quum modo Deus velit nobis dare beatitudinem in præmium, non ex natura, substantia illa si esset modo producta, ex natura beatitudinem haberet.

Respondemus ad I. Disparem esse rationem de substantia, & accidente supernaturali; accidens enim licet non sit elevabile ut quod, est nihilominus elevabile ut quo; quatenus est ipsamet elevatio, qua substantia naturalis elevatur; & hoc modo accidens supernaturale Deo ut elevanti subest. Non sic autem substantia supernaturalis, si daretur; quia nec ut quod, nec ut quo, elevabilis esset.

Ad II. dicitur, proprium esse talis accidentis inhærere proprio subjecto, licet proprium accidentis ut sic sit inhærere alicui subjecto. Quum ergo accidentia supernaturalia sint talia accidentia, suo proprio subjecto inhærere deberent. Et hoc patet, quia aliter naturali subjecto naturaliter, non miraculose inhærerent, si ad ipsorum essentiam sufficeret quomodolibet inhærere.

Ad III. dicimus primo contra P. Lallemandet; aut substantia illa deberet revera esse independens, aut non? Si primum; non solum non producitur, ne putetur independens, sed nec etiam est producibilis, quia independens esset: Si secundum; parum officeret, quod putaretur independens, dummodo non esset; immo quum non esset independens, nunquam sic putari posset. Ulterius; aut Deus exigit esse substantiam supernaturalem solum ipsum, & non alium, aut non exigit? Si exigit; ex hoc capite habetur substantiæ supernaturalis creatæ impossibilitas: Si non exigit; magis ad ostensionem suæ omnipotentiæ conferret ipsam producere, maxime quum dispositiones ipsi substantiæ convenientes produxerit. Denique contra ultimum ex sequentibus patebit responsio.

His duabus Difficultatibus expositis, examinatis, atque decisis, a quibus tota principalis controversia dependet, ad ipsam discutiendam accedimus. Dependet sane, nam Adversarii ex possibilitate substantiæ supernaturalis deducunt possibilitatem intellectus, cui fit connaturalis intuitiva Dei visio; modo autem, quum jam probata sit hujusmodi substantiæ impossibilitas, non possunt eam deducere; immo potius nos ex ejusdem impossibilitate arguere possumus hoc modo. Intellectus, cui foret connaturalis intuitiva Dei visio, deberet esse substantia supernaturalis; atqui, ex probatis, substantia supernaturalis implicat: ergo implicat pariter intellectus, cui sit connaturalis intuitiva Dei visio. Major ab ipsis Adversariis ponitur; minor est probata; consequentia sequitur. Ex altera vero difficultate arguunt Adversarii sic. Connaturalis est visio aggregato illi ex intellectu, & lumine; sed aggregatum illud finitæ perfectionis est: ergo Deus poterit creare intellectum tantæ perfectionis, quantam habet aggregatum illud, finitæ scilicet perfectionis; atqui ex hoc,

hoc; quod sit finitæ perfectionis non implicat: ergo sicut non implicat, quod aggregato illi, quod est finitæ perfectionis, sit connaturalis Dei visio intuitiva; ita pariter non implicat intellectus finitæ, & æqualis perfectionis aggregato illi, cui intellectui sit etiam Dei visio intuitiva connaturalis. Sed quanta sit hujus argumenti vanitas, infra videbitur. Interim quæstionem principalem in duplici sensu agitamus; Primo, num possit dari intellectus, cui sit connaturale lumen gloriæ, quo mediante Deum intuitive videat? Secundo, num possit dari intellectus, cui absque lumine gloriæ sit connaturalis intuitiva Dei visio.

Dicimus I. Implicare intellectum, cui sit connaturale lumen gloriæ. Probatur I. Lumen gloriæ, in hypothesi Peripateticorum, est accidens supernaturale absolute, & simpliciter, non respective solum, & secundum quid; sed si posset dari intellectus, cui ipsum lumen esset connaturale, non esset sic: ergo dabilis non est talis intellectus. Minor patet, quatenus licet lumen gloriæ intellectibus existentibus sit supernaturale, intellectui tamen possibili esset naturale: ergo non esset supernaturale absolute, & simpliciter. Major probatur dupliciter a Cacherano; primo, quia aliter lumen gloriæ non esset supernaturale, sed præternaturale; quemadmodum accidentia propria alicujus naturæ superioris naturæ inferiori non dicuntur supernaturalia, sed præternaturalia; accidentia scilicet naturæ viventis comparata ad naturam non viventem. Secundo, quia si supernaturalitas, quæ de facto datur, esset solum respectiva, posset dari alia supernaturalitas, quæ esset absoluta, & hæc esset superior illa; implicat autem supra supernaturale dari aliud supernaturale superius; quia ex hoc sequeretur, quod illud supernaturale inferius contemptibile esset comparatum ad supernaturale superius; quemadmodum modo naturalia quævis contemptibilia sunt relative ad supernaturalia.

II. Probatur. Si lumen gloriæ posset esse connaturale alicui intellectui, eidem intellectui posset esse connaturalis etiam gratia; hæc nullo modo potest esse connaturalis: ergo neque illud. Major patet; quia Lumen gloriæ, & gratia, sunt ejusdem ordinis; immo lumen dicitur gratia eminens. Minor etiam constat; quia aliter gratia non amplius redderet nos consortes divinæ naturæ, sed illius naturæ creatæ, cujus esset naturalis proprietas.

III. Probatur. Si daretur intellectus, cui esset connaturale lumen gloriæ, talis intellectus deberet esse substantia supernaturalis; sed ex dictis implicat substantia supernaturalis: ergo pariter intellectus ille. Major est certa; lumen enim gloriæ, quod est accidens supernaturale, non potest esse naturale substantiæ naturali, sed potius substantiæ supernaturali. Præterquam quod, est essentiale lumini esse elevativum illius substantiæ, cui inhæret; respectu autem talis intellectus elevativum non esset; quia si elevativum esset, non esset amplius ipsi connaturale.

Dicimus II. Implicare intellectum, cui sit connaturalis intuitiva Dei visio. Est communissima conclusio, sicut præcedens; eosdemque habet propugnatores, paucissimos impugnatores. I. probatur a Cacherano. Impossibilis est intellectus, cui sit connaturalis cognitio perfectior comprehensione sui; sed visio Dei est perfectior comprehensione cujuscunque creaturæ etiam perfectissimæ: ergo impossibilis est intellectus, cui sit connaturalis Dei visio. Probatur minor. Si comprehensio sui esset perfectior visione Dei, vel esset ratione effectuum, quos produceret; vel ratione objecti, ad quod tenderet; vel ratione sui ipsius, quatenus ipsa comprehensio esset, illa vero simplex visio; atqui nullo ex his capitibus perfectior est: ergo absolute visio Dei est perfectior comprehensione cujuscunque creaturæ etiam perfectissimæ. Probatur minor. Non ratione sui ipsius, quanvis enim comprehensio sit perfectior visione, quando cætera sunt paria, non sic autem quando cætera non sunt paria; aliter comprehensio festucæ perfectior esset visione Dei. Non ratione objecti, quia objectum visionis Dei nobilius est objecto comprehensionis creaturæ quanvis nobilissimæ. Non denique ratione effectuum; quum visio Dei majorem perfectionem in objecto manifestet, magis expleat intellectum, & intelligendi appetitum, reddat intelligentem impeccabilem, & beatum, quos effectus comprehensio sui non producit. Probatur modo major principalis argumenti. Impossibilis est intellectus, cui sit connaturalis cognitio excedens propriam virtutem cognoscitivam; quum nullæ causæ possit esse naturale operari ultra propriam virtutem; sed habere cognitionem perfectiorem comprehensione sui est habere cognitionem excedentem propriam virtutem cognoscitivam: ergo impossibilis est intellectus, cui sit connaturalis

ralis cognitio perfectior comprehensione sui. Probatur minor. Comprehensio sui adæquat propriam virtutem cognoscitivam: ergo habere cognitionem perfectiorem comprehensione sui est habere cognitionem excedentem propriam virtutem cognoscitivam. Probatur antecedens. Comprehensio sui adæquat propriam cognoscibilitatem; quum sit commune cuicunque comprehensioni cognoscere objectum suum, quantum est cognoscibile: ergo etiam adæquat propriam cognoscitivitatem. Probatur consequentia. Cognoscitivitas rei non potest esse major sua cognoscibilitate: ergo si hanc adæquat comprehensio, illam etiam adæquat. Probatur antecedens. Ratio cognoscibilis, seu ratio veri, & ratio entis, convertuntur: ergo si res aliqua magis haberet de cognoscitivitate, quam de cognoscibilitate, magis haberet de ente, quam de vero; hoc implicat, ut manifestum est: ergo & illud, ex quo sequitur.

Dicunt Adversarii, rationem hanc militare etiam I. contra aggregatum ex intellectu, & lumine, cui diximus connaturale esse videre Deum; quum talis visio adhuc comprehensione illius aggregati sit perfectior. II. militare etiam contra naturalem Dei contemplationem, quæ est perfectior comprehensione alicujus Angeli, vel Hominis. III. militare adhuc contra visionem Dei, quæ supponeretur in substantia supernaturali; quatenus hujus etiam comprehensione visio Dei perfectior esset.

At contra primam responsionem sic argumentamur. Loquimur enim nos de creatura operante sine elevatione, adeoque viribus propriis; non sic autem est intellectus cum lumine. Contra secundam sic etiam; contemplatio illa naturalis includitur in comprehensione Angeli e. g., quatenus contemplatio illa naturalis est cognitio Dei ex effectibus, quos inter Angelus etiam enumeratur. Contra tertiam quoque hoc modo; ex illo scilicet probari, substantiæ supernaturali, si daretur, esse naturalem, & non naturalem visionem Dei; unde potius ex responsione, vel instantia illa, deducitur specialis ratio implicantiæ substantiæ supernaturalis.

II. Probatur principalis conclusio. Implicat creatura, cui sit naturalis Dei amicitia: ergo implicat intellectus, cui sit connaturalis Dei visio. Patet consequentia; visionem enim necessario, & essentialiter consequitur perfecta charitas. Antecedens probatur. Qualibet creatura contemptibilis est respectu Dei, quum respectu Dei sit maxime vilis: ergo non potest ipsi convenire naturalis amicitia cum Deo; amicus enim non potest ab amico jure contemni; & amicitia debet maxime esse inter æquales.

III. Implicat creatura, quæ sit sua natura impeccabilis; sic esset intellectus, cui esset naturalis Dei visio: ergo pariter hic intellectus implicat. Probatur major. Creatura qua creatura dicit necessario defectum, tam moralem, quam naturalem; unde S. Ambrosius ex impeccabilitate deducit Spiritus Sancti divinitatem; quum creatura necessario dicat mutabilitatem, ut ait Gregorius Nyssenus in lib catechetic. c. 6. *Omne, quod creatione productum est, mutationi est affine*. Et Basilius in lib. de Spiritu Sancto, Augustinus in lib. 12. de civit. Dei c. 1. aliique apud Petavium lib. 2. theologicorum dogmatum c. 1. prope finem; qui insuper probat, nullam creaturam possibilem esse sua natura sanctam, quum Deus solus sit talis natura sua. Sic autem esset creatura, quæ foret sua natura impeccabilis: ergo implicat creatura, quæ sit sua natura impeccabilis; quanvis impeccabilis per gratiam esse possit. Si dicant cum P. Lallemandet, peccatum stare posse cum visione Dei; sic in contrarium argumentamur: Visio Dei est certissimum signum Dei amicitiæ: ergo non potest stare cum Dei inimicitia, quæ est peccatum.

IV. Probatur ratione, quam affert S. Thomas 1. p. q. 12. ar. 2. Implicat intellectus, qui sit ejusdem immaterialitatis cum Deo: ergo implicat intellectus, cui sit connaturalis Dei visio intuitiva. Antecedens est certum; Deus enim est actus purus, adeoque omnem excludens potentialitatem, materialitatem, & compositionem; non sic autem quivis intellectus, etiam angelicus, etiam creabilis. Consequentia probatur. Tres assignantur gradus immaterialitatis; primus est animæ rationalis, quæ licet sit immaterialis quoad substantiam, non sic tamen est quoad modum, quum sit forma corporis. Secundus est angelicæ naturæ, quæ licet a corpore non dependeat, habet nihilominus esse ab essentia, & natura distinctum. Tertius est naturæ divinæ, quæ est actus purissimus, simplicissimus, &c. Modo sic: Inter potentiam intelligentem, & objectum naturaliter cognitum, debet esse proportio quantum ad tres illos immaterialitatis gradus: ergo si implicat intellectus, qui sit ejusdem immaterialitatis cum Deo, implicat etiam intellectus, cui

sit

sit connaturalis Dei visio intuitiva. Probatur antecedens. Quia aliter ita esset proportionatum objectum divinum naturæ divinæ naturaliter intelligenti, ac naturæ creatæ, quæ naturaliter etiam intelligeret; quod implicat. Unde quando modus essendi rei cognitæ excedit modum naturæ cognoscentis, cognitio illius rei est supra naturam illius cognoscentis; ut docet Angelicus Doctor; & confirmatur a Serra; nam tunc nec cognitio est in cognoscente secundum modum, & speciem ei connaturalem, neque cognitio est secundum modum propriæ ejus immaterialitatis: ergo supra naturam cognoscentis.

Unicum argumentum, quod objiciunt Adversarii, præter illud de substantia supernaturali, superius discussum, est illud aliud, quod tunc etiam tetigimus; nimirum de intellectu æquivalente complexui ex intellectu, & lumine. Ad quod per retorsiones, seu instantias, plures respondemus. Et quidem primo hoc argumentum probaret, dari posse substantiam creatam, quæ sine objecti concursu intelligeret; quia conflatum ex potentia, & specie est finitum. II. probaretur, dari posse substantiam appetitivam, non intellectivam; quum conflatum etiam ex hujusmodi potentiis sit finitum. III. probaretur, dari posse intellectum creatum, qui naturaliter prophetaret; quia pariter conflatum ex intellectu creato, & lumine prophetiæ est finitum. IV. probaretur, dari posse voluntatem creatam, ad instar voluntatis divinæ, per se ipsam, seu per suam entitatem necessariam libere volentem; quia conflatum ex voluntate, & actu libero est finitum.

Igitur, ut directe respondeamus, ait Cacheranus, argumentum ex vi formæ invalidum esse. Etsi quandoque entitas simplex æquivaleat conflato ex duabus; ut patet, dum unus Angelus comprehendit alium Angelum, quem homo non adjutus supernaturali auxilio nequit comprehendere; & ob inde intellectus angelicus in ordine ad comprehensionem alterius Angeli æquivalet conflato ex intellectu humano, & supernaturali auxilio; tamen id debet aliunde constare; nec sufficienter probatur ex finitate illius conflati; ut patet ex instantiis supra factis. Ulterius identitas notabiliter mutat rerum essentias; quum major sit perfectio, & longe diversa, habere aliquid per identitatem, quam per physicam unionem. Tandem virtute finita potest dari major, & æqualis in eodem genere, non vero in diverso; unde dato uno conflato ex intellectu, & lumine potest dari aliud conflatum ex perfectiori intellectu, & perfectiori lumine, non vero intellectus simplex perfectior, quia est in diverso genere. Dicitur etiam virtutem illius conflati finitam esse, sed superioris ordinis, respectu virtutis naturalis intellectus; ac proinde quantumcumque hæc augeatur, nunquam potest pervenire ad illius conjuncti perfectionem. Quod probat hoc exemplo. Quanvis scilicet Angelus finitæ sit perfectionis, & Deus quacumque materiali natura creata perfectiorem possit producere; non tamen potest facere, materialem naturam angelica perfectiorem.

DISSERTATIO LXI.

De Lumine Gloriæ, & de muneribus illius.



Præter intellectum, qui est potentia intuitivæ Dei visionis, quanvis naturaliter improportionata, duo alia requiruntur ad illam, unum ex parte potentiæ se tenens, & dicitur Lumen gloriæ, alterum se tenens ex parte objecti, & vocatur species. Intuitiva enim visio ex suis intrinsecis duo habet, & quod sit vitalis, & quod sit supernaturalis. Per hoc, quod est vitalis, exigit potentiam vitalem, & objectum; & quia objectum nequit esse intra potentiam, exigit obinde speciem, quæ est objecti vicaria. Per hoc autem, quod est supernaturalis, requirit auxilium aliquod supernaturale, & hoc est lumen. De Potentia loquuti fuimus usque modo, de objecto loquemur in sequentibus, modo loquimur de lumine, & postea de specie.

Hoc luminis gloriæ vocabulum, si antiquos Patres perlustrabimus, minime apud illos inveniemus. Fuit namque a Scholasticis Theologis in usu positum potius ex rerum naturalium similitudine, & analogia quadam, ut Petavius loquitur, quam ex liquida divinarum literarum auctoritate. Quemadmodum scilicet absque luce, vel lumine visi-

visiva materialis potentia actus suos exercere non potest, ita etiam intellectiva sine, vel naturali lumine, quando circa naturalia se gerit, vel supernaturali, quando supernaturalia intuetur. Et quamvis in Psalmo 35. 10. luminis mentio inveniatur per illa verba: *Quoniam apud te est fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lumen*: Illud nihilominus lumen de Verbo divino, vel de Christo, Patres communiter interpretantur; ut apud ipsos videre quisque poterit, & præcipue apud Origenem lib. de principiis c. 1., Cyrillum lib. 1. in Joannem c. 8. Augustinum pluribus in locis, & signanter in prædictum psalmum 35., aliosque; quasi idem sit ac dicere: In Verbo, & sapientia tua videbimus te Patrem. Non per hoc tamen a Patribus veteribus supernaturale auxilium negabatur; sed quod nos modo, & antecessores nostri, quingentis ab hinc annis, lumen gloriæ nominarunt, eandem, vel quasi eandem, significationem retinentes, altero vocabulo appellabanr. Lucis nimirum, ut apud Epiphanium hæres. 70., collustrationis, & illuminationis, ut apud Auctorem libri de divinis nominibus, qui tribuitur S. Dionysio Areopagitæ cap. 1., aliosque passim. Hæc de nomine; de significatione autem apud antiquos Patres illud invenitur expressum, quo importatur, esse adjutorium, auxilium, adjumentum aliquod, quo naturalis potentia elevetur ad Deum conspiciendum, & sine quo nemo possit ad intuitivam Dei visionem assurgere.

Quæ quidem apud Augustinum præsertim legi possunt in epistola 6. *Lux illa Deus est ipse; quoniam Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt ullæ: Sed lux mentium purgatarum, non istorum corporis oculorum*. Et in libro Soliloquiorum, si ipsius genuinus est fœtus, cap. 14. hæc alia inveniuntur: *Videbimus in lumine tuo lumen tuum. Quoniam apud te est fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lumen. Quale autem lumen? Lumen immensum, lumen incorporeum, incorruptibile, incomprehensibile, lumen indeficiens, lumen inextinguibile, lumen inaccessibile, lumen increatum, lumen veridicum, lumen divinum, quod illuminat oculos Angelorum, quod lætificat juventutem Sanctorum, quod est lumen luminum, & fons vitæ: quod es tu Domine Deus meus. Tu es quippe lumen, in cujus lumine videbimus lumen, te scilicet in te, in splendore vultus tui, quando te videbimus facie ad faciem. Quid est videre facie ad faciem, nisi quod ait Apostolus, cognoscere, sicut & cognitus sum? Cognoscere veritatem tuam, & gloriam tuam, hoc est cognoscere faciem tuam. Cognoscere Patris potentiam, Filii sapientiam, Spiritus Sancti clementiam, ipsius summæ Trinitatis unam, & individuam essentiam*. De quibus Augustini verbis, aliisque aliorum Patrum, qui de lumine loquuntur, Petavius theologicorum dogmatum lib. 7. c. 8. n. 3. scribit: *Quo circa de illo lucis officio, & usu, qui in Scholis percrebuit, nihil apud antiquos expressum habetur: nisi quod vis quadam naturali superior, & auxilium requiri dicitur, quo mens ad tantam contemplationem possit assurgere*.

Scholastici postmodum auxilium illud novo luminis gloriæ vocabulo appellantes, alia eidem munera tribuere, seu melius majori claritate munera ab antiquis auxilio illi tributa, distinguere, & explicare, cœperunt. Hinc primo fuit, quod aliqui dixerunt, lumen esse habituale, & intrinsecum, qualitatem scilicet habitualem intellectui inhærentem, & in ipso permanentem; ut communis Scholasticorum Peripateticorum fert opinio. Alii, ut Scotus cum suis, plerique etiam Neuterici, & Nominales, contra Thomistas, putant lumen hoc habituale, quod de facto & ipsi ponunt, suppleri posse per divinam Omnipotentiam per actuale auxilium; quod quidem respicit lumen, non pro ut de facto est, sed pro ut de possibili potest esse. Alii quoque, iique paucissimi, quos inter eminet P. Magnanus, lumen volunt esse tantum actuale, & extrinsecum; actualem scilicet Dei motionem intellectum elevantis, non vero qualitatem illam inhærentem, & permanentem, sed transeuntem potius. Rursus aliqui putarunt, hoc lumen de facto præstare munus speciei; ut Vasquez, Oviedus, &c. Alii vero magis communiter cum Thomistis contrarium docent. Ulterius dixerunt quidam, lumen gloriæ deservire tantum intellectui ad ornatum; quemadmodum character animæ impressus in Sacramentis Baptismi, Confirmationis, & Ordinis, in patria ad ornatum animæ permanebit; ut Mayron: Alii voluerunt, munus elevandi, & disponendi intellectum a lumine exerceri, non autem concurrendi ad visionem cum ipsomet intellectu; ut Aureolus: Alii denique docuerunt, lumen gloriæ de facto munus principii intellectum elevantis, & simul cum intellectu effective ad visionem concurrentis præstare; estque communis sententia. Adhuc aliqui existimarunt, lumen esse visionem a Deo infusam, & in nostro intellectu receptam; alii visionis esse potius activum princi-

pium.

pium. Tandem concedentes lumini elevandi munus; hoc ipsum nihilominus explicant diversimode: Concedentes insuper lumini disponendi officium, hoc etiam multis modis exponunt. Quæ omnes ut plurimum scholasticæ quæstiones sunt, & a quibus brevissime hac in Dissertatione nos ipsos expediemus.

Pro I., in quo quæritur, an lumen gloriæ sit habituale de facto, an vero actuale? Nihil modo dicimus; sed in aliam differimus Dissertationem hoc examinare; in qua, propter communem Theologorum Scholasticorum sensum, habituale dicendum affirmabimus; posse nihilominus sustineri sententiam luminis actualis, tum de possibili, ut vult Scotus cum Nominalibus, atque pluribus Neuterieis; tum quoque de facto; non ut vult Durandus, aut alii; sed ut P. Magnanus egregie defendit, ostendemus. Pro II., supposito, quod lumen sit habituale, putamus, de facto non præstare munus speciei, posse autem de possibili; supposito vero, quod lumen sit actuale, in altera Dissertatione dicemus, non formaliter, sed realiter, speciei officium exhibere. Pro III. probabimus, lumen neque tantum ad ornatum intellectui deservire, neque tantum ad elevandum, sed insuper active concurrere ad visionem. Pro IV. Ex his potissimum eruetur, lumen non esse visionem ipsam, sed visionis potius comprincipium. Pro V. tandem germanum modum elevationis, & dispositionis explicandæ in ipso lumine gloriæ explicabimus.

Dicimus ergo I. Lumen gloriæ de facto non præstare munus speciei, posse autem de possibili, de habituali lumine loquendo. Ita Thomistæ, aliique communiter contra Vasquez, aliosque. Quod de possibili dicitur, supponimus, probari ex eo, quod in sequentibus de specie Dei impressa dicemus. Si enim de possibili non posset munus speciei præstare lumen, vel ideo esset, quia repugnaret species impressa creata Dei, vel quia repugnaret, hanc speciem identificari cum lumine? Ostendemus infra, ex primo capite non implicare; nec etiam implicat ex secundo; quatenus potest eadem qualitas sub diversa ratione se tenere ex parte potentiæ, & ex parte objecti; potentiam scilicet elevando, & objectum supplendo. Hoc tamen nullatenus a specie expressa præstari potest; quia hæc debet esse producta per intellectionem, adeoque necessario est lumine posterior; lumen enim est qualitas concurrens cum intellectu ad ipsius speciei expressæ productionem: ergo nullo modo lumen speciei expressæ munus præstare potest.

I. Probatur modo, quod de facto lumen speciei impressæ munus non præstet, loquendo semper in hypothesi luminis habitualis. Inferius probabimus, non dari speciem impressam Dei a Deo distinctam; sed lumen gloriæ est distinctum a Deo: ergo de facto lumen gloriæ speciei impressæ munus non gerit. II. De facto lumen gloriæ est qualitas per modum habitus; sed omnis qualitas per modum habitus se tenet ex parte potentiæ, non autem ex parte objecti; & ex altera parte species impressa se tenet semper ex parte objecti: ergo lumen non præstat munus speciei impressæ. Probatur minor pro prima parte, nam pro secunda liquet. Nullus habitus concursum objectivum de facto præstat: ergo qualitas per modum habitus se tenet ex parte potentiæ, & non ex parte objecti. III. Lumen de facto datur ad supplendum id, quod per se ipsum Deus supplere non potest; potest autem Deus per se ipsum supplere munus speciei impressæ, immo de facto supplet: ergo lumen non exercet munus speciei impressæ. Major patet; quia Deus nequit supplere per se ipsum potentiam improportionatam, & impotentem, saltem in illorum sententia, qui lumen habituale defendunt; potest autem per se ipsum supplere speciem suam.

Arguunt I. Lumen aliquando vocatur ab Angelico Doctore similitudo Dei; quod habet 1. p. q. 12. a. 2. ergo exercet munus speciei impressæ, quæ Dei similitudinem præsefert. II. Lumen de facto determinat potentiam; sed determinare potentiam pertinet ad speciem impressam: ergo hujuscemodi speciei lumen gerit munus. III. Lumen in ratione vocis desumitur ab analogia cum lumine corporeo; sed lumen corporeum se tenet ex parte objecti, adeoque speciei præstat munus: ergo pariter lumen, de quo loquimur.

Respondemus ad I. S. Thomam appellare lumen similitudinem Dei, non repræsentative, sed effective; quatenus scilicet perducit nos ad videndum Deum, & nos videndo Deum per lumen, Deo similes efficimur; juxta illud Joannis in 1. ep. c. 3. *Similes ei erimus, quia videbimus eum, sicuti est*.

Ad II. distinguimus majorem: Lumen determinat potentiam per modum actus, negatur; per modum habitus, conceditur. Distinguimus eodem modo minorem: Determinare potentiam pertinet ad speciem, per modum actus, conceditur; per modum habi-

habitus, negatur minor, & consequentia. Determinare per modum actus est determinare indifferentiam objecti, ut hic, & nunc percipiat hoc objectum,& non aliud; & hoc pertinet ad speciem. Determinare vero per modum habitus, est supplere deficientiam potentiæ,ut percipiat objectum, quod ex se sola spectata percipere non potest; & hoc spectat ad lumen.

Ad III. Concedimus, lumen corporeum se tenere ex parte objecti, & deservire ad reddendum objectum visibile; at negamus, ex hujusmodi analogia lumen gloriæ fuisse dictum lumen. Potius sic appellatum dicunt propter similitudinem cum lumine naturæ, quod ex parte potentiæ se tenet, & cum potentia identificatur. Et quanvis, ut supra dicebamus, a similitudine lucis materialis, quæ visivæ potentiæ deservit, lumen gloriæ quosdam nominasse,sciamus; impropriam nihilominus dicimus fuisse appellationem, quatenus nec luminis naturam explicat, nec illius munera ostendit; etiam in sensu illo, in quo Adversarii loquuntur. Quis enim unquam dixit, lucem esse speciem, & non potius specierum vehiculum; ut ex Philosophicis supponimus, cuique manifestum?

Dicimus II. Lumen gloriæ nec deservire tantum intellectui ad ornatum; nec præcise ad ipsum disponendum,& elevandum; sed etiam ad concurrendum active ad visionem ipsam. Est communis contra Mayronem, Aureolum, aliosque paucos. At priusquam conclusionem probemus, hæc oportet de lumine prænotare. Lumen scilicet esse elevativum quoddam creati intellectus, confortamentum, munimen, quo mediante intellectus ad actionem supraquamcunque naturalis suæ virtutis sphæram elevatur, confortatur, munitur; ne illius actionis mirabili excellentia oppressus tanto ponderi succumbat. Ex una parte proportio fieri debet inter creatum intellectum, & Deum intuitive invisibilem naturaliter; quæ quidem proportio hinc debet se tenere ex parte Dei, remittentis suæ inaccessibilis lucis fulgorem,inde creati intellectus, elevati quidem, & adjuti, ad Deum ipsum percipiendum. Igitur nec Dei motio sufficit præcise ex parte Dei se tenentis, quia semper intellectus improportionatus remanebit; nec sufficiens est nostræ elevationis supplementum ex altera parte; quia semper objectum in sua altitudine invisibilitatis persistet.

De modo autem, quo creatus intellectus est a lumine gloriæ elevandus, vel adjuvandus, scire oportet; dupliciter posse intellectum pro vitali supernaturali Dei intuitiva visione elicienda a lumine gloriæ confortari; primo, si dicatur, adjuvari,& confortari per ejus meram simul agendi societatem; hoc est, quanvis intellectus operetur quantum potest, hoc ipso tamen, quod operatur solus, nihil operatur; sed si comitabitur cum lumine gloriæ, quanvis hoc præcise agat actione comitante, totum nihilominus operabitur. Explicant rem exemplo manus, quæ trahit grave pondus, & a manu altera adjuvatur. Hæc quidem manus altera nihil virium intrinsecus manui trahenti addit, nihil fortitudinis, nihil interioris virtutis accrescit; sed tantum cum societate facit, ut plura facilius perficiant unita, quod dispersa fecissent; quatenus, ut dicitur; virtus unita fortior se ipsa dispersa. Secundo modo, si dicatur, creatum intellectum a lumine sic adjuvari, ut per hujuscemodi adjumentum reddatur intellectus secundum se vere potens ad agendum sua naturali activitate vitali, & operandum id, quod alias operari non poterat secundum suam naturalem activitatem secundum se acceptam. Et hoc pacto lumen non solum sociat intellectum, sed confortat; non solum est cum intellectu, sed est etiam in intellectu, & per intellectum ad actum videndi concurrit.

Prima Conclusionis pars ex hisce adnotatis liquet; Lumen scilicet intellectui non deservire tantum ad ornatum. Quod enim est ad ornatum præcise, nec interius vires confortat, nec exterius accrescit; atqui lumen, ex dictis, & ut mox probabimus, vires intellectus exterius auget per societatem, & interius roborat per confortamentum, & munimen: ergo non deservit intellectui præcise tantum ad ornatum. Altera vero pars, quod scilicet lumen adjuvare habeat intellectum non per meram agendi societatem, sed ulterius ad ipsum disponendum, & elevandum, & ad concurrendum active ad visionem ipsam; sic probatur a P. Magnano. I. Lumen gloriæ debet confortare, roborare, elevare, intellectum; atqui per has voces importatur, & quod vis activa intellectus sit imbecillior, quam oportet, ut per se solam, hoc est naturaliter, Deum intueatur; & importatur etiam, quod eadem vis intellectiva reddatur activa per lumen gloriæ in modo agendi altioris ordinis, quam de se possit, & supra sphæram suam naturalem: ergo lumen gloriæ non solum adjuvat per meram agendi societatem, sed etiam per dispo-

spo-

ſpoſitionem, per elevationem, per confortamentum, & per activum concurſum ad viſionem ipſam.

II. Probatur ab eodem P. Magnano. Intellectus creatus ex ſuis intrinſecis eſt impotens ad Deum intuitive videndum: ergo ex intrinſecis debet accipere novum quid, quo fiat potens; ſed ſolum conſortium luminis gloriæ non confert illi novum quid, quo ex ſuis intrinſecis fiat potens: ergo ſolum conſortium, ſeu ſola ſocietas luminis gloriæ non ſufficit. Probatur minor ſubſumpta. Sola ſocietas unius agentis non auget, nec mutat, nec reddit efficaciorem virtutem alterius agentis per hoc præciſe quod illi ſociatur: ergo ſolum conſortium luminis gloriæ non confert intellectui novum quid, quo ex ſuis intrinſecis fiat potens. Probatur antecedens exemplo jam adducto unius manus alteram adjuvantis; & probatur ulterius ratione. Si enim hoc, quod eſt ſociari eſſet adjungere gradum aliquem virtutis propter conſortium, ſequeretur, quod daretur id, quod dari non ſupponebatur; ſupponebatur nanque adjungere vires, ſed non augere; unire, ſed non intendere; ſociare, ſed non perficere. Si igitur intellectus ſecundum ſe eſt impotens,& per lumen non redditur potens per ſocietatem ſolam: ergo ſola ſocietas non ſufficit luminis, ſed requiritur, quod lumen quoque aliquid aliud intellectui conferat, ipſum ſcilicet confortando, elevando, fulcitando, quæ per meram agendi ſocietatem non importantur.

III. Probatur. In viſione intuitiva Dei non minus lumen ſociatur intellectui, quam intellectus ſocietur lumini: ergo mutua agendi ſocietate, tam intellectus, quam lumen agunt: ergo ſi ob ſocietatem intellectus adjuvatur a lumine, etiam ob eandem lumen adjuvabitur ab intellectu: atqui hoc nec ullus dixit, nec dicere quiſquam poteſt: ergo non eſt ſola ſocietas in lumine reſpectu intellectus. Probatur minor ſubſumpta. Sicut ob ſocietatem luminis intellectus, qui erat impotens ad operandum ſupernaturaliter, ſupernaturaliter operatur; ita ob ſocietatem intellectus lumen, quod nullo pacto poterat operari vitaliter, vitaliter operabitur; atqui hoc nec ullus dixit, nec dicere quiſquam poteſt: ergo nec etiam illud. Probatur minor. Quia aliter lumen eſſet principium vitæ, & per ſocietatem intellectus fieret vitaliter agens; quod implicat. Quam quidem rationem firmiorem reddit P. Magnanus exemplo manus agentis cum ferra, & aliis ſpeculationibus apud ipſum videndis.

IV. Probatur. Intellectus indiget lumine, quia eſt ex ſe improportionatus ad videndum Deum, tum ex defectu potentiæ, tum ex excellentia objecti: ergo ſua vitalis activitas ſuppleri debet per lumen; ſed non poteſt ſua vitalis activitas ſuppleri per meram luminis ſocietatem: ergo ſola luminis ſocietas non ſufficit in intellectu, ut Deum intuitive videat. Probatur minor ſubſumpta. Lumen non eſt homogeneum cum intellectus activitate: ergo non poteſt eſſe ſupplementum defectus vitalis potentiæ per ſolam ſuam ſocietatem. Patet antecedens; quia lumen non eſt principium vivens, ſicuti eſt potentia intellectiva: ergo defectus vitalis potentiæ non poteſt ſuppleri per ſolam ſocietatem luminis, quod non eſt vivens.

Objiciunt I. Lumen cum intellectu, illique ſocium, ſunt cauſſa totalis viſionis: ergo ſat eſt ſocietas in lumine, ut ſimul cum intellectu viſionem producat. Probatur antecedens. Cauſſa totalis eſt illa, quæ tribuit effectui eſſe totale, ſcilicet ſecundum omnes ſuas formalitates; ſed lumen etſi mere ſocium, & intellectus, quanvis tantum a lumine ſociatum, viſionem producunt ſecundum omnes ſuas formalitates: ergo ſunt cauſſa totalis viſionis. Probatur minor. Producunt vitalitatem, & ſupernaturalitatem; ſed hæ duæ ſunt omnes formalitates viſionis: ergo producunt viſionem ſecundum omnes ſuas formalitates. Probatur major. Principium vitale producit vitalitatem, principium ſupernaturale producit ſupernaturalitatem; ſed intellectus eſt principium vitale, lumen vero eſt principium ſupernaturale: ergo lumen, & intellectus, producunt vitalitatem, & ſupernaturalitatem. II. Intellectus,& lumen, ſunt cauſſæ partiales viſionis, utrumque autem eſt cauſſa totalis; ſed quando concurrunt duæ cauſſæ partiales ad aliquem effectum producendum, ſufficit ſi uniantur, nec requiritur intrinſeca adjuvatio: ergo ſic pariter in intellectu, & lumine, licet vitalitas, & ſupernaturalitas, nec ſoli intellectui, nec ſoli lumini correſpondeat, correſpondet nihilominus ex utroque aggregato. III. Si addantur ſpiritus animales viſivi oculo corporeo debili, per hanc ſolam additionem oculus adjuvatur ad videndum; ſed hoc eſt adjuvare per ſolam ſocietatem agendi, non vero per hoc quod reddant intrinſece potentiorem viſivam potentiam, quæ debilis erat: ergo hoc idem eſt dicendum de intellectu, & lumine,

ne, respectu Dei visionis intuitivæ.

Respondemus ad I. negando semper quod probatur usque ad ultimum argumentum, in quo distinguitur major: Principium vitale producit vitalitatem non supernaturalem, & principium supernaturale producit supernaturalitatem non vitalem, concedimus; secus, negamus majorem. Prædicatum vitalitatis est genericum, & contrahibile a plurimis differentiis, sive in ratione entis, ut quando dividitur in sensitivum, & non sensitivum, sive in ratione ordinis, ut quando dividitur in naturale, & supernaturale, quæ contrahunt vitalitatem infallibiliter. Vitale igitur principium cum aliqua ex his differentiis, quam contraxit, effectui suo vitali non solam vitalitatem confert, sed etiam differentiam illam, quam contraxit, & non indiget, ut hæc ab alio suppleatur. Supernaturalitas quoque non est sui ipsius supernaturalitas, sed alicujus; adeoque necessario supra hoc ipsum cadere debet: ergo ab eo lumine, a quo datur supernaturalitas visionis, dari etiam debet vitalitas supernaturalis, adjuvando scilicet intellectum, confortando, &c., & non mere sociando; & sic etiam ab eo intellectu, a quo visioni tribuitur vitalitas, vitatalitas quoque supernaturalis dari debet; quod idem est, ac a lumine intrinsece confortari, & non ut a mero socio comitari.

Ad II. distinguimus majorem: Intellectus, & lumen sunt caussæ partiales visionis, remotæ, concedimus; proximæ, negamus. Intellectus cum lumine, quatenus est sui elevativum, est caussa proxima, sed inadæquata, quum ulterius requiratur concursus objecti, necessarius simpliciter ad quemcumque actum vitalem, ut per ipsum indifferentia potentiæ tollatur. Igitur intellectus cum lumine est caussa proxima, quatenus in genere potentiæ nihil ipsi deest; sine lumine est caussa remota, quia in genere potentiæ completur per lumen; nec unum tamen sine altero, nec utrumque, sunt caussa adæquata, quando non adest concursus objecti. Si autem lumen sit mere socium, intellectus non erit caussa partialis proxima, sed tantum remota.

Ad III. Adsignamus disparitatem inter potentiam visivam, & inter potentiam intellectivam; quia potentia visiva debilis sufficiens est per se ad aliqualem visionem eliciendam, non est vero simpliciter impotens ad quamcumque visionem. At intellectus est simpliciter impotens ad videndum Deum, adeoque simpliciter adjuvari debet a lumine. Ulterius, spiritus visivi de novo additi sunt homogenei in entitate, & virtute, ac simul concurrunt in unam facultatem visivam constituendam, non quidem simplicem, sed compositam; unde non mirum, si ad invicem sola societate adjuvantur. Non sic tamen intellectus, & lumen, quia etherogenei sunt; unde quanvis lumen intellectui societur, virtutem intellectus augere non potest, quia vitale non est; & eo magis, quia intellectus, quum sit simplex, per solam additionem non suscipit suæ virtutis incrementum.

Plura colliguntur ex dictis; & quidem I. Lumen gloriæ non esse visionem, sed potius esse comprincipium visionis. Ratio est, quia lumen adjuvat intellectum, elevat, confortat, in ordine ad visionem ipsam, quæ elicitur ab intellectu, lumine adjuto; igitur lumen est quid aliud, quod præsupponitur ad visionem; aliter visio esset ante se ipsam; & daretur visio adjuvans visionem; & visio non esset ab intellectu, sed in intellectu, quia in intellectu est lumen; quæ omnia apertissimam dicunt contradictionem.

II. Colligitur, lumen gloriæ disponere intellectum, adeoque de facto, ut Scholastici Peripatetici loquuntur, exercere munus in intellectu dispositionis materialis, & subjectivæ, tum in ordine ad unionem cum divina essentia, tum in ordine ad receptionem ipsiusmet visionis. Verum Theologi quanvis ex supernaturalitate effectus sufficienter probent necessitatem virtutis supernaturalis in principio; non ita etiam ex supernaturalitate formæ probant sufficienter necessitatem virtutis supernaturalis in subjecto. Hoc enim importaret, quod virtus illa supernaturalis deberet recipi in subjecto per aliam virtutem supernaturalem, & hæc per aliam; & sic daretur processus in infinitum. Probant igitur alio modo, & hic est: Divina essentia sub ratione formæ intelligibilis se habet, ut forma ultima in ordine supernaturali; & visio est forma ultima, & perfectissima in ordine supernaturali: ergo illa, ut intellectui uniatur, supponit in intellectu prævian supernaturalem dispositionem; & hæc, ut in intellectu recipiatur, eandem etiam supponit; hæc autem dispositio non potest esse, nisi lumen: ergo de facto lumen gerit munus materialis, & subjectivæ dispositionis, tum in ordine ad unionem cum divina essentia, tum in ordine ad receptionem visionis. Antecedens est certum; & prima consequentia ostenditur. Non potest enim dici forma ultima, nisi præsup-

ſupponatur alia forma in eodem ordine; ſed utraque forma eſt ultima in ordine ſupernaturali: ergo utraque ſupponit ſupernaturalem præviam diſpoſitionem. Quod vero hæc non poſſit eſſe, niſi lumen, patet apertiſſime. Ita diſcurrit Cacheranus contra Scotum, Cardinalem de Laurea, Arriagam, Amicum, &c.

III. Colligitur, lumen gloriæ non ſolum diſponere intellectum, ſed etiam elevare. Hoc autem elevare explicatur per translationem, ut ſic loquamur, intellectus a naturali ſtatu ad ſupernaturalem; unde intellectus ſupernaturalizatus dicitur. Et inde ſequitur, quod lumen effective cum intellectu ad viſionem concurrat. Intellectus enim creatus eſt impotens videre Deum naturaliter ob inferioritatem modi eſſendi, & ob inſufficientiam virtutis activæ, ex dictis: ergo lumen gloriæ ita debet eſſe principium elevans, ut elevando tollat inſufficientiam virtutis activæ, & per conſequens addat aliquid activitatis intellectui ad Deum videndum: ergo jam de facto præſtat munus principii elevantis intellectum, & ſimul cum intellectu effective concurrentis ad viſionem. Quod ſi effective cum intellectu concurrit ad viſionem, jam non operatur cum intellectu per meram agendi ſocietatem; ſed ulterius præter id, quod eſt agere cum intellectu, agit etiam in intellectu, agit quoque per intellectum.

DISSERTATIO LXII.

De illorum errore, qui Lumen gloriæ negarunt, & de ejuſdem Luminis neceſſitate.



Lemente V., Pontifice Maximo, apoſtolicam ſedem implente, ſeculo XIV. vulgaris æræ currente, ex Vvaldenſium putri Beguardorum, & Beguinarum hæreſis orta eſt. Hæreſis auctores dicunt Jacobum, qui nominabatur juſtus, & Boganatum. Beguardi erant maſculi, Beguinæ mulieres, utruſque in nefario dogmate amplexando, ac defendendo, convenientes. Illos eoſdem fuiſſe, ac Praticellos, Prateolus cenſet; Sanderus vero Beguardorum ſectam ab altera Beguinarum diſtinctam ait, hæreſi 106. & 162. Suorum nominum ethimon Alphonſus de Caſtro, verbo *Beatitudo*, hæreſi 4. exhibet, dicens, Beguardos, & Beguinas, voces eſſe Germanorum, per quas devoti homines ſignificantur. Subdens, ſe quoque hodie vidiſſe in Germania inferiori mulieres ſic nominatas Beguinas, quæ in ſocietate vivunt, abſque tamen votorum emiſſione, & cum diſcedendi libertate, quandocumque voluerint. Beguardi autem dicit, quod cænobia habent, & tria vota, ſicut cæteri Monachi, ſolemniter emittunt. At non explicat, quonam fato factum fuerit, ut nomina iſta in malam partem devenerint; quum præcipue temporibus illis, & noſtris etiam, non devoti homines, ſed hypochritæ, ſub Beguardorum, & Beguinarum vocabulo veniant. Alios refert ex Guidone, in ſumma de Hæreſibus, Beguardos, & Beguinas; ſed diverſos ab iis fuiſſe, de quibus hic loquimur, exiſtimat.

Beguardi autem iſti, & Beguinæ, inter octo errores, quibus convicti ſunt, & propterea in Concilio Generali Viennenſi damnati, anno 1311. ſub præfato Clemente V. hunc numero quinto adnumerabant. *Quod quælibet intellectualis natura in ſe ipſa naturaliter eſt beata; quodque anima non indiget lumine gloriæ ipſam elevante ad Deum videndum, & eo beate fruendum.* Refertur in Clementina *ad noſtrum, de Hæreticis*; & ibidem afferit Gloſa. Reprehendit Alphonſus de Caſtro Guidonem, quod in ſua hæreſum ſumma nec Beguardorum, & Beguinarum hujuſcemodi, nec illorum erroris, meminerit; quum tamen parum ante ipſum fuerint; quia Concilium Viennenſe, in quo damnati ſunt, quadraginta, aut forte paucioribus, annis, Guidonem præceſſit. Aſſerit quoque contra hunc Beguardorum, & Beguinarum errorem Auctorem nullum ex profeſſo ſcripſiſſe; intelligit de Scriptoribus illis, qui eo tempore in Eccleſia florebant, quo præfata hæreſis damnata eſt.

Huic hæreſi affinis dicitur opinio Durandi, docentis in 4. diſt. 49. q. 12. intellectum habere ſecundum ſe ſufficientem virtutem ad Deum videndum, quanvis in ſtatu unio-

nis

nis cum corpore, propter dependentiam a sensibus, sub quibus Deus non potest cadere, a Dei visione impediatur. Censuratur hæc Durandi opinio ab Isamberto, & a Vasquez; a Molina vero excusatur, sed immerito. Sane Durandus scripsit post Concilium Viennense; unde poterat ex illius definitione discere luminis necessitatem in intellectu, ut Deum intuitive videat. Quapropter Petavius, & Du-Hamel, putant, præfati Concilii damnationi subjici illos, qui nullo ad intuendum Deum auxilio creatæ menti opus esse, prædicant; quibus verbis non tantum Beguardos, & Beguinas, sed Durandum etiam proculdubio intelligunt; quum scripserit de illo Du-Hamel, in ea Durandum fuisse opinione, ut negaverit lumen gloriæ ad visionem beatificam esse necessarium; *adeout mens vinculis corporis exuta, & in alium statum translata, ubi sensibus non intelligatur, Deum sibi præsentem videre possit*.

Catholicum tamen dogma est, auxilium aliquod supernaturale requiri in creato intellectu ad Deum intuitive videndum; unde luminis gloriæ, quod illius auxilii nomine venit, necessitas importatur.

I. Ex Scripturis probatur e Psal. 35. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*; & quanvis hæc verba Patres aliquot in alio sensu explicaverint; in eo tamen, de quo nos loquimur, non incongrue explicari posse, & Theologorum omnium auctoritas suadet, & præcedentium verborum intelligentia in eodem psalmo compellit. Dicitur enim n. 9. *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, & torrente voluptatis tuæ potabis eas*; quibus verbis divinæ gloriæ, & beatitatis æternæ, clara fit mentio; & insuper numero 10. sequenti: *Apud te est fons vitæ*; & postea subditur: *Et in lumine tuo videbimus lumen*. Naturalior ergo, & congruentior, dictorum verborum est explicatio, prout illa Theologi explicant; quia contextui magis accedit, & Prophetæ mentem, quæ ex antecedentibus verbis innotescit, propius manifestat. Insuper Job 36. 32. *In manibus suis abscondit lumen* (legunt alii *lucem*), *& præcipit ei, ut rursus adveniat. Annuntiat de ea amico suo, quod possessio ejus sit, & ad eam possit ascendere*. Quæ verba a S. Gregorio lib. 27. in Job c. 8. sic explicantur: *Amicus veritatis est recte amator actionis: unde & ipsa Veritas Discipulis dicit. Vos amici mei estis, si feceritis quæ præcipio vobis .... De hac igitur luce æternæ patriæ amico suo Deus annuntiat, quid possessio ejus sit, ut nequaquam infirmitatis suæ fragilitate desperet; sed tanto certius sciat, quia illius lucis claritatem possidebit, quanta nunc vitiorum pulsantium tenebras verius calcat*. Isaiæ 60. 19. *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, neo splendor lunæ illuminabit te: Sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, & Deus tuus in gloriam tuam*. Ad Romanos 6. 23. *Gratia Dei vita æterna*. Apocalyps. 22. 45. *Videbunt faciem ejus, & non egebunt lumine lucernæ, neque lumine solis, quia Dominus illuminabit eos*.

II. Probatur ex Patribus. Epiphanius hæres. 70. n. 7. *Deum videre est impossibile, præsertim naturæ hominis, neque ei, quod aspectabile est, id quod videri omnino non potest, intueri licet. Verum invisibilis Deus pro sua benignitate, ac potentia, imbecillitatem vi sua corroborare dignatus est, quod invisibile est cerneret. Porro quod videat id, quod invisibile est, & infinitum, non sic videt, qua infinitum est: Sed quatenus natura fert ejus quod assequi non potest, adeo valens reddita, ut extentis viribus id facere possit*. Irenæus lib. 4. cap. 37. *Quemadmodum videntes lumen intra lumen sunt, & claritatem ejus percipiunt; sic & qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes ejus claritatem, vivificat autem eos claritas: percipiunt erga vitam, qui Deum vident*. Augustinus lib. de peccatorum meritis c. 19. *Verumtamen si percepto baptismate de hac vita emigraverint, soluto reatu, cui originaliter erat obnaxius, perficietur in illo lumine veritatis, quod incommutabiliter manet in æternum, justificatos præsentia creatoris illuminat*. Et tract. 23. in Joannem: *Quomodo anima, quæ Deo inferior est id, quod ipsa inferius est corpus, facit vivere, sic eandem animam non facit beate vivere, nisi quod ipsa anima est superius*. Et lib. 19. de civitate Dei c. 25. *Sicut non est a carne, sed supra carnem, quod facit eam vivere; sic non est ab anima, sed supra animam, quod facit eam beate vivere; quia ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est*.

III. Probatur ex Conciliis. Concilium generale Viennense sub Clemente V. Romano Pontifice damnat Beguardos, & Beguinas, quod lumen gloriæ negaverint; & refertur in cap. *ad nostrum* Clementinæ de *Hæreticis*; in quo sic ait Pontifex: *Eos, & Sectam ipsam Beguardorum, & Beguinarum, sacro approbante Concilio, cum præmissis erroribus de lumine gloriæ, damnamus, & reprobamus*. Insuper Concilia omnia, quæ contra Pelagii errores coacta sunt, possunt quoque contra errorem hunc in medium proferri; sicut enim naturæ viribus nequit elici actus meritorius vitæ æternæ; ita a fortiori nequit actus

actus visionis Dei elici: ergo quemadmodum ad primum requiritur gratia, ita ad secundum requiritur lumen gloriæ; immo multo magis docet Scotus in 4. dist. 49. q. 11., & S. Thomas verbis hisce concludit: *Cum essentia divina naturam cujusque creati intellectus excedat, indiget creatus intellectus ad eam intuendum aliquo creato lumine*. Unde non solum Hæreticorum error profligatus remanet, sed etiam Durandi opinio dejicitur, atque conteritur.

IV. Probatur ex Philosophis Gentilibus. Affert Petavius testimonium Plotini, quod singulare vocat, & imprimis commemorandum; atque esse consentaneum eum sacrorum librorum auctoritate, & verbis ipsis, atque sententia. Plotinus igitur Enneadum 5. lib. 3. c. 17. hæc scribit: *Hic verus est animæ finis lumen illud attingere; & per ipsum ipsum intueri; non alterius, inquam, lumine contueri, sed per ipsummet, per quod & videt. Per quod enim illuminata est, idipsum est, quod videre oportet. Neque enim solem per alienum lumen aspicimus*.

V. Probatur Rationibus I. Ex una parte creatus intellectus non potest naturaliter videre Deum intuitive; ex altera parte videt Deum intuitive in cœlo; quod utrumque in superioribus supponimus probatum: ergo si videt, per aliquod supernaturale auxilium videt; atqui hoc non potest esse, nisi lumen gloriæ; ergo per lumen gloriæ Deum intuitive videt. II. Non potest creatus intellectus elicere actum fidei supernaturalis in hac vita sine auxilio supernaturali: ergo non potest videre Deum in altera vita intuitive sine auxilio supernaturali. Antecedens est certum ex definitione Concilii Tridentini sess. 6. can. 2. & 3., aliorumque Conciliorum, Arausicani scilicet, Melevitani, &c. in caussa Pelagianæ hæresis. Consequentia sequitur a fortiori, non solum ratione actus, quum uterque supernaturalis sit, sed etiam ratione objecti, quod in visione clare attingitur, non autem in fide. III. Quodcunque agens ordinis inferioris non potest attingere objectum ordinis superioris, nisi per aliquod, quod sit ejusdem ordinis superioris, elevetur; sed creatus intellectus est ordinis naturalis, adeoque ordinis inferioris, Deus est ordinis supernaturalis, & per consequens superioris: ergo non potest attingere Deum, nisi a Deo per aliquod ordinis supernaturalis elevetur; atqui hoc est lumen gloriæ: ergo per lumen gloriæ elevatur ad Deum intuitive videndum. IV. Effectus non producitur a caussa, in qua non præcontinetur; sed Dei visio non præcontinetur in potentia intellectiva absque lumine gloriæ: ergo sine lumine gloriæ a potentia intellectiva non producitur. Probatur minor. Non præcontinetur ob virtutem innatam, ex definitione Concilii Viennensis præfati; nec ob potentiam obedientialem, quia hæc solum importat subjectionem naturalis potentiæ actioni supernaturalis agentis: ergo non præcontinetur absque lumine gloriæ. V. a S. Thoma q. 12. ar. 5. Essentia divina quando unitur cum creato intellectu, conjungitur per modum formæ intelligibilis; sed forma excedens & in ordine, & in entitate subjectum, uniri debet per præviam dispositionem cum ipso subjecto: ergo hæc dispositio saltem est necessaria; hæc autem non potest esse, nisi lumen gloriæ: ergo lumen gloriæ ad Dei visionem intuitivam est necessarium. VI. Si non daretur lumen gloriæ nulla daretur inæqualitas visionis in Beatis; atqui hoc non est dicendum: ergo necessario dari debet lumen gloriæ. Probatur sequela. Si non daretur lumen gloriæ inæqualitas visionis tantum peti deberet ab inæqualitate intellectuum; sed hoc dici non potest: ergo nulla daretur inæqualitas visionis. Probatur minor; quia vel intellectus essent æquales, vel inæquales; si æquales: ergo æqualis visio; si inæquales: ergo inæqualis visio, & non propter inæqualitatem meritorum supernaturalium, sed naturalium virium intellectuum. Nec recurrere possunt ad manifestationem objecti, factam per speciem impressam, quam de facto Scholastici Peripatetici negant.

Arguunt I. Posito etiam lumine gloriæ remanet eadem distantia inter Deum, & creatum intellectum: ergo lumen ad nihil inservit. Probatur antecedens. Admisso etiam lumine gloriæ intellectus remanet finitus, quum Deus sit omnimode infinitus: ergo adhuc remanet eadem distantia. II. Ad hoc, ut potentia percipiat objectum suum, sufficit, ut tollantur obices; sed Deus est objectum intellectivæ potentiæ: ergo sufficit, ut obices tollantur, unde possit ab intellectiva potentia percipi; non requiritur ergo, ut novum lumen ponatur. III. Lumen vel concurrit ut caussa totalis, vel ut partialis, ad visionem Dei intuitivam? Non ut totalis; quia aliter nihil ageret intellectus: Non ut partialis; quia hæc deber esse ejusdem ordinis cum sua comparte, & nihil intrinsecum eidem debet tribuere; lumen autem est diversi ordinis cum intel-

intellectu, quia intellectus est ordinis naturalis, lumen vero supernaturalis; & insuper vim intrinsecam intellectui superaddit. IV. Lumen ex dictis non se tenet ex parte objecti, neque tenere se potest ex parte potentiæ: ergo ad nihil inservit. Probatur secunda pars antecedentis. Lumen non addit novam vitalitatem intellectui: ergo non potest se tenere ex parte potentiæ. Antecedens patet; quia lumen vitalitatem non habet; & nemo dare potest, quod non habet. V. Lumen requiritur ad videndum aliquid, quod sit per se obscurum; sed Deus est per se lucidus, immo est ipsa lux: ergo ad videndum Deum non est necessarium lumen. VI. Deus quando intuitive videtur, videtur in se ipso; sed quod videtur in se ipso, non videtur per medium: ergo Deus quando intuitive videtur, non videtur per medium; atqui hoc medium esset lumen gloriæ: ergo Deus quando intuitive videtur, non videtur per lumen gloriæ. VII. Ideo creatus intellectus non potest ex se solo elicere actum visionis beatificæ, quia hæc est ordinis supernaturalis; sed etiam lumen est ordinis supernaturalis: ergo neque potest recipere lumen. VIII. Si intellectus creatus eliceret actum visionis Dei per lumen gloriæ, mere passive se haberet; atqui hoc dici non potest: ergo non est necessarium lumen gloriæ ad eliciendum actum visionis Dei.

Respondemus ad I. distinguendo antecedens; remanet eadem distantia, in ratione entitatis, conceditur; in ratione ordinis, negatur. Vel alias, remanet eadem distantia, entitativa, conceditur; objectiva, negatur. Lumen gloriæ nun supplet defectum entitatis, sed defectum ordinis, & defectum habitudinis potentiæ ad objectum. Quod autem in argumento sit sermo de distantia in ratione entitatis, ex probatione antecedentis innotescit.

Ad II. quod est argumentum Durandi apud Du-Hamel, dicitur, Deum contineri intra objectum specificum intellectus, non vero intra ubjectum naturale; ad percipiendum objectum naturale, sufficit, ut tollantur obices; non vero ad percipiendum objectum specificum, non naturale.

Ad III. dicitur, totam vitalitatem actus visionis ab intellectu proficisci, totam supernaturalitatem a lumine; unde lumen, & intellectus, ut ait Du-Hamel, sunt duæ causæ totales, ubi cum effectu comparantur; sunt autem partiales, & incompletæ, quatenus inter se invicem conferuntur. Vel ut Scholastici clarius loquuntur, sunt partiales partialitate causæ, nam unum, & integrum construunt agendi principium; non autem partialitate effectus; totum enim effectum singulæ in suo quæque genere producunt. Et licet in visione non duo sint realiter, sed unum, & idem, quod sit vitale, & quod sit supernaturale; nihilominus sunt unum, & idem realiter, non formaliter; diversa enim utriusque ratio est; ut de actu fidei, & charitatis dicitur.

Ad IV. Intellectui deficit quid intrinsecum, non in genere vitalitatis præcisæ, sed in genere vitalitatis supernaturalis. Sufficit ergo, ut ei superaddatur a lumine supernaturalitas, & sic defectus supplementum habet.

Ad V. Ad videndum aliquid duo requiruntur, unum, quod se teneat ex parte potentiæ; alterum, quod se teneat ex parte objecti. Si potentia est infirma ad videndum objectum, quamvis objectum sit lucidissimum, ab infirma potentia non videbitur. Et si potentia sit perspicax, si objectum sit obscurum, neque videbitur. Sic pariter est discurrendum in visione Dei; & dicendum, quod lumen se teneat ex parte potentiæ, cujus infirmitatem corroborare debet, ac confortare. Unde quamvis Deus sit lucidissimus, adhuc intellectiva potentia eget lumine gloriæ, ut confortetur, & elevetur, ad Deum videndum intuitive.

Ad VI. Distinguimus minorem; quando videtur aliquid in seipso, non videtur per medium; per medium, quod se teneat ex parte potentiæ, negatur; per medium, quod se teneat ex parte objecti, conceditur. Lumen gloriæ, si est medium, est medium, quod se tenet ex parte potentiæ, quam habet confortare, & elevare; non vero medium, quod se teneat ex parte objecti.

Ad VII. dicitur, magnam esse differentiam inter recipere, & agere; lumen gloriæ, etsi supernaturale, recipitur in intellectu, in sententia illorum, qui illud explicant per qualitatem physicam accidentalem; visio autem supernaturalis producitur ab intellectu. Unde bene potest intellectus in se recipere lumen gloriæ supernaturale, absque eo quod in ipso aliud supernaturale præcedat; non potest autem visionem supernaturalem elicere, nisi per aliud supernaturale adjuvetur. In recipiendo igitur, quia passive se habet, recipit lumen supernaturale absque alio supernaturali prævio; in producendo vero, quia se habet active, nequit producere visionem superna-

pernaturalem; nisi per aliquod supernaturale supernaturalizetur, quod est ipsum gloriæ lumen.

Ad VIII. negatur omnino, intellectum se habere mere passive, producendo visionem Dei intuitivam cum lumine gloriæ. Lumen enim gloriæ nec extinguit lumen intellectus, neque tegit, neque imminuit, sed auget, confortat, adjuvat, roborat, elevat. Nec pariter intellectus mere passive se habet ad actum fidei; & tamen ad illum producendum a fidei lumine adjuvatur. Sed de hoc in sequentibus fusior sermo redibit.

DISSERTATIO LXIII.

De Lumine gloriæ an sit habituale, an actuale? Quid de facto, quid de possibili? An a Deo distinctum, an indistinctum?



UMEN gloriæ habituale esse ex Viennensis Concilii definitione Scholastici communi fere calculo inferunt; itaut Theologi quidam hoc assertum de fide dicere non dubitaverint; ut apud Suarez lib. 2. de attributis negativis cap. 14. legitur. Alii autem etsi hoc de fide non dicant, oppositum nihilominus, aut erroneum esse, aut temerarium, aut ad summum certe periculosum, & errori proximum, pronunciant. Hinc Cacheranus præ cæteris concludit, nomine luminis gloriæ, quo, juxta definitionem Concilii Viennensis, anima indiget ad Deum videndum, intelligi debere qualitatem per modum habitus, & non per modum actus, nec alio modo explicari posse. Et probat hoc ipsum; quia lumen hoc, quod ex Concilio requiritur, non se tenet ex parte objecti, sed ex parte potentiæ, quum non sit objectivale, ut ipse ait, sed formale; ac insuper non est actuale, sed habituale: ergo nomine luminis gloriæ ex Concilio intelligitur qualitas habitualis. Probat primam antecedentis partem. Concilium enim damnavit, quod Beguardi, & Beguinæ admittebant, ac definivit, quod Beguardi, & Beguinæ negabant; Beguardi, & Beguinæ non negabant lumen objectivale, sed formale; quum dicerent, animam ex se ipsa sufficientes vires habere ad Deum videndum, nec elevatione indigere. Probat etiam secundam antecedentis partem; quam nihilominus fatetur, non adeo sufficienter ex Concilii mente constare. Quando operatio est permanens, connaturalius est potentiæ operari per aliquod habituale, quam per aliquod actuale; sed visio Dei in Patria erit permanens, & perpetua: ergo connaturalius intellectus per aliquod habituale ad ipsam elevabitur. Probat majorem. Connaturalius est potentiæ elevari per aliquod intrinsecum, quam per aliquod extrinsecum; & connaturalius est operationi, præsertim perpetuæ, & permanenti, habere principium fixum, permanens, & habituale, quam actuale, & transiens. Confirmat etiam; quia lumen gloriæ succedit lumini fidei; quum ergo lumen fidei sit quid habituale, quid etiam habituale erit lumen gloriæ; immo a fortiori, quum sua operatio sit magis permanens, & perpetua. Confirmat adhuc; quia voluntas in patria elevatur per aliquod habituale ad Deum amandum: ergo etiam intellectus per aliquod habituale elevabitur ad Deum videndum. Sic quia amor visionem prærequirit: ergo pariter principium habituale amoris debet prærequirere principium habituale visionis. Hæc Cacheranus tract. 1. lib. 2. de visione Dei c. 3. §. 1.

Verum contra hæc eadem nos sentimus; & I. suis rationibus non obstantibus ex Viennensi Concilio habitualitatem luminis de facto non inferri, putamus. Suæ nanque rationes etsi aliquatenus suadeant, lumen de facto debere esse habituale, hoc nihilominus ex Concilio non probatur, immo nec probari potest. Si enim per ipsum, ut revera est, id Concilium damnavit, quod Hæretici asserebant; quum Hæretici omne lumen negarent, hoc Concilium damnavit; & statuit, aliquod lumen requiri ad intuitivam Dei visionem; non vero determinavit, hoc lumen debere esse habituale, quod utique determinasset, si ita mens ejus fuisset. Immo ex aliquorum sententia duæ quæstiones in Concilio agitabantur; una Catholicos inter, & Hæreticos; alia inter Scholasticos. De illa, quæ in-

inter Catholicos, & Hæreticos, agitabatur, Concilium judicium suum tulit, contra Hæreticos decernendo, supernaturale elevativum requiri ad Deum videndum, ut Catholici sentiebant. De illa vero, quæ erat inter Scholasticos, quibusdam asserentibus, hoc elevativum debere esse habituale, aliis vero probantibus, sufficere, si sit actuale, nihil fuit a Concilio decisum; quin potius quæstionem Scholasticorum disputationi reliquit. Si autem Concilium voluisset, hoc lumen debere esse habituale, quum essent plures, qui dicerent, esse de facto actuale, sicut multi ante Concilium scripserunt, & multi etiam in ipsomet Concilio sentiebant, quinimmo & multi post Concilium sic etiam arbitrati sunt; utique Concilium, illius elevativi necessitatem determinando, habitualis etiam elevativi necessitatem decrevisset. Quod quum non fecerit, signum est evidens, mentem Concilii solum supernaturale elevativum in intuitiva Dei visione contra Beguardos, & Beguinas, determinare, non autem vel actuale, vel habituale lumen debere esse, inter Scholasticos decidere. Igitur ex mente Concilii non probatur, lumen de facto debere habituale esse.

Hinc Jueninus in Institutionibus theologicis par. 1. dissert. 4. c. 3. ar. 2. scripsit: „ Quænam vero ex iis Scholasticorum sententiis sit verior, nullibi definitum est. Nec potest inferri ex Concilio Viennensi: quippe hoc solum definiit, nempe, intellectum creatum indigere lumine gloriæ, quo ad Deum videndum elevetur. Elevari autem potest, aut per habitum infusum, aut per actum, seu concursum extraordinarium, quemadmodum per auxilium actuale homo in terris elevatur ad aliquod opus supernaturale, v. g. ad amandum Deum „. Et Ludovicus Abelly trac. 2. Medullæ theologicæ c. 6. sect. 4. dixit: „ Observandum autem est hic, quod, quamvis de fide sit, intellectum creatum indigere aliquo auxilio, seu lumine supernaturali, ad claram Dei visionem eliciendam, ut patet ex Concilio Viennensi supra relato: non est tamen expresse definitum, quid proprie sit illud lumen; an sit qualitas habitualis inhærens, vel aliquid aliud: quanvis longe probabilius sit id, quod diximus; oppositum licet non sit hæreticum, videatur tamen aliquibus Theologis erroneum, ut docet Isambertus ad qu. 12. disp. 2. ar. 3. „. Et Du-Hamel lib. 3. de visione Dei dissert. 2. cap. 3. docuit: „ Quam certum est inter Catholicos, divinum quoddam auxilium, quod suppleat naturæ vicem, ad Deum videndum omnino esse necessarium, quod & lumen gloriæ vocitatur; tam illud est incertum, cujusmodi sit illud auxilium. Videtur enim Scotus, qui paucis ante Concilium Viennense annis obiit, in ea esse opinione, ut lumen gloriæ a visione Dei supernaturali non sejungat. *Non est necessarium*, inquit, *aliquem ponere habitum in patria, creatum in ipsa anima, qui sit principium videndi objectum, saltem alium, nisi charitatem*. Neque ea videtur fuisse mens Concilii Viennensis, ut Scotum damnaret, aut ejus discipulos „.

Secundo, rationes, quas Cacheranus affert, aliique cum ipso, tanti ponderis non sunt, ut ipsum sic de facto esse, convincant. Sunt potius congruentiæ quædam, quæ probant convenientiam facti, non autem existentiam ostendunt. Cæterum & propter rationes ipsas, etsi non admodum efficaces, & multo magis propter unanimem Scholasticorum sensum, de facto congruum est tenere, lumen gloriæ habituale esse; negandum est tamen omnino, ex Concilio Viennensi hoc deduci; negandum quoque, invictis argumentis id ipsum probari; negandum insuper, vel Scripturarum, vel Patrum, testimoniis posse aliquatenus suaderi; sed solis congruentiis quibusdam, & majori Scholasticorum parte consentiente, quanvis plerisque non parvi nominis Theologis dissentientibus, id quoquo modo probari credimus. Et hæc pro eo, quod lumen est de facto, secundum communem Scholasticorum sententiam.

Veniamus modo ad illud, quod de possibili potest esse. Pro quo sciendum est, aliud esse quærere, num lumen habituale, & permanens suppleri a Deo possit per lumen actuale, & transiens, a Deo etiam distinctum; aliud esse quærere, num lumen habituale, permanens, & intrinsecum, possit a Deo suppleri per lumen actuale transiens, & extrinsecum, intellectui non inhærens; tandem aliud esse quærere, num lumen illud a Deo ipso per extrinsecam sui assistentiam, qua nimirum creatum intellectum elevet, & se ipsum intellectui manifestet, sit supplebile? Primum communiter Theologi omnes admittunt, Thomistæ etiam, dummodo auxilium illud, licet actuale, & transiens, sit nihilominus intrinsecum, & intellectui inhærens. Secundum Thomistæ negant, Scotistæ affirmant, & Neoterici; unde miramur valde, Thomistarum opinionem appellasse Goncetum

tum

rum Theologorum omnium communem sententiam; quando Scotistæ, & Neuterici, & aliqui adhuc ex Nominalibus, dicunt, de potentia Dei lumen gloriæ habituale, permanens, & intrinsecum, esse supplebile per auxilium aliquod actuale, transiens, & extrinsecum, adeoque intellectui non inhærens. Tertium denique a fortiori Thomistæ negant, Scotistis fere omnibus admittentibus, aliisque etiam ex Neutericis, & ex Nominalibus, docentibus, lumen gloriæ supplebile esse a Deo per extrinsecam sui assistentiam. His positis.

Dicimus nos, lumen gloriæ habituale, & intrinsecum, posse per Dei potentiam suppleri per auxilium actuale, & transiens, etiam extrinsecum, & non inhærens intellectui; posse item suppleri per extrinsecam Dei assistentiam: Tres habet partes Conclusio.

Probatur quoad primam partem auctoritate S.Thomæ 2.2. q.175. ar. 3. ad 3. *Divina essentia videri non potest, nisi per lumen gloriæ ab intellectu creato, quod tamen dupliciter participari potest, uno modo per modum formæ informantis, & sic Beatos facit Sanctos in patria; alio modo per modum cujusdam passionis transientis, & hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit, &c.* Idem habet S.Doctor q.10. de veritate ar.2. Unde paret, quod si quis in hac via Deum videret, per hoc lumen actuale transiens videret; quemadmodum qui dicunt, Moysen, & Paulum, in hac via Deum vidisse, per hoc lumen actuale, & transiens vidisse etiam ajunt, & S. Thomas de Paulo loquitur: In patria vero quanvis de facto per lumen habituale videant, posse nihilominus per lumen actuale videre, dicitur; quod & ratione etiam suadetur: Quum enim cæteræ qualitates supernaturales per actualia auxilia suppleri possint, per modum dispositionum se habentia: ergo & pari ratione sic poterit etiam suppleri lumen. Quod aliæ qualitates possint, evidenter patet in Peccatore, qui absque habitu gratiæ justificantis, & per consequens absque habitu charitatis, actus charitatis elicit; patet etiam in Cathecumeno, qui absque habitu fidei actum adhuc elicit fidei supernaturalis. Sicut ergo Deus per actuale auxilium habitum charitatis, & fidei supplere potest, ita & poterit luminis gloriæ habitum supplere per actuale lumen, & transiens.

Probatur quoad secundam partem auctoritate etiam S.Thomæ in 4. dist.49. q.2. ar.7. *Miraculose fieri potest divina virtute, quod aliquis intellectus creatus, non habens, nisi dispositiones viæ, elevetur ad videndum Deum per essentiam.* Gonetus respondet, mentem S.Doctoris esse, quod possit intellectus elevari sine lumine per modum qualitatis permanentis, sed non transeuntis. At contra suum Interpretem stat ipsamet interpretatio; quum S.Thomas dicat, hominem per dispositionem viæ non posse intelligere aliquid, nisi dependenter a phantasmatibus; unde non est elevabilis in eo statu ad visionem per dispositionem aliquam sibi inhærentem. Ratione adhuc probatur. Per auxilium nanque extrinsecum possunt tria specialia luminis munera suppleri: ergo & poterit ipsum lumen. Antecedens probatur. Tria specialia munera luminis sunt, esse dispositionem, esse principium elevativum intellectus, & esse principium efficiens visionem; Deus potest supplere munus dispositionis, sicut etiam potest in genere caussæ efficientis supplere caussalitatem materialem, ita & in eodem genere poterit dispositionem materialem; æqualiter nanque omnem materialem dispositionem, & omnem materialem caussam, Deus continet, & æqualiter etiam ad genus caussæ materialis pertinet materialis dispositio, & materialis caussalitas. Potest etiam supplere munus principii elevantis intellectum, quia sicut per auxilium extrinsecum elevat sacramenta ad producendam gratiam, ita poterit quoque elevare intellectum ad producendam visionem. Nec obstat, quod visio sit intrinseca intellectui, adeoque debeat per auxilium intrinsecum intellectus elevari: Non obstat sane, quia ad hoc sufficit, ut virtus elevata sit intrinseca, non autem requiritur, ut sit intrinseca virtus elevans. Potest tandem Deus supplere munus principii efficientis visionem; quia lumen efficiendo visionem non videt, adeoque visionem non efficit efficientia vitali; Deus per auxilium extrinsecum supplere potest quamlibet efficientiam non vitalem. Tandem quum non afferatur specialis repugnantia, non est ratio, cur non possit Deus, per aliquod extrinsecum facere illud idem, quod per aliquod intrinsecum potest; quum maxime possit per aliquod actuale illud idem, quod potest facere per habituale. Deus etiam in operationibus ad extra est perfectissime liber, non solum in substantia, sed etiam in modo; adeoque modus omnis ad extra operandi, repugnantiam non dicens, Deo denegandus non est.

Probatur quoad tertiam partem. Si quæ im-

plicantia esset; vel se teneret ex parte luminis, per divinam omnipotentiam insupplebilis, vel ex parte intellectus, essentialiter lumen distinctum exigentis? Atqui neutrum dici potest: ergo nulla est implicantia. Probatur minor. Si implicantia se teneret ex parte intellectus, ideo esset, quia quum intellectus esset intrinsece impotens, intrinsece deberet etiam adjuvari; atqui per divinam omnipotentiam etiam intrinsece adjuvatur: ergo implicantia non se tenet ex parte intellectus. Probatur minor. Si non posset per divinam omnipotentiam intrinsece intellectus adjuvari, ideo esset, quia sic deberet intrinsece omnipotentia divina intellectum creatum informare, quod repugnat; sed hoc non est necesse: ergo per divinam omnipotentiam etiam intellectus potest intrinsece adjuvari. Probatur minor. Potest intellectus intrinsece adjuvari ab aliquo extrinseco: ergo adhoc, ut intellectus a divina omnipotentia adjuvetur, non est necesse, ut divina omnipotentia intellectum informet. Probatur antecedens. Potest intellectus elevari intrinsece per virtutem non intrinsecus receptam: ergo potest intrinsece adjuvari ab aliquo extrinseco. Probatur antecedens. Potest intellectus elevari intrinsece per virtutem non ab intrinseco convenientem; immo de facto sic elevatur: ergo potest elevari intrinsece per virtutem non intrinsecus receptam; adeoque quemadmodum intellectus sufficienter concurrit ad visionem per virtutem ab intrinseco convenientem, licet per virtutem ab intrinseco convenientem non elevetur; ita etiam sufficienter concurreret per virtutem intrinsecam, licet pariter per virtutem intrinsecam non elevaretur. Caussa enim vitalis non solum debet operari per virtutem intrinsecam, verum etiam per virtutem convenientem ab intrinseco; sicut ergo stat, intellectum operari per virtutem convenientem ab intrinseco, licet per virtutem convenientem ab intrinseco non elevetur; ita etiam stat, operari per virtutem intrinsecam, quanvis per virtutem intrinsecam non elevetur. Prætterquamquod aliud est, ut monuimus, virtutem elevantem non esse intrinsecam, aliud non esse intrinsecam virtutem elevatam. Ad hoc, ut quis ab intrinseco dicatur operari; sufficit, ut per virtutem elevatam intrinsecam operetur; quanvis virtus elevans non sit intrinseca. Probatur modo, quod implicantia non se teneat ex parte luminis; omnis enim effectus luminis in ordine ad visionem est effectus non vitalis, saltem ut quod, quemadmodum Thomistæ etiam concedunt; Deus autem effectum omnem non vitalem supplere potest, tam mediate, mediante scilicet alia caussa creata, quam immediate, hoc est per se ipsum.

Hæc omnia de possibili dicta sunt usque modo; ad præsens videre remanet, quid sit dicendum de sententia illorum, qui putant hoc idem de facto; lumen gloriæ scilicet esse extrinsecum, actuale, & a Deo indistinctum. Pro quo scire oportet, dissentire Scholasticos circa modum, quo intellectus e sua naturali efficientia extrahatur, & in supernaturali per lumen elevans, & concurrens ad visionem, ponatur. Quanvis enim admittant, intellectum a lumine non solum agendi societatem recipere, sed etiam auxilium aliquod, quo fiat ipse, prout ipse, potens ponere supernaturalem actum vitalem intuitivæ Dei visionis; dissentiunt nihilominus de modo, quo auxilium hoc a lumine intellectui præstetur, & ab intellectu recipiatur. Aliqui enim dicunt, intellectum in se passive supernaturalem aliquam perfectionem recipere, lumen scilicet supernaturale; hoc lumen vero ita susceptum intellectui adjici, tanquam aliquid ejus, & intellectum insuper ex luminis conjunctione fieri virtutis activæ supernaturalis, quæ propria est luminis, & tandem ab eo elevari, quatenus in ejus virtute aliquo modo proxime potest videre Deum, quem sola sua virtute non poterat, nisi remote.

Refellitur hic dicendi modus. Sic enim sequeretur, visionem non vere ab intellectu procedere, sed tantum denominative, quatenus vis activa luminis, quomodolibet intellectui addicatur, nunquam erit vis activa intellectus, nisi per attributionem, & simplicem denominationem; sicut per conjunctionem animæ rationalis totus homo intellectus dicitur, etiam ipsa materia, quanvis proprie intellectus sit solius animæ prædicatum; sic vis illa activa luminis physice, & proprie semper erit luminis, sed, ex modo jam dicto, ab hac virtute visio procedit: ergo tantum denominative ab intellectu procedit. Patet hic discursus; nulla enim physica conjunctio, nec quævis alia attributio, realem unius in aliud potest facere conversionem; sicut quando aquæ adjungitur calor, si in ipsa agat, denominative tantum dicetur, aquam agere, proprie nihilominus, & vere ignis particulæ, in aqua existentes, sunt, quæ agunt.

Se-

Secundo; potentia remota, & incompleta non minus est in lumine, quam in intellectu, quum sicut intellectui supernaturalitas, ita lumini vitalitas desit: ergo si ideo intellectus agit in virtute luminis, quia lumen ei vim suam supernaturalem præbet, etiam lumen aget in virtute intellectus, quia etiam ipse lumini suam virtutem accommodat; sed hoc non sonat, lumen ab intellectu adjuvari, & confortari: ergo neque etiam intellectum a lumine adjuvari, nisi tantum per mutuam agendi meram societatem.

Secundo rectius alii discurrunt, dicentes, ad modum, quo passiva potentia ad recipiendum elevatur, explicari etiam modum, quo activa elevatur ad agendum. Elevatio passivæ potentiæ obedientialis ad recipiendum per dispositionem aliquam prævium supernaturalem non fit; aliter in infinitum abiremus: Sic & elevatio activæ potentiæ ad agendum. Fit autem potentiæ passivæ obedientialis ad recipiendum elevatio per hoc præcise, quod ipsi forma, aut quasi forma, supernaturalis a Deo infunditur, quæ quidem secundum se est quædam eximia naturæ perfectio, eique congruentissima, sed longe superans jura ejus omnia. Dicitur, quod potentia illa passiva obediat, seu sit obedientialis, per hoc, quod a Deo supremo infundente perfectionem illam recipit, ad quam jus aliquod exigentiæ non habebat, neque positivam aliquam dispositionem, cui postea Deus illam præstando se ipsum accommodaret. Quinimmo e contra supremus infundens Deus omnem ejus dispositionem, & exigentiam ante occupat, exigendo ulterius, ac velut suaviter imperando, ut passiva illa potentia recipiendo obediat. Similiter sic dicitur elevari potentiam activam ad agendum, per hoc scilicet, quod Deus illi tribuat specialem, ac prævium concursum, immo influxum, immo impulsum, cui ipsa agendo obsequatur. Sensus omnino sunt, ac verba etiam, P. Magnani. Hic autem concursus ille non est, qui connaturaliter ab ipsa vi agentis completa exigitur, sed major, scilicet ad aliquod majus efficiendum, quod illa secundum se efficere postulet, ideoque ipsa exigentia non posterior, sicut naturalis concursus generalis, sed prior, & hac ratione actio ab activa potentia exhibita obedientialiter propriè est concursus naturæ agentis cum Deo impellente, seu vim ejus activam elevante per impulsum potius, quam per concursum mere concomitantem. Hinc differentia inter ea, quæ naturaliter exiguntur, & ea, quæ non; quia ipsis quasi obsequens Deus dat concursum, qui ideo posterior dicitur, & omnem sui exigentiæ qualitatem nunquam excedit: In his vero non sequitur actio Dei activam naturæ vim, velut exigentem, sed præit; eanque ultra ipsius metas, ac supra quam ferat activitatis ejus propria sphæra, impetu velut impresso, attollit. Natura autem succedit actione sua, miraturque elevari ad agendum id, quod nec agere postulabat, nec poterat; ut P. Magnanus semper loquitur.

Ex his congruentior infertur explicandi modus, quo creatus intellectus per lumen gloriæ ad Deum intuendum elevetur, actuali scilicet divino auxilio per modum concursus specialis, quinimmo influxus, & etiam impulsus. Est exemplum in naturalibus, quod ad dictorum intelligentiam maxime confert. Impulsus est quando lapis a projiciente determinatus ad motum sursum, ipsum, concepta determinatione dicta, efficit, licet ad eum non incliner, sed repugnantiam habeat. Sic pariter Deus erit caussa principaliter agens illo suo impresso impulsu determinante, & elevante, qui totus a Deo est, nec per hoc caussa vitalis instrumentum dicetur, sicut nec caussa instrumentum secundæ dicitur. Ulterius hoc modo facultas naturalis erit caussa principaliter agens, sed impresso sibi divinitus impetu aucta, & elevata, ac agens activitate, quæ tota ipsius est; quemadmodum, proportione servata, projiciens lapidem est caussa principaliter agens, & similiter lapis ipse projectus.

Hinc tria oriuntur convenientiæ capita, quæ pariter P. Magnanus recenset. Primum est; species impressa Dei, prout a Deo est, est ejus actio, & prout est in intellectu, cui imprimitur, est ejus passio. Patet hoc; videre enim tum oculi corporei, tum mentis, est quoddam pati: ergo hoc ipso supponitur actio objecti facientis se videre. Istud autem pati est pati ab objecto, imprimente sui characterem, quæ est propria ejus actio: Unde non mirum esse debet, quod ita pati ab objecto fit a Deo juvari, immo elevari ad ejus perceptionem; seclusso enim objecti influxu, impossibile redditur, perceptionem ejus esse propriæ potentiæ effectum, ut media actione objecti in potentiam fieri solet. Secundum convenientiæ caput est, quod projiciens nihil aliud in lapide sua motione facit, præter id, quod est motum producere; ita objectum illa sua propria actione, quam poten-

tiæ

tiæ imprimit, nihil aliud in ea facit, quam motum intentionalem, qui quatenus est motio passiva, se tenet ex parte potentiæ, & dicitur hanc ab objecto moveri; quatenus autem est motio activa, ex parte objecti se tenet, & objectum dicitur potentiam movere. Tertium, & ultimum convenientiæ caput est, quod sicut impressione motus sursum semel a projiciente facta, licet ibi cesset influxus illius determinatio, tamen ex prima determinatione facta motus durat, & urget motum sursum, primo motu exigente secundum, & sic deinceps, donec a contrario opposita determinatio, priorem extinguens, inducatur; sic de motu intentionali potentiæ ab objecto impresso discurrendum est. Attamen si desineret hujusmodi influxus objecti, seu ejus actio objectiva in potentiam, licet potentiæ exprimentis illud actio duraret, dicenda nihilominus intuitiva perceptio non esset, sed tantum abstractiva; esset enim objecti non ut de præsenti se exhibentis.

Pergit P. Magnanus ad sententiam suam explicandam, atque suadendam; pro qua ait, lumen gloriæ non consistere formaliter in aliqua qualitate habituali, realiter a Deo distincta, & intellectui permanenter infusa, sed solum in ipsamet divina essentia, non præbente generalem concursum, sed specialem influxum, seu impulsum, modo supra explicato: Vel clarius, lumen gloriæ consistere in quodam actuali auxilio, se tenente ex parte Dei objecti visibilis; hoc autem actuale auxilium est ipsamet divina essentia, se ipsam manifestans, & se ipsa creatum intellectum elevans. Sic sentit de facto P.Magnanus, & cum ipso aliquot etiam Scholastici de possibili; contra communem Scholasticorum turbam.

Probat suam Conclusionem Magnanus I. Nec ex fide, nec ex ratione colligitur, lumen gloriæ de facto in qualitate consistere: ergo non est dicendum, in qualitate illa consistere. Probat antecedens. Viennense Concilium nonnisi elevativum aliquod ad intuitivam Dei visionem requiri definivit; num autem hoc sit de genere qualitatis, vel actualis auxilii, de fide tenendum esse, non deducitur; ut & nos in superioribus ostendimus. Neque Scriptura docet, præsertim quia in quocunque hoc lumen consistat, semper anima nostra est impotens ex suis viribus videre Deum; quia semper intelligitur improportionata ad habendum sive hoc, sive illud, quo proportionetur.

II. Probat P.Magnanus. Nullum munus exercer in intellectu lumen habituale, quod non possit Deus exercere: ergo frustra multiplicatur hæc entitas. Probat antecedens. Munus principale luminis habitualis est, ipsum deservire Beatis ad visionem recipiendam, quod dicunt, a Deo nullatenus exerceri posse. Ita quamplures Theologi dicentes, lumen proxime subjectum esse, in quo visio recipitur; idest prævia dispositio in ipso intellectu, ita quod sit ratio recipiendi, non subjectum recipiens; vel quod aggregatum ex utroque, lumine scilicet, & intellectu, sit adæquatum subjectum visionis receptivum; atqui hoc falsum est: ergo quodcunque munus exercet lumen, potest exercere Deus. Probat minorem. Intellectio est actus vitalis, natura sua immanens in potentia vitali; sed lumen vitale non est: ergo nequit esse proximum, & immediatum subjectum visionis receptivum. Item, si per impossibile lumen extra subjectum conservaretur, posset in se immediate recipere, & substentare, visionem; sicut quantitas, supposito quod sit distincta, & a materia separabilis, quum sit ratio recipiendi, & substentandi, accidentia, dum per se existeret separata, ea reciperet, ac substentaret: unde sicut illa in hac hypothesi primo, & per se immediate colorata diceretur; ita etiam lumen primo, & per se beatum esset. Ulterius neque est prævia dispositio ad supernaturalem visionem recipiendam; nam, quum ipsum quoque sit supernaturale, aliam peteret dispositionem; & sic usque in infinitum. Tandem, neque ut sit subjectum partiale visionis; tum quia nequit una forma immediate recipi in duobus subjectis realiter distinctis, sed unius actus per se est una potentia per se: tum etiam, quia de ratione actus vitalis est, tantum in illo principio recipi, a quo fuit productus; sed visio nec quidem partialiter fuit producta a lumine, sed tantum ab intellectu elevato per lumen: ergo, &c. Si dicant, lumen habituale necessarium esse ad hoc, ut divina essentia, ad instar speciei intelligibilis, uniatur cum intellectu; eo quia, quando elevatur ad formam, quæ supra naturam est, debet per supranaturalem dispositionem elevari; si hoc dicant, processum etiam in infinitum ponerent. Item non est major ratio, cur hæc conjunctio fiat a lumine habituali, & non ab actuali auxilio, ut dictum est.

Arguunt I. Visio est supernaturalis intrinsece: ergo debet esse a principio habente super-

natu-

naturalitatem intrinsecam; sed non potest principium habere supernaturalitatem intrinsecam, nisi lumen sit inhærens: ergo lumen debet esse inhærens. II. Per inhærentiam luminis habetur unio virtutis intellectus, & luminis: ergo deficiente inhærentia, deficit unio: ergo minuitur virtus; quemadmodum enim virtus unita erescit, ita & divisa decrescit. III. Per extrinsecam omnipotentiæ assistentiam intellectua non fit ex impotente potens: ergo non potest extrinseca omnipotentiæ assistentia supplere luminis munera. Probatur antecedens. Remanet intellectus, ut erat antea: ergo non fit ex impotente potens. Probatur antecedens. Non recipit in se intellectus ullam agendi virtutem: ergo remanet, ut erat antea. IV. Visio per principia sibi connaturalia haberi debet: ergo lumen debet esse habituale. Probatur consequentia. Concursus supernaturalis nec visioni, nec statui beatifico, potest esse connaturalis: ergo lumen, nisi sit habituale, nequit visionis connaturale principium esse. Probatur antecedens. Elevatio caussæ per modum concursus non potest esse, nisi caussæ instrumentalia; sed concursus, quando elevatur instrumentum, sicut non est connaturalis illi, sic nec operationi factæ per ipsum, potest esse connaturalis: ergo concursus supernaturalis nec visioni, nec statui beatifico, potest esse connaturalis. Probatur major. Principium agendi connaturale caussæ principali ex sua natura debet esse permanens; sed concursus ille ex sua natura talis non est: ergo elevatio caussæ per modum concursus non potest esse, nisi caussæ instrumentalis. V. Lumen habituale est respectu intellectua simpliciter necessarium: ergo non potest suppleri per actuale auxilium. Probatur antecedens. Principium elevans intellectum non potest esse increatum, sed creatum; atqui solum habituale est creatum: ergo lumen habituale est simpliciter necessarium. Probatur major. Hujusmodi principium debet inhærere potentiæ, sicut impetus lapidis inhæret projecto; sed Deus, quanvis intime præsens, adhuc tamen ei inhærere non potest: ergo principium elevans non potest esse increatum, sed creatum. Probatur major. Ex Concilio anima indiget lumine elevante ad videndum Deum; sed principium elevans ad fruendum, & videndum Deum est inhærens: ergo hujusmodi principium debet inhærere potentiæ. Probatur minor. Principium elevans voluntatem ad amandum Deum in hac vita ex Concilio Tridentino est aliquid nobis inhærens; sed est idem principium nos elevans ad amandum in via, ac fruendum in patria: ergo sicut hic est nobis inhærens, ita & in patria. VI. ex Suario. Concilium distincte duos errores damnat; unum, quo Hæretici dicebant, quamlibet naturalem creaturam rationalem in se ipsa naturaliter esse beatam; alterum, quo asserebant, animam lumine eam elevante non indigere; Quanvis ergo in damnatinne primi erroria solum aliquod elevativum exprimatur; ex damnatione tamen secundi constar, hoc debere esse habituale, non actuale auxilium; nam actuale auxilium non est elevativum, sed actualia elevatio.

Respondemus ad I. per instantiam primo: Visio est supernaturalis intrinsece non solum, sed etiam essentialiter, & per supernaturalitatem identificatam: ergo intellectus deberet habere supernaturalitatem non solum intrinsecam, sed eriam essentialem, & identificatam. Secundo directe: Non omnia visionis prædicata debere intellectui correspondere, sed solum suo adæquato principio. Ad hoc sufficit, ut visio procedat a principio vitali, & supernaturali, intrinsece ab utroque respective. Potest etiam dici, supernaturalitatem in intellectu elevato per lumen non inhærens, esse intrinsecam, non formaliter, sed æquivalenter; quatenus auxilium illud gereret vicem luminis inhærentis intrinsece.

Ad II. dicitur, quod tunc diminuitur virtus non unita, quando deficit unio constitutiva virtutis, vel quando non remanet supplementum talis unionis. Attamen in re nostra, & supplementum remanet, & unio illa intrinseca non est constitutiva. Non enim est unio intellectus, & luminis, quæ visionem producit, sed intellectus ex una parte, & lumen ex altera; & quanvis unio desit, remanet tamen auxilium actuale, quod supplet.

Ad III. dicitur, intellectum per lumen non debere fieri ex impotente potentem, loquendo de totali potentia, non de partiali; sic autem redditur sufficientissime per extrinsecam omnipotentiæ assistentiam, a qua virtutem partialem recipit intellectus, & per consequens non remanet, ut erat antea.

Ad IV. respondet Mastrius, connaturalitatem status beatifici petere, quod actus secundus proportionetur cum primo, non inadæquato, & partiali, ut est in casu intellectus creatus consideratus in ratione potentiæ

tiæ vitalis naturalis, sed cum adæquato, & totali, consistente in aggregato ex potentia, & objecto. Unde quia intellectus per specialem objecti concursum satis intelligitur adæquatus, & totalis, inde bene actus secundus cum primo proportionatur. Item petere, ut Deus concurrat cum virtute nativa intellectus ad visionem, non quidem completa, & proxima, sed remota, & obedientiali, ideoque cum ea est specialiter concurrere, indebito quidem concursu, & supra naturæ intellectus exigentiam. Hoc supposito, negat Mastrius consequentiam. Ad probationem antecedentis, quia ille concursus est naturalis, tam visioni, ad quam producendam est omnino proportionatus, quam statui beatifico, qui petit, ut Deus specialiter concurrat, & debite ad operationes naturales vires excedentem. Ad probationem negat ultimam majorem, & ad ejus probationem concedit assumptum de principio intrinseco, negat de extrinseco, quod potest esse proprium alicujus actus, absque eo, quod sit permanens, uti est actuale auxilium supernaturale excitans ad operationem supernaturalem potentiam naturalem.

At P. Magnanus alio modo juxta sua principia respondet. Si connaturalitas sumatur in ordine ad intellectum, æque naturaliter operabitur per lumen habituale, & actuale; quia ipsi non minus est naturalis visio, posito habituali lumine, vel actuali. Quod debeatur lumini habituali visio, non facit, illam deberi intellectui jure proximo, & immediato, sed solum remoto, quod ad eam habeat ipsum lumen habituale; hoc tamen strictius habet actuale, quia magis necessario importat Dei visionem, quam illud habituale; adeout intellectus cum actuali auxilio nequeat Dei visione frustrari, qua bene potentia cum habituali privari potest, ob rationes supra passim allatas. Facit tamen, ut æque saltem operetur intellectus connaturaliter per modum caussæ secundæ cum lumine actuali, quam habituali. Si autem connaturalitas in ordine ad visionem spectetur, multo minus argumentum urget, quia modus agendi maxime connaturalis oculo corporeo est, non per speciem habitualem, sed per actualem objecti visibilis concursum, ut in aliis similibus est videre. Si tandem de permanentia luminis agitur, velut ad connaturalitatem requisita, nec militat argumentum; nam neque permanens habituale ex instituto Dei volentis illud signare, hoc est defineoter imprimere, petit durare, quam actuale; quia non est taliter permanens habituale ex suo proprio jure ad propriam conservationem habito; secus Deus absque sui conservatione ipsam destruere non posset: Sed tale est ex instituto ipsius Dei, illud conservare volentis; adeoque tota permanentia luminis habitualis refunditur ad aliquem actualem influxum conservativum, qui actio est: ergo non magis permanentia luminis habitualis fundare potest connaturalitatem in modo operandi, quam luminis actualis; quum æque ex Dei instituto possit utrumque esse permanens. Hæc Magnanus. Ex his patet, quomodo respondendum sit in forma ad argumentum.

Si dicant: Concursus specialis habitualis Dei non potest dari sine actu visionis; sed iste concursus non est connaturalis intellectui creato: ergo nulla responsio. Si hoc dicant, Magnanistæ respondent distinguendo minorem: Non est connaturalis intellectui sumpto secundum suas vires, concedunt; nam sic æque est illi supernaturalis iste concursus, ac est visio, & lumen habituale: Non est connaturalis intellectui sumpto in statu beatifico, negant minorem, & consequentiam. Immo retorquent argumentum de lumine habituali, quod non potest dari sine actu visionis, loquendo secundum illam potentiam, secundum quam datum fuit; & quia potest divinitus visio impediri; tunc enim Deus secundum altiorem potentiam operaretur: ergo sicuti infallibilis connexio luminis cum visione circa eandem potentiam illius connaturalitatem non impedit, ita & de lumine actuali dicendum est.

Si urgeant adhuc: Concursus specialis Dei quum non possit esse sine visione, non potest esse proprium connaturale illius: ergo neque respectu intellectus, etsi elevati. Probatur antecedens. Principium, quod non præcedit effectum, non potest esse connaturale illius productivum; sed ita est concursus specialis illius: ergo, &c. Si hoc ulterius dicant, respondent pariter Magnanistæ negando antecedens; ad cujus probationem distinguunt majorem: Principium saltem prioritate naturæ, quod non præcedit effectum, non potest esse connaturale illius productivum, concedunt; quod non præcedit prioritate temporis, negant. Responsionis veritas patet in Verbo æterno, quod connaturaliter procedit a Patre æterno, & tamen Pater nec prioritatem temporis, nec prioritatem naturæ, dicit respectu filii, sed solam prioritatem

ritatem originis. Igitur non est verum universaliter, & secundum omnem prioritatem, quod principium, quod non præcedit effectum, non possit esse connaturale ipsius productivum.

Ad V. negatur semper quod probatur, ad ultimum usque argumentum, quod est tertium, in quo major propositio est vera, si intelligatur de intima conjunctione principii elevativi eum potentia elevata; falsa tamen est, si de vera inhærentia intelligatur. Hæc nanque inhærentia, quum per Adversarios importet dependere in conservari ab intellectu, nequit de ipsomet habituali lumine verificari; quia quum hoc sit divinitus animæ infusum, non autem ex ea genitum, adhæret tantum illi, sicut anima rationalis corpori, modo suo; ergo sicut non dependet in fieri, & in conservari ab ea, ita nec rigorose potest illi inhærere. Ad probationes alias negatur etiam semper quod probatur, ad ultimam usque majorem, ad quam respondetur dicendo, etiam per Adversarios posse actuale auxilium elevare voluntatem, quatenus per ipsos ad infusionem habitus charitatis requiritur tanquam proxima dispositio actus illius, qui quum non producatur ab alio habitu antecedenter infuso, sequitur produci per adjutorium actualis influxus. Ad minorem dicitur, etsi idem habitus charitatis, qui est in via, in nobis maneat in patria, nos non per intellectum ad Deum amandum moveri, alias ejus intuitio ad nihil juvaret.

Ad VI. respondetur, quod si Concilium ibi duos errores distinctos damnaret, uti Suarius putat, sequeretur, solum intellectum humanum lumine habituali indigere, quia Concilium loquitur tantum de anima, quæ cæteris intellectivis ab homine non inest, & tamen per Suarium hujus tantum fit mentio a Concilio, quando loquitur de lumine. Contra igitur illos duos errores non divisim Concilium loquitur, ast unum in duobus refert, & damnat, ob necessariam unius ab altero sequelam. Si enim intellectus potest Deum naturaliter videre, sequitur ad hoc, supernaturali alio adjutorio non indigere. Id autem, quod addebatur, actuale auxilium non esse elevativum, sed ipsam actualem elevationem, nihil refert; etenim in primis sacramenta supernaturaliter elevantur ad causandam gratiam, non per habitum intrinsecum, sed per extrinsecam actualis auxilii existentiam. Secundo per multos alios, & specialiter per Scotistas, creatus intellectus elevari potest per solum actuale auxilium, habitualis luminis vim supplens. Tertio ita de facto putant, intellectum, & voluntatem, ad actum credendi,& sperandi, elevari, quando ultimo ad fidei, & spei, habitus se disponunt. Quarto tandem in Aristotelecorum hypothesi forma substantialis est principium completivum materiæ ad aliquam speciem physicam, & tamen est ipsissima actualis completio.

Hæc ex P. Magnano dicta sint; quæ quidem, si de extrinsecis probationibus fiat ratio, de Theologorum scilicet auctoritate, opposita illius opinioni sententia est probabilior; si autem de intrinsecis rationibus, ipsemet Mastrius ex Adversariis fatetur, Magnani sententiam, quam ante ipsum Vasquez tuebatur, esse probabiliorem. Cæterum ex ipsa sententia Scotistarum, qui de possibili totum illud afferunt, & defendunt, quod Magnanus, & Vasquez, de facto propugnant; poterunt ulteriora argumenta desumi, quæ magis possint hoc ipsum de facto confirmare. Nos interim res in eo statu, in quo sunt, relinquentes ad alia properamus.



DISSERTATIO LXIV.

De Quæsitis quibusdam, quæ de Lumine gloriæ per Scholasticos fiunt, ac dirimuntur.

Quæritur I. An Lumen gloriæ sit tota ratio agendi, respectu visionis Dei intuitivæ?



Homistæ affirmant, Neuterici negant, Scotus in utramque partem adducitur. Certum est, lumen esse caussam totalem visionis totalitate effectus; quia, quum effectus indivisibilis sit, indivisibilis enim est visio, si semel a lumine procedit, totus procedit ab ipso; ut in superioribus nun semel indicavimus. Dubitatur autem de totalitate caussæ; si enim lumen erit caussa totalis visionis totalitate caussæ, hoc ipso respectu visionis erit tota ratio agendi. Inter extremas sententias Thomistarum, & Neutericorum, mediam quandam viam ineunt alii, quos inter est Cacheranus, dicentes; lumen, si comparetur ad intellectum secundum se, hoc est ad intellectum non elevarum, posse dici totam rationem agendi; si vero comparetur ad intellectum elevatum, totam ratiunem agendi dici non posse; & hoc pacto contrarias opiniones conciliari posse existimant. Hi omnes tamen de habituali lumine loquuntur.

Placet nobis hæc ultima opinio, & placent etiam rationes, quibus eam Cacheranus probat. Rationes probantes, lumen non esse totam rationem agendi comparatum ad intellectum ut elevatum, hæ sunt. I. quia intellectus elevatus est principium proportionatum visionis, licet non adæquatum: ergo non est lumen tota ratio agendi. Antecedens patet; quia intellectus per lumen proportionatur, quando a lumine elevatur; & huc sibi vult elevari, ut diximus. Consequentia sequitur; tota enim ratio agendi in aliquo nullam relinquit, & supponit proximam, & proportionatam activitatem in altero. II. quia intellectus vere influit active in visionem, sed nun influit secundum se, & ab elevatione præcisus: ergo influit active ut elevatus: ergo nun totus influxus tribuendus est lumini. Major si negetur, ex Tridentino probatur, volente, intellectum non se habere mere passive ad visionem. Si distinguitur, hoc est, remote, concedendo illam, proxime, negando; impugnatur etiam distinctio: Ello enim intellectus non elevatus influat remote, elevatus nihiluminus influit proxime.

Rationes vero probantes, lumen esse totam ratiunem agendi comparatum ad intellectum non elevatum, sunt quæ sequuntur. I. quia intellectus non elevatus nullam habet activitatem proximam, & immediatam respectu visionis; aliter enim eodem modo se haberet intellectus respectu visionis supernaturalis, & respectu cujuscunque naturalis cognitionis: ergo lumen comparatum ad intellectum non elevatum est tota ratio agendi proxime. Hæc consequentia a citato Auctore suadetur verbis hisce; Quando respectu alicujus effectus duo ita se habent, ut uno posito, nulla prorsus ponatur activitas, altero posito, resultet sufficiens, & totalis activitas, necesse est, ut hoc alterum sit tota ratio agendi, & non solum agat per se, sed etiam det agere illi alteri; sic se habent intellectus nun elevatus, & lumen respectu visionis: ergo lumen comparatum ad intellectum non elevatum est tota ratio agendi, ex eo quod intellectus non elevatus nullam habeat activitatem proximam, & immediatam respectu visionis. II. Lumen non solum agit per se ipsum, sed est ratio, cur intellectus agat; quatenus non solum præstat munus principii efficientis visionem, sed etiam principii elevantis intellectum ad eandem efficientiam: ergo lumen comparatum ad intellectum secundum se, respectu cujus præstat munus principii elevantis, est tota ratio agendi; & per consequens non solum ei tribuenda est activitas, quam exercet per se, sed etiam activitas, quam exercet ipsemet intellectus.

Obstant contra primam Conclusionis partem I. Si intellectus partialiter concurreret ad visionem, partialiter beatificaret se ipsum; hoc est absurdum: ergo & illud, ex quo sequitur. II. Si intellectus per suam potentiam naturalem concurreret ad videndum Deum, haberet potentiam naturalem videndi Deum; hanc autem habere non potest, quia nulla potentia naturalis est, etiam par-

partialiter, ad aliquid supernaturale. III. Omnia prædicata visionis sunt supernaturalia: ergo non est prædicatum in visione, quod intellectui correspondeat. IV. contra secundam Conclusionis partem. Nec etiam lumen se solo potest producere visionem; atqui per hoc intellectus non dicitur tota ratio agendi respectu visionis: ergo quod intellectus non possit se solo producere visionem, non est ratio cur lumen dicatur tota ratio agendi. V. Activitas intellectus est vitalitas; vitalitas nequit tribui lumini, quod vitale non est: ergo lumen non est tota ratio agendi, nec etiam respectu intellectu non elevati. VI. Præscindendo a lumine, vel est activitas aliqua proxima in intellectu, vel non est? Si primum: ergo lumen non est tota ratio agendi. Si secundum: ergo intellectus mere passive se habet.

Respondemus ad I. Concedendo de intellectu elevato, negando autem de intellectu non elevato, de quo nos loquimur. Intellectus porro nunquam beatificat se ipsum objective, hoc est ut objectum beatificum; beatificat autem effective, hoc est ut principium concurrens ad suam beatitudinem; sed sic concurrit ut elevatus.

Ad II. negatur sequela, loquendo semper de potentia elevata, non vero de non elevata; & ratio est, quia potentia illa, quum supponatur elevata, non est dicenda naturalis, sed supernaturalis.

Ad III. dicitur, esse prædicata in visione abstrahentia a supernaturalitate, & contracta a supernaturalitate; contracta physice, abstrahentia metaphysice; prout contracta intellectui non correspondent, prout abstracta correspondent. Vel alio modo, & ad posita principia conformius; omnia prædicata visionis, etsi supernaturalia, correspondent intellectui elevato, quanvis non correspondeant intellectui non elevato.

Ad IV. Dispar est ratio de intellectu, & lumine; lumen enim solum indiget intellectus consortio, ratione concursus præcise, quem debet exercere in visionem; intellectus vero indiget lumine, non solum ratione concursus, sed etiam ratione elevationis, & proportionis, quam debet a lumine recipere. Indigere primo modo non facit, quod concaussæ indigenti tribuatur activitas aliqua proxima, & immediata; bene vero indigere secundo modo.

Ad V. dicitur, quod activitas intellectus est vitalitas elevata, & supernaturalizata, quæ potest tribui lumini, non ut constituenti vitalitatem, sed ut eam elevanti, & proportionanti ad visionem. Lumen non esse vitale probat solum, lumen non constituere vitalitatem; sed non probat, non elevare, non proportionate quod est vitale ad visionem. Dici etiam potest, lumen esse vitale ut quo, non ut quod; adeoque concurrere vitaliter ut quo; quum sit id, quo vitalitas fit apta concurrere.

Ad VI. respondet Auctor citatus, intellectum ut elevatum habere activitatem proximam, distinctam ab activitate luminis; quia intellectus elevatus, & lumen, concurrunt ut duæ caussæ partiales omnino proportionatæ; nec intellectus elevatus indiget lumine in ordine ad se, sed solum in ordine ad effectum; ratione scilicet concursus, quem debet lumen in effectum exercere, & eo modo, quo lumen etiam intellectu indiget. Intellectus vero secundum se nullam habet activitatem proximam, & secundum se præcise nihil omnino agit; at non propterea eodem modo se habet, ut aqua calida ad calefactionem, vel ut aer illuminatus ad illuminationem; quia in aqua, & in aere, præcise nulla supponitur virtus, nec proxima, nec remota, ad calefaciendum, vel ad illuminandum; ac proinde neque illa ut calida, neque hic ut illuminatus, possunt dici caussæ proximæ suorum effectuum. Unde deducit Auctor, lumen, & intellectum, in ordine ad visionem, nec se habere, ut se habet aqua, & calor, in ordine ad calefactionem, nec ut duo trahentes navem, in ordine ad tractionem. Ratione primi eluduntur argumenta probantia, intellectum mere passive se habere; ratione secundi eluduntur etiam argumenta probantia, concursum partialem, quem intellectus impendit visioni, esse immediate, & proxime ab ipsis naturalibus viribus, & ab innata activitate. Hinc est, quod lumen est tota ratio agendi, prout elevat, & prout efficit; non vero præcise prout efficit visionem; ac per consequens dicitur tota ratio agendi proxime, sed non totum principium agens proxime; quia ut principium agens proxime sumitur ut exercens munus principii efficientis visionem, & comparatur ad intellectum elevatum; qua ratione exercet activitatem partialem tantum, & non totalem. Hæc Cacheranus, cujus non tantum opinionem, sed etiam modum ipsam defendendi, amplexati fuimus; quia non tantum opinio, sed & modus ipse placuit.

Quæritur II. An lumen, an vero intellectus, sit caussa principalis visionis?

Respondemus, lumen esse caussam principalem visionis. Probatur. Lumen non est caussa instrumentalis visionis: ergo est caussa principalis. Probatur antecedens. Caussa instrumentalis est imperfectior suo effectu, & ideo agit in virtute caussæ principalis, hoc est in virtute caussæ perfectioris; sed lumen est qualitas visione perfectior: ergo non est caussa instrumentalis. Probatur minor. Tum quia de ratione omnium habituum infusorum est, esse suis actibus perfectiores, quum non possint a suis actibus caussari, & potentiis assimilari; tum etiam quia lumen gloriæ habet magis immediatam participationem ordinis divini, quam visio,& ad plura se extendit, quam ipsamet visio; neque enim beatus semper actu videt ea omnia, quæ ex vi luminis gloriæ videre potest. Denique veritas hujus responsionis patebit magis ex probatione sequentis; quia si intellectus est caussa principalis visionis, multo magis erit lumen; quum lumen respectu visionis majorem habeat proportionem, quam intellectus; quia lumen tribuit intellectui esse proportionatum visioni, quando ipsum intellectum elevat.

Respondemus etiam, intellectum esse caussam principalem visionis. Probatur. Intellectus elevatus, ex dictis supra, concurrit ad visionem proxime,& immediate per virtutem sibi convenientem ab intrinseco: ergo est caussa principalis visionis. Probatur consequentia. Instrumentalis caussa non producit effectum proxime,sed tantum aliquam præviam dispositionem,vel si producit, non producit per virtutem intrinsecam, sed extrinsecam, aut ab extrinseco provenientem; primo modo operantur instrumenta naturalia; secundo modo instrumenta obedientialia; medio modo instrumenta artificialia; sed intellectus ex dictis non operatur aliquo ex his modis: ergo nullo modo operatur ut caussa instrumentalis: ergo operatur ut caussa principalis.

Objiciunt contra primam responsionem I. Saltem ratione vitalitatis visio erit perfectior lumine gloriæ; hoc sufficit, ut lumen gloriæ non dicatur caussa principalis, sed instrumentalis, ipsius visionis. II. Non currit eadem ratio in intellectu ,& in lumine, respectu visionis: ergo non per hoc, quod intellectus dicitur caussa principalis visionis, ita etiam dicendum est lumen. Probatur antecedens. Intellectus denominatur videns, non autem lumen. Etiam, intellectus est qui concurrit ad visionem ut quod, lumen vero concurrit ut quo: ergo non currit eadem ratio in intellectu, & in lumine, respectu visionis. III. contra secundam responsionem. Esse caussam principalem,& esse elevatum,sunt inter se pugnantia: ergo si intellectus est elevatus, non est caussa principalis visionis. Probatur antecedens. Elevari est prorium caussæ instrumentalis; ergo pugnant inter se, esse intellectum caussam principalem, & esse elevatum. IV. Visio est perfectior intellectu: ergo intellectus non est caussa principalis visionis. Probatur antecedens. In visione est ratio supernaturalitatis, quæ non est in intellectu: ergo saltem in ratione supernaturalitatis visio est perfectior intellectu.

Respondemus ad I. quod lumen gloriæ etiam est vitale, licet sit vitale ut quo, non ut quod, ut dictum est. Non est tamen universaliter verum, quodlibet accidens vitale esse perfectius quocunque accidente non vitale; quia aliter sequeretur, cognitionem falsam, odium Dei, desperationem salutis, quæ sunt accidentia vitalia, esse perfectiora lumine gloriæ,quod non est vitale;quod dicendum non est.

Ad II. dicitur, Deum esse caussam principalem visionis creatæ, & tamen non dici videntem visione creata. Igitur non est verum, quod ad rationem caussæ principalis talis denominatio requiratur. Ulterius,lumen prout exercet munus principii elevantis,concurrit ad visionem ut quo; prout exercet munus principii efficientis visionem, concurrit ad visionem ut quod.

Ad III. Hæc est differentia inter caussam principalem, & instrumentalem, quando elevantur, quod caussa instrumentalis elevatur secundum actionem, non secundum virtutem, quam nec habet, nec habere potest; caussa vero principalis elevatur secundum virtutem, quam habet,sed improportionatam. Ita elevatur intellectus ad visionem producendam; unde elevatur ut caussa, non instrumentalis, sed principalis.

Ad IV. negatur antecedens; ad cujus probationem distinguitur secunda pars antecedentis; quæ non est in intellectu non elevato, conceditur; in intellectu elevato, negatur antecedens, & consequentia. Unde nec etiam in ratione supernaturalitatis visio est perfectior intellectu elevato; & ratio est, quia intellectus elevatus jam supernaturalizatus est.

Quæ-

Quæritur III. An intellectus, & lumen, active ad viſionem concurrant?

VAſquez hic q.43.c.5. putat, intellectum tantummodo concurrere effective ad viſionis vitalitatem, non vero ad ſupernaturalitatem. Et quia quotieſcunque duæ cauſſæ ad eundem effectum concurrunt, effectus ſecundum unam rationem uni, ſecundum alteram rationem alteri cauſſæ aſſimilari debet; inde eſt, quod, quum in lumine vitalitas, & ſupernaturalitas reperiantur, vitalitas intellectui vitali principio, ſupernaturalitas lumini principio ſupernaturali, reſpondere debet. Contra ipſum tamen ſtat communis opinio, volens, intellectum non minus ad vitalitatem, quam ad ſupernaturalitatem viſionis, active concurrere. In viſione enim ſupernaturalitas, & vitalitas, nec realiter, nec formaliter, diſtinguuntur. Si ergo intellectus ad unam concurrit, debet etiam concurrere ad alteram. De Lumine etiam communiter dicitur, active ad viſionem concurrere, contra Ochamum, alioſque contrarium putantes. Reſponſio patet ex dictis.

Quæritur IV. An lumen gloriæ ſit potentia, vel habitus?

PUtarunt quidam eſſe potentiam; & probabant I.quia lumen eſt tota ratio agendi: ergo eſt potentia non habitus. II.quia lumen non dat faciliter, ſed ſimpliciter poſſe; ſed dare ſimpliciter poſſe eſt proprium potentiæ, habitus autem eſt dare faciliter poſſe: ergo lumen non eſt habitus, ſed potentia. III. quia actus viſionis Dei eſt ſupernaturalis: ergo exigit potentiam ſupernaturalem; atqui intellectus eſt potentia naturalis: ergo tantum lumen erit potentia ſupernaturalis.

Communis tamen ſententia eſt, lumen eſſe habitum, & non potentiam. Et probatur I. quia potentia debet eſſe indifferens ad operandum, ſaltem male, vel bene; ſic autem non eſt lumen: ergo non eſt potentia, ſed habitus. Eſt tamen cæteris habitibus perfectior, ſed non gratia; ratio eſt, quia lumen habet actum perfectiſſimum, ſcilicet Dei viſionem, in qua eſſentialis beatitudo conſiſtit; non eſt autem habitus gratia perfectior, quia gratia eſt principium, & radix, a qua omnes virtutes infuſæ dependent.

Ad Rationes in contrarium adductas dicitur, primam non obſtare, quia lumen eſt tota ratio agendi proxime, ſed non remote; nec officere ſecundam, quia potentia dat ſimpliciter poſſe, & proxime, & remote; non ſic autem eſt lumen, ut dictum eſt. Nec vim facit tertia ratio, quia intellectus non elevatus eſt potentia naturalis, intellectus vero elevatus eſt potentia ſupernaturalis; & quanvis elevetur per lumen, actus ſupernaturalis ſufficit, quod procedat a potentia ſupernaturali, non autem requirit, quod procedat a potentia naturaliter ſupernaturali.

DISSERTATIO LXV.

De Specie impreſſa Dei, deque ejuſdem Specie expreſſa.



QUUM ex dictis duo ad intuitivam Dei viſionem requirantur, unum nimirum ex parte potentiæ se tenens, alterum vero ex parte objecti; & quum in præteritis Diſſertationibus loquuti fuerimus ſufficientiſſime de primo, quod eſt lumen gloriæ; remanet modo in hac præſenti Diſſertatione, ut de altero, quod eſt ſpecies, loquamur. Et quia ſpecies duplex eſt, impreſſa nimirum, & expreſſa; illa, quæ immutitur ab objecto cum ſui ſimilitudine; hæc, quæ formatur a potentia cum ſimilitudine pariter objecti; hinc in hac Diſſertatione de utraque agere, propoſuimus. De ſpecie impreſſa primo controverſia eſt inter Scholaſticos, utrum Deus ipſemet ſit ſpecies ſui impreſſa, an vero, quemadmodum cætera objecta faciunt, ſpeciem impreſſam, a ſe ipſo diſtinctam, in potentiam immittat? Primo ponimus ſententiam P. Magnani dicentis, idem eſſe realiter ſpeciem Dei impreſſam, & lumen gloriæ, quanvis formaliter diſtinguantur. Hoc eſt, eandem illam actionem Dei gerere munus luminis, & ſpeciei. Deus enim ſe ipſo elevat intellectum creatum, & ſe ipſum creato intellectui elevato manife-

nifestat, eadem simplicissima, & indivisibili actione; at prout elevat, gerit munus luminis; prout se manifestat, gerit munus speciei. Unde Magnanus de facto, & de possibili ponit speciem impressam a Deo ipso indistinctam, quemadmudum a Deo ipso indistinctum asserit lumen. Secundo subjungimus sententiam aliorum, qui docent, de facto divinam essentiam uniri intellectui beato uti speciem intelligibilem, adeoque Deum de facto per propriam essentiam immediate,& sine ulla specie creata. Ita Thomistæ defendunt, aliique Scholastici communiter; at via alia procedentes ab illa, per quam P.Magnanus incedit; etenim Auctores isti defendunt, Deum per se ipsum gerere munus speciei, non autem esse speciem formaliter, esto virtualiter sit talis: At P. Magnanus tuetur, impropriam esse Theologorum illorum loquutionem, qui dicunt, Deum gerere munus speciei; quum Deus ipse formaliter, non virtualiter sit species, a semetipso indistincta; ut infra videbimus. Tertio illorum opinionem subnectimus, qui hoc impossibile dicunt, volentes, Deum de facto per speciem impressam creatam a creato intellectu intuitive cognosci, quæ etiam a lumine sit distincta. Hujus opinionis est Aureolus in 4. dist.49. q.5. a Mauro relatus. Quarto adjicimus Thomistarum etiam opinionem, hanc speciem creatam a Deo distinctam, tam de facto, quam de possibili, rejicientem. Quinto tandem Suarii, cæterorumque Neutericorum sententiam ponimus, hanc speciem creatam de facto repulsantem, sed admittentem de possibili; quos omnes præit Scotus cum suis, aliisque passim recentioribus Scholasticis, qui Aristotelis doctrinam sequuntur.

In tanta opinionum varietate, has conclusiones proponimus nos defendendas. I. Sententiam P.Magnani in hypothesi facta non improbabimus. II. In communi hypothesi speciem impressam a Deo indistinctam de facto tuebimur. III. Speciem impressam, a Deo distinctam de facto rejicimus, de possibili tamen defendemus.

I. Pro sententia P.Magnani, supponere oportet cum illo, creatum intellectum, etiam habituali lumine perfusum, absque Dei objectivo speciali concursu, Deum intueri non posse. Hic autem concursus a specie aliqua creata præstari non potest, immo nec etiam ab ipso Deo, præcise operante in ratione potentiæ, & caussæ, bene vero a divina essentia, ut vere omnipotente, & libera. Supponendum est adhuc, contingens esse intellectui creato hoc, quod est actu intelligere; non enim est sua visio per essentiam; proindeque indigere ipsum determinativo suæ indifferentiæ ad operandum, vel saltem ex potente intelligere ad fieri actu intelligentem. Hoc autem determinativum esse species ipsas impressas, hoc est objecta ipsa agentia, quando adsunt, in potentias, vel alia illorum vice agentia,quando ipsa in potentiis non sunt, ex Philosophicis est certum. His suppositis pergit Magnanus quasdam Angelici Doctoris auctoritates afferre,& Thomistarum sensum explicare, tanquam ad id, quod ipse probare intendit, non parum conferentia. Igitur S. Thomas 1. p. q. 12. ar. 2. in corp. ait: *Divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in potentia per se ipsam faciat intellectum in actu*. Et ar. 5. in corpore habet: *Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus*. Tota autem Thomistarum schola consentit in hoc, ut divinam essentiam intellectui conjungi dicat, & ex ea conjunctione eandem essentiam, quæ de se solum erat intelligibilis, fieri actu intellectam; ipsamque facultatem intellectivam fieri actu intelligentem, quæ prius solum erat in potentia. His suppositis.

Probat suam Conclusionem Doctor. profundissimus Magnanus hac ratione. Concursus objectivus in intellectu,quo Deus facit se videri, est ad visionem ipsius Dei simpliciter necessarius; Sed hujusmodi concursus, seu Dei operatio, idem est cum illa conjunctione divinæ essentiæ per modum speciei intelligibilis, quam S.Thomas ponit: ergo talis conjunctio est ad intuitivam Dei visionem simpliciter necessaria; atqui conjunctio per operationem objectivam, sive mediatam, sive immediatam, non minus in Deo, quam in cæteris objectis, proportione servata, est species impressa: ergo species impressa Dei est ad ejus visionem intuitivam adeo necessaria, ut impossibile sit potentiæ sine illa Deum intuitive videre. Hoc est argumentum Magnani; examinentur propositiones. Major est certissima; quia si objectum non concurrit in ratione objecti, potentia non operatur; ex objecto enim, & potentia gignitur notitia. Minor negari non potest; etenim evidens est, eam conjunctionem non esse per modum informationis, quasi per eam divina essentia vere intellectum informet, & actuet, sicut materiam actuat

for-

forma in ordine ad faciendum cum ipsa unum per se: Nec etiam est conjunctio per modum hypostasis, ut patet: Neque per modum contiguitatis, quia creatura cum Deo continuum facere non potest: ergo erit conjunctio per modum objectivæ operationis; quum alius conjunctionis modus non reperiatur, itaut per eam divina essentia in intellectu operetur, sicut in sensu sensibilia, vel intelligibilia agunt in intellectu, dum illis conjunguntur, ut faciant se sentiri, vel intelligi; sed horum conjunctio est concursus objectivus: ergo, &c. Minor subsumpta etiam patet; sicut enim visibilium, vel audibilium, operatio mediata in oculos, & aures, mediante scilicet hinc luce reflexa, inde aere verberato, est eorum species impressa oculis, & auribus; item tactibilium, saporabilium, & odorabilium, operatio immediata in organa ipsis convenientia, est eorum species impressa iisdem organis; ita mediata, vel immediata, Dei operatio objectiva in intellectu est ejusdem Dei species eidem intellectui impressa. Ratio est, quia de Dei specie impressa non debemus loqui, nisi per analogiam ad aliorum objectorum species: Sic ergo de ipsa discurrere, & ratiocinari debemus, sicut de aliis discurrimus, & ratiocinamur. Unde, ait Magnanus, non bene dici a Theologis quibusdam, Deum gerere munus speciei impressæ intelligibilis; non enim gerit munus alicujus objecti quicquid formaliter est tale; sic non gerit munus objectum ipsum, quia illud formaliter est tale. Dicitur autem, unum exercere munus alterius, quando est virtualiter illud; sed Deus pro intuitiva sui visione in intellectu est formalissime species intelligibilis: Et probatur hoc; quia continet Deus in tali casu formaliter prædicata metaphysica speciei intelligibilis, quæ sunt actu determinare potentiam, & simul cum illa actu ad visionem concurrere: ergo Deus est formaliter species intelligibilis actu, ergo non solum de possibili, sed de facto etiam datur species impressa Dei, adeo necessaria, ut sine ipsa Deus percipi non possit.

Arguunt contra P. Magnani sententiam. Si Deus esset de facto species intelligibilis, esset formaliter creatura; hoc non potest dici: ergo neque illud. Probatur sequela. Si Deus esset formaliter creatura, daretur limitatio perfectionis in divina natura; sed hoc ipsum esset, si esset formaliter species intelligibilis suæmet divinæ essentiæ: ergo si Deus esset de facto species intelligibilis, esset formaliter creatura. Probatur minor. Ideo limitatur perfectio in creatura, quia est ab alio; sed species impressa divinæ essentiæ esset ab ipsamet divina essentia: ergo si Deus esset formaliter species impressa intelligibilis, perfectio in Deo limitaretur.

Respondet P. Magnanus distinguendo hanc ultimam majorem; quia est ab alio, formaliter, negat; efficienter, subdistinguit; quia est ab alio, quod est distinctum secundum essentiam, & naturam, concedit; quod non est tali modo distinctum, negat majorem. Ad minorem negat suppositum; species enim illa esset realiter divinæ essentiæ identificata; seu esset ipsamet divina essentia, ut actu intellectum determinans. Igitur non esset ab essentia divina dependens, ut argumentum supponit; nam dicta species essentiam non habet ab ipsa divina essentia ante opus mentis distinctam. Limitatio ergo formalis a propria rei entitate habetur, efficiens vero ab agente, quod est realiter distinctum ab effectu; alias nulla esset dependentia, quia nemo dependet a se ipso. Ista autem species impressa, indistincta realiter a Deo, immo ipsemet Deus, quanvis sit limitata formaliter, non est tamen efficienter, & per consequens non est dependens.

II. Pro sententia Thomistarum, docentium, divinam essentiam posse creato intellectui uniri per modum speciei intelligibilis, seu speciei impressæ; immo sic de facto uniri; & de facto per consequens munus gerere speciei impressæ, ita cum illis probamus. I. Auctoritatibus S. Thomæ locis superius citatis; & insuper contra Gentes c.51., & de Veritate q.8. ar.1., ut apud Serram legitur. II. rationibus; quarum prima est. Deus est per propriam essentiam intelligibilis: ergo potest esse per propriam essentiam principium visionis. Antecedens constat, quia divina essentia est prima veritas, adeoque perfectissima intelligibilitas; tum etiam quia Deus est intelligibilis a semetipso per propriam essentiam: ergo etiam a creato intellectu. Consequentia pariter illa sequitur; esse enim principium visionis est esse intelligibile in actu secundo, seu est habere exercitium intelligibilitatis. Secunda ratio est; Divina essentia habet omnia requisita, ut sit species intelligibilis creati intellectus: ergo de facto ita illi unitur. Probatur antecedens. Tria sunt requisita illa; quorum primum est, ut sit actu per suam essentiam intelligibilis; & hoc de divina essentia verificatur, ut probatum est:

Se-

Secundum, ut sit intellectui intime unita secundum suam entitatem;& hoc verificatur de Dei essentia etiam,utpote immensa: Tertium, quod sit suum esse, quod de Deo verificari, nemo ambigit. Tertia tandem ratio ex convenientia desumitur: Objecto enim proportionato, & indistanti connaturalius est esse principium propriæ visionis immediate, quam mediate; atqui Deus respectu intellectus elevati est objectum proportionatum,& indistans: ergo connaturalius est esse principium propriæ visionis immediate,absque eo quod species creata distincta, superflua quidem, ponatur. Major est certissima; species enim non ponitur, nisi vel propter absentiam, vel propter objecti improportionem.

Arguunt I. Species intelligibilis debet intellectui inhærere; sed implicat, divinam essentiam creato intellectui inhærere: ergo implicat, divinam essentiam esse speciem intelligibilem, & impressam. II. In omni unione modus aliquis resultat, vi cujus extrema dicuntur unita, vel saltem tertium aliquod ex unitis compositum; sed ex intellectu, & divina essentia,nec modus ille,nec tertium hoc compositum resultat:ergo Divina essentia non unitur creato intellectui per modum speciei intelligibilis, & impressæ. III. Deus non potest uniri per modum formæ physicæ cum creatura: ergo neque etiam per modum formæ intelligibilis. Consequentia sequitur; quia hæc unio est imperfectior unione physica: ergo si non potest unione physica uniri, neque poterit uniri per modum formæ intelligibilis. IV. Si Deus uniretur intellectui creato per modum formæ intelligibilis, necessario, non libere, concurreret ad sui visionem; sed hoc non est dicendum: ergo vere modo illo non unitur. Probatur sequela. Quemadmodum respectu propriæ cognitionis sui ipsius Deus necessario concurrit, ita respectu visionis aliorum pari modo concurreret; quia eodem modo uniretur. V. Convenientius est, Deum agere per caussas secundas, quam per se ipsum: ergo Deus est objectum intelligibile per speciem impressam distinctam. Probatur antecedens. Quia magis hoc convenit dignitati, majestati,& independentiæ Dei.

Respondent Thomistæ ad I. non esse de ratione speciei, ut species est, inhærere; aliter essentia divina respectu intellectus divini non esset species, quia illi non inhæreret; sed esse tantum de ratione speciei inhærere, ut qualitas est,vel ut est forma accidentalis, quæ est qualitas ab ipsa specie præscindibilis, & separabilis.

Ad II. dicitur ex unione physica resultare aliquod tertium, non vero ex unione intentionali; quia per intentionalem unionem intellectus fit tantum res intellecta mediante specie; adeoque tertium quid ex illis non resultat. Cæterum modi illi, resultantes ex unionibus physicis, nec quidem a Peripateticis ipsis omnibus admittuntur; & Thomistæ cummuniter quoque fatentur.

Ad III. negatur, esse imperfectiorem unionem intentionalem unione physica; & si adducatur textus Averrois, quo dicitur, ex intellectu, & re intellecta, fieri magis unum, quam ex materia, & forma; subditur, illud magis unum explicari per hoc, ut intellectus intentionaliter fiat res intellecta, ut dictum est; quod non evenit in materia, & forma physica; neque enim materia fit physice forma, neque e contra; quanvis ex his duabus compositum fiat.

Ad IV. dicitur, intelligibilitatem immediatam non ideo esse necessariam, quia est immediata, sed quia est ad intra in Deo, & Deus ad intra semper necessario operatur; & adhuc, quia intellectus increatus est semper necessario in actu secundo intellectionis ipsius divinæ essentiæ; ad extra autem operatur libere: Et intellectus creatus non est in actu secundo visionis Dei; hinc est, quod respectu intellectus creati intelligibilitas divinæ essentiæ immediata est, sed non est necessaria.

Ad V. respondent, connaturalius Deum agere per caussas secundas, vel quando agit ut caussa universalis, non vero quando agit ut caussa particularis; vel quando hujusmodi caussæ requiruntur per se primo, non quando requiruntur in subsidium, & ut gerant vicem alterius; qua ratione ad visionem requiritur species, ut gerat vicem ipsius Dei. Deus ergo in visione agit ut caussa particularis,quia concurrit ut caussa objectiva; hinc est, quod connaturalius est agere per se ipsum, quam per alium ab ipso. Ulterius species creata non requiritur per se primo ad intellectionem,sed in subsidium absentiæ, vel in supplementum materialitatis objecti; quæ quum in Deo non verificentur, connaturalius erit, ipsum sine tali distincta specie a creato intellectu intuitive cognosci.

III. Pro sententia Scotistarum, & Neutericorum, docentium, speciem impressam Dei, a Deo distinctam, de possibili non repugnare; præmittimus, de abstractiva cognitione Dei nemini dubium esse, quod detur species impressa a Deo distincta. Etenim

vel

vel nomine abstractivæ cognitionis venit notitia obscura, & confusa, vel venit notitia quidditativa clara, & distincta; si primum, jam patet, cognitionem hanc nullius objecti, etsi chimærici, in hypothesi illorum, qui ipsum admittunt, dari posse, sine propria talis objecti specie impressa intelligibili determinativa indifferentiæ intellectus, propria quidem, saltem repræsentationis proprietate. Si vero loquimur de abstractiva cognitione, & simul quidditativa, clara, & distincta, quæ ab intuitiva, ex dictis, distinguitur, quatenus abstractiva ab omni actuali objecti existentia, saltem tanquam a ratione movendi, abstrahit, & præscindit; intuitiva vero etiam actualis objecti existentiam ut rationem motricem respicit, qua fit, ut abstractiva dicatur cognitio objecti scilicet per speciem propriam, sed non ut de præsenti habitam; intuitiva vero per speciem propriam reduplicative, ut de præsenti scilicet immissam. Si igitur de hac abstractiva sit sermo, patet etiam de facto dari. De facto enim saltem Angeli naturalem divinæ essentiæ cognitionem habere possunt per prædicata quidditativa, secernentia Deum a quocunque alio, qui non est Deus. Et licet hæc abstractiva sit, clara nihilominus est: ergo jam datur species impressa intelligibilis divinæ essentiæ pro abstractiva sui cognitione. Hæc igitur pro abstractiva Dei cognitione supponantur, ut certa; quia tamen major est difficultas, immo maxima, de intuitiva cognitione, saltem de possibili, ad hoc probandum devenimus.

I. Probatur possibilitas speciei impressæ a Deo distinctæ in intuitiva ejus visione ab intellectu creato. Datur species expressa, & verbum mentis, in intuitiva Dei visione: ergo speciem impressam intelligibilem pro eadem dari non repugnat. Examinemus argumentum. Consequentia legitime sequitur; Ideo enim Adversarii speciem impressam intelligibilem negant, quia Deo est improportionata, cujus deberet esse repræsentatio, & virtualis similitudo; sed hoc non impedit, quin dicta species expressa detur: ergo nec impediet, quin dari possit impressa. De antecedenti loquemur mox, in hujus Dissertationis fine, ubi rationibus, & auctoritatibus, ostendemus speciem expressam dictam non implicare. Igitur pro modo sat erit, ipsam supponere, & ex ipsius suppositione, impressæ possibilitatem deducere. II. probatur speciei impressæ possibilitas ex non repugnantia; quæ patebit solutione argumentorum, quæ a Thomistis afferri solent.

Arguunt proinde I. Species debet coæquari objecto; at nulla datur species impressa coæquabilis Deo: ergo nulla species impressa Dei est possibilis. Probatur minor. Si species creata Deo æquabilis esset, finitum infinito æquaretur; hoc non: ergo neque illud. Probatur sequela. Deberet illa species repræsentare Deum infinitum, ipsa aliunde finita esset; vel si infinita diceretur, erit error pejor priore: ergo finitum infinito æquaretur. II. Si species impressa Dei esset possibilis, sequeretur, posse Deum ut trinum, & unum naturaliter clare, & distincte cognosci; hoc non: ergo nec illud, ex quo sequitur. Probatur sequela. Talis species esset distincta, & perfecta similitudo Dei, ut est in se ipso quidditative; quia pro intuitiva sui cognitione daretur; sed Deus est in se ipso trinus, & unus: ergo hoc modo, trinum scilicet, & unum, Deum repræsentaret hujusmodi species; atqui Angelus naturali virtute posset dictam speciem cognoscere, quia quid creatum esset: ergo Angelus naturaliter clare, & distincte Deum ut trinum, & unum cerneret.

Respondemus ad I. distinguendo sequelam, finitum infinito æquaretur, entitative, negamus; repræsentative, concedimus. At insurgunt statim Adversarii, & arguunt sic: Nec infinitum est a finito repræsentabile; ergo nulla responsio. Probatur antecedens. Licet species entitatem objecti continere non debeat, ipsam tamen, quanta, & qualis sit, repræsentare deberet: ergo licet species in ratione entitatis non debeat coæquari objecto, debet nihilominus in ratione taleitatis; sed ratio taleitatis appellat finitudinem, vel infinitudinem: ergo finitudinis, vel infinitudinis proportio debet inter speciem, & objectum intercedere: ergo finitum ab infinito repræsentabile non est. At respondemus etiam ad hoc argumentum; & primo per instantiam: Si valeret Adversariorum ratio, æqualis deberet esse taleitas objecti, & speciei; sicque species magis limitata non posset repræsentare objectum minus limitatum in perfectione; atqui hoc potest: ergo sicut unum finitum potest aliud finitum, sed in perfectione majus, repræsentare; ita poterit finitum repræsentare infinitum. Si enim ibi ratio taleitatis non obstat, nec etiam hic obstabit; & si hic, etiam ibi. Directe tamen dicitur, quod in repræsentatione non exigitur, quod objectum contineatur, sed sufficit,

ficit, quod repræsentetur; continentia exigit æqualitatem, non autem repræsentatio; quæ satis est, si objectum exhibeat in imagine, quanvis objecto non æquetur in originalis perfectione.

Ad II. Distinguitur minor subsumpta; esset dicta species quid creatum, & quid superioris ordinis ad capacitatem, quam habet Angelus, proindeque illi supernaturalis; conceditur; esset quid creatum, & ejusdem ordinis, videlicet inferioris, ut est Angelus, & per consequens ei naturalis; negatur. Secundo concedi potest minor subsumpta, at negatur consequentia. Licet enim Angelus naturali lumine dictam speciem cognosceret, non tamen divinam essentiam videret. Hæc species non haberet formaliter repræsentare Deum, sed efficienter; unde in ipsa visa non posset videri Dei repræsentatio, sed tantum possibilitas divinæ repræsentationis. Argumenta alia in contrarium proposita, apud Mastrium soluta inveniet quisquis voluerit.

Ad speciem expressam intuitivæ Dei visionis modo devenientes, quum usque modo de impressa tantum scripserimus; primo loco observandum cadit, inter Aristoteleos esse, qui speciem expressam, seu verbum mentis, tanquam terminum per intellectionem productum, adeoque realiter ab intellectione distinctum, in quavis cognitione cujuscunque objecti, admittunt. Alii vero in intellectione ipsa reponunt, appellantes eandem speciem expressam, atque verbum; intellectionem nihilominus ab intellectu realiter distinguunt. In utraque opinione species expressa est objecti similitudo; attamen in prima vocatur similitudo in qua, estque quædam imago, in qua intellectus videt omne id, quod antea vidit in ejusdem, ut sic dicamus, originali; quemadmodum quis quum viderit Cæsarem, eundem postea in sua imagine pictum videt. In secunda vero opinione vocatur similitudo qua, quatenus est ratio exprimendi, & repræsentandi, objectum, non autem est ipsa formalis expressio, & repræsentatio. In utroque dicendi modo species hæc est de genere qualitatis, adeoque semper realiter ab intellectu distincta. Alii autem extra Aristotelis scholam, quos inter est P. Magnanus, quem & nos in Philosophicis de Corpore animato sequuti fuimus, non de genere qualitatis, sed de genere actionis, speciem expressam volunt; dicentes, esse ipsammet intellectionem, & hanc non esse accidens, realiter ab intellectu distinctum, sed esse ipsummet intellectum actu intelligentem. In hac hypothesi necessario in intuitiva Dei visione species expressa intervenire debet; sicut enim est impossibile, Deum cognosci, & in intellectu Dei cognitionem non esse; ita est impossibile, in eodem intellectu non esse ejusdem Dei speciem expressam, quæ in eadem cognitione consistit. Evidens est ergo, speciem expressam per modum actionis in intuitiva Dei visione, quatenus ab hac realiter non distinguitur, necessario intervenire. In hypothesi autem Aristoteleorum, loquentes de secundo opinandi modo, dicimus idem, quod in præcedenti hypothesi diximus; quatenus sicue ibi verbum est cognitio, ita & hic; quod autem ibi cognitio sit indistincta, hic vero distincta, nihil ad rem facit, quum sufficiat, cognitionem esse, & in ipsa speciem expressam consistere. In altero autem opinandi modo, qui verbum ab intellectione distinctum ponit, dicimus etiam, non implicare, in intuitiva Dei visione verbum, hoc modo sumptum, intervenire. Et quidem nostrum est ex debito hoc probare; quatenus ideo paulo ante speciem impressam creatam, a Deo realiter distinctam, posuimus de possibili, quia speciem expressam hoc modo acceptam supposuimus.

I. Probatur. Generaliter de quacunque specie expressa loquitur Augustinus de Trinitate c. 10. circa finem, & c. 11. in principio; ubi asserens, cognitionem esse similitudinem rei cognitæ, infert deinde: *In quantum Deum novimus, similes sumus, sed non ad æqualitatem similes, quia non tantum ipsum novimus, quantum ipse est*. Loquitur etiam Anselmus in Monologio c. 21. ubi ait: *nulla ratione negari posse, cum mens rationalis se ipsam cogitando intelligit, ipsius imaginem nasci in sua cognitione; immo ipsam cognitionem sui esse imaginem ad sui similitudinem*. Loquitur tandem experientia; dum enim intelligimus, in nobis similitudinem objecti, etiam absentis, experimur; quia præsens objectum actu habemus, ipsumque intentionaliter attingimus.

II. Probatur de illo peculiari dicendi modo. De ratione enim intrinseca intellectionis est esse actum vitalem, & vitalium perfectissimum: ergo de sua essentia est, recipi in eodem principio, a quo productum fuit; sed quod producitur, & est vitale, verbum dicitur, seu species expressa, non vero modus, & actio: ergo si intellectio est actio, præter ipsam dari debet verbum, seu species expressa.

III. Pro-

III. Probatur; quatenus per Adversarios ideo implicat hoc verbum, quia esset similitudo Dei, ipsiusque repræsentativum; nullum autem creatum potest Deum repræsentare: ergo, &c. Atqui hoc non obstante jam datur visio, quæ quidem Deum repræsentat, & ulterius creata est: ergo sicut hoc non implicat in visione, ita nec implicabit in specie expressa. Sicut igitur nos possibilitatem speciei impressæ, realiter a Deo distinctæ, probavimus ex specie expressa; ita & hanc ex ipsamet Dei visione probamus, quæ a nemine negari potest. Quomodo autem sit intelligenda proportio inter speciem, & objectum, requisita, jam quum de specie impressa ageremus, in solutionibus argumentorum explicavimus. Thomistæ autem, quia hanc speciem expressam negant, poterunt cum P.Magnano convenire, in quantum hic non distinguit speciem expressam ab intellectu; & sic nobiscum, si cum Magnani hypothesi loquimur, conveniunt; si vero in altera hypothesi discurrimus, a nobis illico disconveniunt.

Arguunt I. Deus est actus purissimus: ergo nullo modo videri potest per similitudinem creatam, quæ est tota potentialis. Probatur consequentia. Debet nanque proportionari objectum sui ipsius expressioni: ergo si Deus est actus purissimus, nequit per aliquid potentiale repræsentari. II. Species expressa debet repræsentare objectum in esse intentionali secundum omnem perfectionem, quam objectum habet in esse reali; sed nulla species creata exprimere valet divinam essentiam secundum omnem sui realem perfectionem: ergo non datur species expressa in intuitiva Dei visione.

Respondemus ad I. primo per instantiam: ergo etiam est impossibilis visio Dei intuitiva; ratio est, quia etiam in visione exprimitur similitudo Dei, qui est objectum ipsius. Directe autem dicitur, proportionem debere esse non in entitate, sed in proportione; ut pluries fuit dictum.

Ad II. negamus majorem; quia si hoc esset, omnis cognitio esset comprehensiva, de cujus ratione est, ut suæ repræsentationi tota objecti repræsentabilitas correspondeat. Secundo retorquetur argumentum; sicut enim species expressa debet repræsentare objectum in esse intentionali secundum omnem sui perfectionem in esse reali; ita illa notitia, quæ est per modum actionis; atqui nulla species creata potest divinam essentiam exprimere secundum omnem sui realem perfectionem: ergo nulla intellectio poterit per modum actionis: ergo sicut per Adversarios species expressa implicat, ita & intellectio per modum actionis repugnabit. Hoc autem nec ab ipsis dicitur, vel admittitur. Falsa igitur est major propositio.

DISSERTATIO LXVI.

De Primario intuitivæ Dei visionis Objecto.



Divinæ visionis objectum duplex Theologi distinguunt, primarium scilicet, & secundarium. Nomine primarii veniunt ea omnia, quæ formaliter sunt in Deo; essentia videlicet, attributa, & Personæ; & hoc pariter objectum increatum nominatur. Nomine vero secundarii, quod & creatum dicitur, veniunt ea, quæ in Deo sunt eminenter; creaturæ nimirum, sive possibiles, sive existentes. De primo objecto in hac Dissertatione agimus, acturi in sequenti de altero. Quod communiter de hoc primario objecto quæritur a Theologis est, num de facto Beati videant ea omnia, quæ sunt in Deo, videndo Deum; & de possibili, an possint videre essentiam sine attributis, essentiam sine Personis, unam Personam sine altera, unum attributum sine alio? Vel alio modo, an dari possit visio Dei intuitiva præcisiva? Pro qua

Scire oportet, tantum abesse, ut visioni intuitivæ repugnet esse præcisivam, quod potius ita essentialiter ipsi conveniat, ut non possit intuitiva esse, nisi sit præcisiva. Etenim, vel accipimus visionem intuitivam ut ab abstractiva, vel ut a comprehensiva, distinctam: Ut ab abstractiva distincta importat speciem propriam prout de præsenti immissam, ut dictum est, quam abstractiva non dicit. Hanc tamen speciem propriam prout de præsenti immissam importat etiam comprehensiva: igitur si in hoc intuitiva cognitio, & cognitio comprehensiva conveniunt, in quo alio dif-

differenr? Differunt certe in hoc, quod comprehensiva nullatenus esse potest præcisiva, intuitiva autem præcisiva esse debet, ut a comprehensiva distinguatur. Per intuitivam enim totum objectum intuemur, sed non totaliter; hoc est objectum non cognoscimus secundum illud omne, quod in ipso est cognoscibile: Per comprehensivam vero totum objectum intuemur, & totaliter; ipsum scilicet secundum illud omne, quod in ipso est cognoscibile, cognoscentes. Unde comprehendentem nihil latet, intuentem vero latet aliquid: Quid autem sibi vult latere aliquid, quam non videre omne? Et non videre omne idem est, ac præscindere ab aliquo. Verum est ergo cognitionem intuitivam, prout a comprehensiva distinctam, debere esse necessario præcisivam; unde fit, ut omnis cognitio comprehensiva sit intuitiva, quatenus est per speciem propriam prout de præsenti immissam; non vero omnis cognitio intuitiva est comprehensiva, quatenus toti cognoscibilitati objecti non adæquatur, ac per consequens ab aliqua cognoscibilitate præscindit.

Verum est nihilominus, hoc, quod in intuitiva latet, respicere non extensionem objecti, sed intensionem. Qui enim intuitive Deum videt, videt omnia attributa, quæ in Deo sunt, adeoque extensive videt omnia; sed non videt omnia attributa secundum illos omnes gradus, secundum quos ipsa sunt cognoscibilia; inde intensive semper aliquid latet. Hoc autem est de facto; unde de facto datur visio intuitiva præcisiva quoad intensionem cognitionis. Quod vero de possibili quæritur, hoc est; utrum per divinam potentiam possit etiam dari quoad extensionem; unde possit essentia videri, attributis non visis, unum attributum, non viso altero, essentia sine Personis, Persona una sine alia? Hoc supposito & adnotato, non repugnare scilicet conceptui intuitivæ visionis esse præcisivam; quicquid postea sit de respectu, in quo præcisiva sit, aut non sit; sufficit pro modo, quod cognitioni intuitivæ præcisio non repugnet, immo aliqua essentialiter conveniat.

Dicimus modo, Beatos de facto videre omnia, quæ sunt in Deo formaliter; de possibili autem posse videre essentiam sine attributis, unum attributum sine aliis, essentiam sine Personis, unam Personam sine alia; adeoque de possibili præscindere non quoad intensionem, sic enim de facto præscindunt, sed quoad extensionem, secundum quam de facto non præscindunt. Prima Conclusionis Pars

I. Probatur ex Scripturis. Psal.47.9. *Sicut audivimus, sic vidimus in civitate Domini*. 1. ad Corinth. c.13. 10. *Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Et n.12. *Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam, sicut & cognitus sum*. 1. Joannis 3. 2. *Quoniam videbimus, eum sicuti est*. Ex his quidem Scripturarum testimoniis luculenter patet, Beatos de facto videre omnia, quæ sunt formaliter in Deo; adeoque de facto visionem Dei intuitivam non esse præcisivam quoad extensionem, licet sit talis quoad intensionem. Si enim Beati non viderent omnia, quæ sunt in Deo formaliter, non viderent, sicut audierunt; non cognoscerent, sicut & cogniti sunt; non viderent Deum, sicuti est; quæ omnia sunt contra intelligentiam obviam Scripturarum, quas adduximus.

II. Probatur ex Conciliis. Concilium Florentinum sessione ultima in Decreto de Purgatorio definivit, Animas Sanctorum intueri Deum ipsum trinum, & unum, sicuti est: igitur ex Concilio omnia videntur, quæ in Deo sunt formaliter, ab animabus Sanctorum. Concilium Constantiense sess.9. in abjuratione Hieronymi de Praga, decrevit: Beatos in Paradiso non retinere fidem; igitur de iis, quæ formaliter sunt in Deo, & non vident, retinebunt fidem; non enim potest dici, de iisdem non habere nec visionem, nec fidem. Concilium Viennense, quod refertur in cap. *ad nostrum*, Clementina *de Hæreticis*, determinat contra Beguardos, & Beguinas, Beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis acquiri non posse in hoc mundo: ergo in altero mundo, in paradiso scilicet, acquiritur; sed nisi videantur ea, quæ sunt formaliter in Deo, non est beatitudo secundum omnem gradum perfectionis: ergo ad hoc, ut Beati in paradiso habeant perfectam beatitudinem, debent saltem videre ea omnia, quæ sunt formaliter in Deo.

III. Probatur ex Patribus. Augustinus lib.2. de civitate Dei c.21. *Quid videbimus, nisi Deum, & omnia illa, quæ nunc non videmus, credentes autem pro modulo capacitatis humanæ longe minus, quam sunt, atque incomparabilia cogitamus?* Etiam lib.11. de civitate Dei c.29. *Illi quippe Angeli sancti non per verba sonantia Deum discunt, sed per ipsam præsentiam immutabilis veritatis; hoc est Verbum ejus unigenitum, & ipsum Verbum, & Patrem, & eorum Spiritum Sanctum eandem esse inseparabilem Trinitatem; singulasque*

que

que in ea Personas esse unam substantiam. Gregorius magnus lib. 30. moralium c. 5. *Aperte tunc videbimus, quomodo & unum indivisibiliter tria sit, & indivisibiliter tria unum*. Bernardus ser. 6. in festo omnium Sanctorum. *Ostendet nobis filius, ut pollicitus est, semetipsum, non in forma servi, sed in forma Dei. Ostendet etiam nobis Patrem, & Spiritum Sanctum, sine qua nimirum visione nil sufficeret. Nam hac est vita aeterna, ut cognoscamus Patrem verum Deum & quem misit Jesum Christum, & in eis quod non est dubium, etiam Spiritum utriusque*. Eadem Bernardus habet lib. 1, de Consideratione ad Eugenium c. 8.

IV. Probatur rationibus. I. Visio beatifica est merces fidei nostræ: ergo illa eadem per ipsam videbimus in Patria, quæ hic in via nobis revelantur per fidem; atqui per fidem nobis hic revelantur omnia, quæ pertinent ad divinam essentiam, attributa, & Personas: ergo hæc omnia etiam in Patria videbimus. II. Beati non viderent Deum clare, & distincte, nisi in Deo viderent omnia, quæ in Deo formaliter sunt; sed Beati vident Deum clare, & distincte: ergo vident in Deo omnia, quæ in Deo formaliter sunt. Probatur major. Etsi Beati non videndo Deum clare, & distincte, viderent clare, & distincte aliquid Dei, non tamen viderent Deum ipsum clare, & distincte; & probatur hoc; quia nomine Dei ipsius veniunt omnia, quæ in Deo formaliter sunt. III. Visio intuitiva Dei dicitur visio facialis; 1. ad Corinth. c. 13. 12. *tunc autem facie ad faciem*; cognitio autem facialis debet distinguere in facie quod cognoscit, individualem formam, lineamenta, dispositionem partium, colorem, gratiam, &c. Non autem omnia, quæ in Deo formaliter sunt, omnimode cognosci debent, secundum omnes scilicet gradus cognoscibilitatis, quos habent; alter comprehenderentur: Igitur per cognitionem intuitivam de facto omnia, quæ sunt in Deo formaliter, cognoscuntur extensive, sed non intensive; hoc est non secundum omnes respectus, habitudines, & perfectionis gradus intensivæ, quam continent.

Arguunt contra dicta a nobis Ochamus, Paludanus, Gothophredus, Henricus, Ferrariensis, Victoria, aliique, putantes, de facto non omnia, quæ sunt formaliter in Deo, a Beatis intuitive videri; quorum nihilominus sententiam ex Scholasticis non unus vel temeritatis, vel suspicionis in fide, vel erroris nota inurit. At quicquid sit de censura, sic argumentantur I. Ex dictis a nobis attributa, quæ formaliter in Deo sunt, sunt numero infinita; sed ad cognoscendum quæ infinita sunt clare, & distincte, requiritur infinita virtus: ergo Beati non vident omnia attributa, quæ formaliter sunt in Deo. II. Omnes Ideæ possibilium, & actus liberi divinæ voluntatis, formaliter sunt in Deo; sed hæc omnia creatus intellectus videre non potest: ergo non videt omnia, quæ in Deo sunt formaliter. Probatur minor. Si illa omnia creatus intellectus videret, creaturas omnes possibiles clare cognosceret; Sed creaturæ omnes possibiles sunt infinitæ: ergo creatus intellectus clare, & distincte cognosceret infinitum. III. Cognoscendo omnia attributa, cognosceret Beatus omnia prædicata quidditativa divinæ essentiæ, & quæ habent modum proprietatum: ergo haberet virtualem demonstrationem Dei; sed hoc est comprehendere ipsum Deum: ergo illa non cognoscit. Probatur minor a S. Thoma 1. p. q. 12. ar. 7. *Si hoc quod est triangulum habere tres angulos... aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud*. IV. Divina essentia est objectum primarium divinæ visionis, Personæ vero secundarium: ergo sola divina essentia a Beatis intuitive videtur. Probatur antecedens. Essentia est ratio cognoscendi Personas: ergo divina essentia est objectum primarium, Personæ secundarium. Prima consequentia probatur etiam. Objectum primarium videri potest sine secundario: ergo divina essentia, si est objectum primarium, sola videtur a Beatis intuitive.

Respondemus ad I. Attributa divina in ratione objecti terminativi esse quidem numero infinita, in ratione autem objecti motivi esse quid unum simplicissimum. Siquidem sola divina essentia est, quæ per se immediate concursum objectivum præstat, adeoque est species universalissima, tum seipsam, tum cætera Dei prædicata, repræsentans; sicque objectum motivum visionis est unicum, & simplicissimum. Cognitio autem infinitatur ex infinitate objecti motivi, non terminativi; ut infra dicetur clarius.

Ad II. dicitur, Ideas illas, ac actus liberos, diversos esse respectus divinæ essentiæ, & divinæ voluntatis: Sufficit ergo, ut Beatus videat divinam essentiam, & divinam voluntatem. Quod vero has non videat secundum omnes respectus, quos habent, facit, ut ipsas non comprehendat, non vero, quod intuitive non videat. Et non comprehendit quidem, quum non videat om-

omnia intensive, licet videat extensive.

Ad III. dicimus, ad comprehensionem non sufficere, cognoscere omnia prædicata quidditativa, & proprietates, sed requiri etiam, hæc omnia cognoscere, quantum cognoscibilia sunt. Exemplum trianguli non est ad rem; quanvis enim hic comprehendatur, quando per demonstrationem scitur, ut ait S. Thomas; hoc tamen ideo evenit, quia amplius non est cognoscibilis. Deus vero, quia amplius, & in infinitum, est cognoscibilis, per hoc solum, quod omnia sua prædicata quidditativa, & quæ se habent per modum proprietatum, cognoscantur, non comprehenditur.

Ad IV. respondemus dicendo, Personas comparatas ad objectum proprie secundarium, nempe ad creaturas, esse objectum primarium intuitivæ Dei visionis. Sunt enim in Deo, non sunt extra Deum; & sunt formaliter in Deo, & sunt identificatæ cum ipsa essentia, quæ est objectum absque dubio primarium: igitur & ipsæ sunt primarium objectum, quanvis ratione imperfectionis intellectus nostri modo concipiantur post essentiam.

Secunda Conclusionis Pars modo I. probatur universaliter, quod scilicet per potentiam Dei videri possit essentia sine Personis, & Persona una sine alia, essentia sine attributis, & attributum unum sine altero. Cognitio intuitiva non repugnat, ut ex suo genere sit præcisiva; ut in Dissertationis exordio adnotavimus; atqui essentia divina potest præscindi ab attributis, & Personis, & una Persona ab alia est realiter distincta, & unum attributum ab altero etiam præscindi potest; ut nos quoque superius diximus, atque probavimus: ergo cognitio intuitiva potest esse præcisiva divinæ essentiæ ab attributis, attributi unius ab alio, divinæ essentiæ a Personis, & unius Personæ etiam ab alia. Neque Adversarii dicant, cognitionem intuitivam esse præcisivam intensive, non extensive; nam ex eo, quod de facto debeat esse intensive præcisiva nos deducimus, posse saltem per divinam potentiam esse extensive præcisivam de possibili. Etenim intuitivæ visioni vel repugnat omnis præcisio, vel nulla; omnis non repugnat, ut dictum est: ergo nulla. Probatur assumptum. Quemadmodum intuitive videtur omnipotentia, absque eo, quod videantur omnes gradus omnipotentiæ; ita intuitive videri poterit Deus, absque eo, quod videantur omnes perfectiones Dei; & sicut sufficit ad intuitionem omnipotentiæ, ut illi gradus, qui cognoscuntur, sint de conceptu formali ipsius, & videantur clare, per speciem propriam, prout de præsenti immissam; ita etiam sufficit ad intuitionem Dei, ut perfectiones, quæ cognoscuntur, sint de ipsius conceptu formali, & essentiali; unde semper in visione importatur essentia, & quod hæc videatur clare, & per speciem propriam, prout de præsenti immissam.

II. Probatur de essentia sine attributis. Non minus gradus intensivi omnipotentiæ e. g. sunt in Deo formaliter, quam sint in Deo formaliter ipsa omnia attributa; sed de facto videtur Deus non secundum omnes gradus omnipotentiæ: ergo de possibili videri potest non secundum omnia attributa. Probatur major. Licet gradus illi non sint in Deo ut formaliter distincti, sed aut virtualiter, aut eminenter, non minus tamen integritas illa, aut eminentialis, aut virtualis, est in Deo formaliter secundum intensionem cujuslibet attributi, quam sic integritas entitativa spectata secundum perfectionum omnium collectionem: ergo non minus gradus intensivi omnipotentiæ sunt in Deo formaliter, quam sint in Deo formaliter ipsa omnia attributa. Probatur antecedens. Sicut si ex infinitis Dei attributis unum detrahas, omnipotentiam scilicet, non erit amplius Deus perfectus in omni genere entis; ita si ex infinitis gradibus omnipotentiæ unum demas, non erit Deus perfectus in genere omnipotentis: ergo sicut non esset Deus, si non haberet omnia attributa, ita non esset Deus, si non haberet omnes omnipotentiæ gradus: ergo non minus est de Dei essentia integritas intensiva unius attributi, quam sit integritas extensiva attributorum omnium.

III. Probatur de attributo uno sine altero. Videtur de facto attributum unum sine ipsius perfectione intensiva: ergo videri potest sine etiam ipsius perfectione extensiva; hoc est attributum unum sine alio. Probatur consequentia. Majorem identitatem, & indivisibilitatem, si dici potest, habet unum attributum cum tota sua perfectione intensiva, & homogenea, quam habeat cum perfectione extensiva, & heterogenea alterius attributi: ergo si sine illa videtur, poterit etiam videri sine ista.

IV. Probatur de essentia sine Personis. Non minus oportet, visionem essentiæ adæquari secundum omnia, quæ sunt formaliter idem cum illa, quam communicationem physicam realem ejusdem essentiæ adæquari secundum omnia, quæ sunt formaliter idem

idem cum ea; sed hoc secundum non est necessarium: ergo neque primum. Patet major; communicatio enim, qua Pater divinam essentiam filio communicat ad intra; item communicatio, qua Verbi hypostasis totam Trinitatem humanitati conjungit; non minus immediate, & realiter attingit divinam essentiam, quam visio ipsa attingat: ergo, &c. Minor est de fide; licet enim essentia sit idem realiter cum Paternitate, nihilominus Paternitas Filio non communicatur, bene vero essentia; item quamvis hypostasis sit idem cum essentia, & hæc idem cum Paternitate, & Spiratione passiva, ad has tamen immediate humanitas non terminatur. Neque dicant cum Suario, disparitatem esse inter communicationem, & visionem, ut patet in duobus relative oppositis, in Paternitate scilicet, & Filiatione; hæc si referantur ad communicationem, separari debent, quum non possint eidem Personæ convenire respectu ejusdem; si autem ad visionem referantur, debent conjungi, quum non possit una sine altera distincte cognosci; relativa enim sunt simul natura, & cognitione. Ne dicant hoc; quia si hæc disparitas valeret, probaret solum, non posse unam Personam clare videri sine sua correlativa, bene vero sine alia, quæ ei correlativa non sit: Sic vel non possit videri paternitas in Patre sine filiatione, nec filiatio in Filio sine paternitate; posset tamen videri sine spiratione passiva, quæ est correlativa solius Spiritus Sancti; item posset quoque videri absolutum sine alio, essentia scilicet sine Personis.

V. Demum probatur de una Persona sine altera. Tota ratio Adversariorum est, quia relativa sunt simul natura, & cognitione; atqui hæc ratio nulla est: ergo, &c. Probatur minor. Etsi enim ratio illa valeret de relativis reduplicative sumptis, non tamen valet de relativis specificative acceptis; quanvis scilicet Pater ut Pater non possit videri sine Filio, non sic tamen, quod Pater in ratione personæ non possit sine Filio videri; tanto magis, quod in sententia Adversariorum, hoc est Thomistarum, Pater in ratione personæ non constituitur per paternitatem, ut exercentem formaliter munus relationis. Item quanvis relativa sint simul natura, & cognitione, non tamen debent esse simul cognitione ejusdem rationis; sicque videri posset Pater cognitione intuitiva, & Filius cognitione abstractiva; quemadmodum creatura, & Creator, sunt relativa, adeoque simul cognitione, & tamen de facto creatura cognoscitur cognitione intuitiva, Creator abstractiva; idem dicendum est de statua, vel de imagine, Caji, aut Cæsaris, respectu originalis sui absentis; & de aliis ejusdem generis. Potest etiam probari argumento supra facto; quia de facto Filius terminat unionem hypostaticam, quam non terminat Pater, neque Spiritus Sanctus. Neque dicant cum Amico, disparitatem esse, quia omnis communicatio fit ad exigentiam subjecti; unde, quum humana natura non sit capax plurium suppositorum, licet natura divina sit eadem cum paternitate, & spiratione passiva, non tamen humanæ naturæ personalitates aliæ conjunguntur: Intellectus vero est capax visu unis essentiæ, & Personarum. Ne quidem dicant hoc, quia ex disparitate adducta sequeretur, non solum Beatos debere videre quæ sunt formaliter, sed etiam quæ sunt virtualiter, & eminenter, in Deo; horum enim etiam est capax visio, & non est unde possit limitari. Sequeretur etiam, visionem esse omnino æqualem in Beatis, quæ est Juviniani hæresis, de qua inferius sermo erit; quum æqualiter omnes intellectus sint capaces ejusdem visionis. Si dicant visionem limitari a divina voluntate, aliqua tantum manifestante, & non alia; sic etiam dicimus nos, limitari ex libera motione divinæ essentiæ, determinantis in ratione speciei intelligibilis intellectum creatum ad visionem, vel tantum sui ipsius, vel unius attributi sine altero, vel unius Personæ, & non alterius. Unde ex hoc capite, ex libertate nimirum Dei, qua agit ad extra, habemus aliud fundamentum, quo omnes, & singulas propositæ conclusionis partes probemus. Scotistæ pariter hanc eandem conclusionem probant ex ipsorum distinctione formali ex natura rei; at nos in hoc conclusionem amplectimur, at rationem non admittimus.

Arguunt I. Ex dictis a nobis in prima Dissertationis parte, ad hoc, ut videatur clare, & distincte Deus, debent videri omnia, quæ sunt formaliter in Deo; sed impossibile est, ut detur visio intuitiva, per quam clare, & distincte Deus non videatur: ergo impossibile est, ut detur visio intuitiva, per quam non videantur omnia, quæ sunt formaliter in Deo. II. Cognitio intuitiva dum tendit in objectum per speciem propriam, tendit hoc ipso in objectum ut est in se; atqui implicat, cognitionem, tendentem in objectum ut est in se, esse præci-

cisivam: ergo implicat, cognitionem intuitivam esse praecisivam. III. Si unum attributum posset sine alio videri, sequeretur, visionem, qua omnia attributa de facto videntur, esse infinitam; hoc non potest dici: ergo neque illud. Probatur sequela. Eo enim ipso, quod visio non repraesentat necessario, & ex suo conceptu omnia attributa, consequens est, ut quae repraesentat plura, sit perfectior, adeoque, quod sit infinita, si infinita attributa repraesentet. IV. Nullum objectum abstractum est intuibile; sed omne objectum praecisum est abstractum: ergo nullum objectum praecisum est intuibile. V. Omnis visio intuitiva est quidditativa; sed omnis visio quidditativa est adaequata: ergo omnis visio intuitiva debet esse etiam adaequata. VI. Si unum attributum posset sine alio videri, vel essentia sine attributis, posset etiam videri sapientia sine immensitate, vel essentia sine pariter immensitate; hoc repugnat: ergo & illud. Probatur minor. Immensitas ea est, qua Deus est ubique; sed cognitio, quae habetur de objecto abstrahendo ab ejus praesentia non est intuitiva: ergo repugnat. VII. Quamvis essentia communicetur sine personalitate, tamen communicatur sic, quia sic est communicabilis, quum incommunicabilis sit personalitas; nequit tamen sine personalitate videri, quia sic non est visibilis, quum non solum ipsa, verum etiam personalitas sit visibilis. VIII. Visio fertur in objectum, ut est in se ipso, non ut est in intellectu alicujus: ergo quamvis essentia virtualiter distinguatur ab attributis, & attributum unum ab altero in intellectu alicujus, quia tamen in ipsomet Deo summam habent identitatem, hinc est, quod secundum identitatem, quam habent in se, non vero secundum distinctionem, quam habent in intellectu, videri debent: ergo videri non possunt intuitive per praecisionem. IX. Cognitio intuitiva debet esse cognitio beatifica; sed cognitio praecisiva non potest esse cognitio beatifica: ergo cognitio praecisiva nequit esse intuitiva. X. Joannis 8. 9. *Qui videt me*, verba sunt Christi Domini, *videt & Patrem meum*; quae verba non solum procedunt de potentia ordinaria, sed etiam de absoluta, quum de absoluta adhuc vim habeat ratio, quae ibi a Christo assignatur, dum ait: *Quia ego in Patre, & Pater in me est*: Si ergo Verbum ideo videtur in Patre, quia est in Patre; quum sit impossibile Verbum non esse in Patre, impossibile est etiam, Verbum non videri in Patre. XI. Intellectus noster ob imperfectionem, & defectum distinguit, & praescindit, dum est corpori alligatus in via: ergo quando est in patria non amplius distinguet, nec praescindet. XII. ex Augustino in lib. quaestionum novi testamenti q. 43. *Per id, quod unum in substantia sunt, qui unum videt, ambos videt*: Et ex Nazianzeno or. 49. *Qui videt me, videt & Patrem; non immerito, quia unitate substantiae, & majestate Divinitatis unum sunt*.

Respondemus ad I. in illo casu videri clare, & distincte aliquid Dei, non autem videri clare, & distincte Deum; quod quidem implicat de facto, ut ibi insinuabatur, non autem de possibili. Unde distinguitur major, ut videatur clare, & distincte Deus ut Deus, conceditur; Deus, hoc est aliquid Dei, negatur; sic pariter distinguitur minor; per quam non videatur clare, & distincte Deus ut Deus, negatur; aliquid Dei, conceditur; & negatur consequentia.

Ad II. distinguitur major; tendit in objectum ut est in se, sive adaequate, sive inadaequate, conceditur; semper adaequate, negatur. Distinguitur etiam minor; implicat, cognitionem tendentem in objectum ut est in se adaequate esse praecisivam, conceditur; inadaequate, negatur. Tandem distinguitur consequens; implicat, cognitionem intuitivam esse praecisivam adaequatam, conceditur; inadaequatam, negatur. Objectum igitur ut est in se, vel sumitur adaequate, prout scilicet importat omnia, & quaecunque sibi identificata & conjuncta; vel inadaequate, prout solum importat sua praedicata formaliter constitutiva. Cognitio tendens in ipsum utroque modo, intuitiva est, quia utroque modo in ipsum tendit ut est in se; sed primo modo est intuitiva adaequate, secundo modo est intuitiva inadaequate.

Ad III. negatur sequela; ad probationem retorquetur argumentum: Quo perfectius est objectum, perfectior etiam est cognitio: ergo dum objectum est infinitum, visio etiam erit infinita. Directe distinguitur propositio illa; adeoque infinita, si sit infinitu modo, conceditur; si sit finito modo, negatur. Utique infinita videntur, sed modo finito, licet semper perfectiori.

Ad IV. distinguitur major; nullum objectum abstractum a proprietatibus est intuibile, negatur; nullum objectum abstractum a substantia est intuibile, conceditur. Natura divina praecisa ab attributis, est abstracta a proprietatibus, non a substantia Dei;

& at-

& attributum unum præcisum ab altero, est abstractum a proprietate, non a substantia.

Ad V. Conceditur major, & negatur minor. Visio enim intuitiva eo modo est quidditativa, quo est intuitiva; si est intuitiva unius prædicati, erit quidditativa unius; si intuitiva totius objecti, erit quidditativa totius. Igitur dari potest visio intuitiva, quæ non sit quidditativa, respectu eorum, respectu quorum non est intuitiva; non autem respectu eorum, respectu quorum est intuitiva.

Ad VI. dicitur, præsentiam Dei necessariam ad ejus intuitivam visionem non esse solam præsentiam per immensitatem, & per generalem illapsum, cujusmodi cuilibet creaturæ est præsens; sed esse præsentiam objectivam per voluntariam, & immediatam conjunctionem ejus essentiæ intellectui, per quam ita illi unitur in ratione speciei intelligibilis, ut sit proxime paratus cum eo concurrere ad sui visionem immediate. Ad hanc autem præsentiam non requiritur, nostrum intellectum videre Deum ubique præsentem per immensitatem, sed solum illi assistentem per modum objecti; quam præsentiam, etsi per impossibile Deus immensus nun esset, posset tamen nostro intellectui concedere.

Ad VII. dicitur, quod ratio illa probat, solam essentiam videri posse cum personalitate, licet cum personalitate communicari non possit, non autem probat, ita debere necessario videri. Nos enim non desumimus paritatem a præcisa incommunicabilitate personalitatis, quum sic probari non posset ejusdem invisibilitas, quia ipsa personalitas est visibilis; sed dicimus, quod sicut distinctio virtualis, non obstante identitate essentiæ cum personalitate, facit, quod essentia communicetur, & personalitas non communicetur; ita etiam eadem faciet, quod essentia videatur, & personalitas non videatur; licet aliunde ex alio capite personalitas etiam videri possit, & communicari non possit.

Ad VIII. distinguitur antecedens; Visio fertur in objectum ut est in se ipso, sive adæquate, sive inadæquate, conceditur, adæquate, negatur. Etiam objectum est in intellectu, ut est in se ipso, sed vel est inadæquate, vel est adæquate; & quanvis in se ipso sit séper adæquate secundum rationem entitatis, non est tamen semper adæquate secundum rationem objecti. Immo si semper objectum videri deberet ut est in se ipso, deberet etiam comprehendi, quia in se ipso est totus, & totaliter cognoscibilis; hoc autem Adversarii non dicunt.

Ad IX. dicitur, aliquos esse, qui dicunt, in illa hypothesi hanc visionem intuitivam præcisivam fore beatificam, alios vero esse, qui sentiunt, beatificam non fore; asserentes, non implicare cognitionem intuitivam, quæ non sit beatifica. Scotus utique docet, visionem illam possibilem præcisivam intuitivam fore etiam beatificam; & licet Thomistæ ad cognitionem beatificam requirant visionem attributorum, & personalitatum, Scotus nihilominus ait, sufficere visionem divinæ essentiæ, quæ est principale objectum beans.

Ad X. respondetur, verba illa Christi Domini intelligi de visione ænigmatica per fidem. De fide enim Patris, ut ait Cacheranus, petebat Philippus instrui verbis illis: *Ostende nobis Patrem*. Alioquin incongrue Christus respondisset: *Quomodo tu dicis, ostende nobis Patrem? Non credis, quia ego in Patre, & Pater in me est?* Et sic deinde intelligenda sunt verba, quæ sequuntur: *Philippe, qui videt me, videt & Patrem meum*. Si enim in superioribus loquebatur de fide; unde dicebat; *non credis*; sic tu sequentibus non loquebatur de visione.

Ad XI. non possunt argumentum illud opponere Thomistæ, qui distinctionem suam virtualem non fundant in intellectus imperfectione. Attamen quicunque sint, qui illud opponant, dicimus, quod in illa hypothesi relinquitur intellectus in suis naturalibus viribus pro illis, quæ non videt; & sicut nos diximus, quod intellectus illa, quæ non videt intuitive, videt in illo casu abstractive; ita pariter dicimus, quod videndo intuitive non distinguit, videndo abstractive distinguit. Cæterum non semper distinctio provenit ex imperfectione intellectus, aliquando provenit etiam ex fecunditate ejusdem.

Ad XII. Augustinus, & Nazianzenus, etsi loqui videantur de visione faciali, non loquuntur tamen de visione faciali inadæquata, sed adæquata. Verum quod attinet ad Augustinum, liber ille adductus, quæstionum veteris, & novi testamenti, non est genuinus Augustini fœtus, sed omnino adulterinus; immo nec etiam est hominis catholici, sed alicujus prorsus hæretici. Multa enim continet indigna, impia, ridicula, & præcipue quæstione secunda ait, mundum factum esse propter Diaboli præsumptionem; quæst. 13. parvulos filios, qui una cum parentibus perierunt in subversione Sodomæ, liberos esse a gehenna,

henna, & per hoc peccatum originis negant; quæst. 31. mundum non esse creatum ad imaginem Dei; & alia multa, quæ videri possunt apud Bellarminum de Scriptoribus Ecclesiasticis sec. 4. in Augustino; Oudinum, eodem loco, Cave, aliosque de Ecclesiasticis Scriptoribus, secundum verioris, & exactioris criticæ leges, agentes.

DISSERTATIO LXVII.

De Secundario intuitivæ Dei visionis Objecto.



Creaturæ, quæ constituunt secundarium intuitivæ Dei visionis objectum, vel accipiuntur secundum esse eminentiale, quod in Deo habent, & a Deo non distinguuntur; vel sumuntur secundum esse formale, quod habent in se ipsis, & sic a Deo distinguuntur. De utraque acceptione loquutus est S. Anselmus in Monologio c. 33. *In se ipsis*, de creaturis loquitur, *sunt essentia mutabilis, secundum mutabilem rationem creatam; in ipso vero sunt ipsa prima essentia*. Creaturæ secundum esse formale possunt quoque cognosci, vel in proprio genere, vel in Verbo. In proprio genere cognoscuntur secundum proprium esse formale, & per species proprias. In Verbo cognoscuntur, quando cognoscuntur in Deo; nomine enim Verbi in hoc venit Deus, & dicuntur cognosci in Verbo per appropriationem, quatenus ea, quæ ad cognitionem spectant, quanvis toti Trinitati communia sint, Verbo tamen, procedenti per cognitionem, appropriantur. Ulterius in Verbo dupliciter cognosci possunt, aut caussaliter, aut formaliter; primo modo videntur in Verbo tanquam in caussa; tunc nimirum, quando propter visionem Deus quasdam species infundit, quibus res creatæ cernuntur; unde talis cognitio a visione ipsa fit distincta: Secundo modo est, quando videntur per ipsammet Dei visionem; unde dicuntur cognosci ex vi visionis formaliter, ad differentiam alterius cognitionis, per quam cognoscuntur actibus distinctis a visione. Cognitio caussalis vocatur vespertina, cognitio formalis dicitur matutina; eo quia hæc fit clarior, illa vero obscurior. Unde Augustinus lib. 11. de civitate Dei c. 7. *Cognitio creaturæ in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte, qua facta est; unde vespera congruentius, quam nox dici potest*. Beatos cognoscere aliquas creaturas in Verbo, est sententia S. Thomæ 1. p. q. 12. ar. 8. & 9. Scoti etiam q. 3. prologi, & S. Bonaventuræ in 3. dist. 14. ar. 2. q. 1., quam sententiam sequuntur omnes Thomistæ, Scotistæ, & Neoterici, contra Nominales, qui asserunt, non posse creaturas in Verbo, nisi caussaliter, cognosci.

I. Probatur communis hæc sententia. Omnes enim dicunt, creaturas esse objectum secundarium divinæ visionis; sed non essent objectum secundarium, si creaturæ aliquæ formaliter in Verbo non viderentur: ergo dicendum est, quod creaturæ aliquæ formaliter in Verbo videantur. Probatur minor. Dum enim formaliter in Verbo non viderentur, per alium actum attingerentur, ac per divinam visionem; quatenus viderentur in Verbo caussaliter: ergo non essent objectum divinæ visionis secundarium. Probatur consequentia. Essent objectum primarium cognitionis illius distinctæ a visione: ergo non essent objectum secundarium divinæ visionis.

II. Probatur. Deus videt creaturas omnes formaliter in se ipso: ergo non est dissonum, quod aliquæ creaturæ formaliter etiam in Deo videantur a Beatis. Probatur consequentia. Non est repugnantia ex parte creaturarum, quod ita videri possint; nec ex parte Beatorum, quod sic eas videant: ergo si a Deo videntur in se ipso, etiam a Beatis aliquæ videntur in Deo. Probatur antecedens pro utraque parte. Si esset implicantia ex parte creaturarum, neque etiam a Deo possent in se ipso videri; sed a Deo videntur in se ipso: ergo non est implicantia ex parte creaturarum. Etiam, si esset repugnantia ex parte Beatorum, ideo esset, quia viderent in Deo omnes creaturas; sed omnes non vident, at tantummodo aliquas: ergo non est repugnantia ex parte Beatorum. Unde S. Bernardus lib. 5. de consideratione c. 1. utranque cognitionem viæ, & pa-

& patriæ, sic distinguit, quod in via Viatores Deum intelligant per creaturas; in patria vero Beati Deum videant per se ipsum, & in Deo videant creaturas.

III. Probatur. Intellectui creato non repugnat cognoscere in caussa aliquem effectum; neque ex tali cognitione debet in infinitum crescere perfectio actus attingentis caussam, quatenus non attingeret in caussa suos omnes effectus: Tanto magis quod cognoscere caussaliter creaturas in Verbo non est proprie cognoscere illas in Verbo, sed est cognoscere illas cum Verbo; ut bene advertit Henrix, quem affert Cacheranus. Quod autem ex non repugnantia inferatur actualitas, inde est, quia quum ex una parte in Beatis non sint multiplicandi actus sine necessitate; & ex altera, visio sit perfectissima; videtur, quod ipsi non sit deneganda perfectio attingendi per se ipsam formaliter creaturas aliquas, si talis perfectionis ipsa sit capax, absque eo, quod tot actus multiplicentur, & visio perfectione aliqua sibi convenienti careat.

Quod autem Beati etiam caussaliter videant in Verbo creaturas, actibus nimirum a visione distinctis, ad statum nihilominus beatificum consequentibus, qui a Beatis etiam dependenter a speciebus quibusdam, illustrationibus, & revelationibus divinis, a Deo præstitis, vel per specierum infusionem intellectualium, vel per earundem excitationem, vel per divinam essentiam immediate objectorum species proprias supplentem, eliciendi sunt; est sententia Nominalium omnium, aliquorum etiam Thomistarum, Scotistarum, & Neutericorum, licet non omnium. Hoc quidem a quibusdam dicitur, videre creaturas in Verbo caussaliter, hoc est ex vi visionis caussaliter; ab aliis vero dicitur, videre, seu cognoscere creaturas extra Verbum; quum per hoc tantum in Verbo cognoscantur, quæ formaliter in eodem videntur; ab aliis dicitur cognoscere creaturas cum Verbo, ut innuimus etiam nuper cum Cacherano. Sed quicquid sit de hac explicationis varietate, seu potius de hoc modo loquendi diverso; sentimus nos, Beatos nec omnes creaturas formaliter in Verbo videre, ut modo probabimus, nec omnes in Verbo cognoscere caussaliter, ut paulo ante probavimus; hæcque est media via inter sententias alias, quæ extremæ sunt.

I. Probatur, Beatos non omnes creaturas formaliter in Verbo videre. Multa sunt, quæ Beati progressu temporis vident; sed hæc videri non possunt per visionem, qua Deus videtur: ergo non videntur in Verbo formaliter. Probatur minor. Visio, qua Deus videtur, est omnino indivisibilis, & invariabilis; sed talis non esset, si per eam viderentur, quæ Beati progressu temporis vident: ergo quæ Beati progressu temporis vident, videri non possunt per visionem, qua Deus videtur.

II. Multa sunt Redemptoris mysteria, quæ successu temporis Angelis innotuerunt: ergo ea non viderunt formaliter in Verbo. Probatur antecedens. Matthæi 24. 36. dicitur: *De die autem illa, & hora, nemo scit, neque Angeli cælorum*: ergo judicii dies, quando erit, Angelis non innotescit; & quemadmodum hoc non innotuit, ita & potuerunt alia non innotescere a principio, quæ postea tractu temporis innotuerunt: ergo multa sunt Redemptoris mysteria, quæ successu temporis Angelis innotuerunt.

III. Angeli vident seipsos in se: ergo non omnia vident formaliter in Verbo. Probatur antecedens. Angeli sunt sibi intime præsentes: ergo non possunt non videre seipsos in se. Et quemadmodum vident seipsos in se, ita etiam naturarum ideas, & essentias, in seipsis vident. Et ratio est, quia, ut ait Du Hamel, videre res in Verbo spectat ad beatitudinem; videre autem res in seipsis est dos naturæ spiritualis. Ac proinde, ut idem concludit, omnia illa, quæ spectant ad statum beatificum, seu ad statum intrinsecum Beatorum, videntur in Verbo formaliter, & visa fuerunt jam ab initio felicitatis suæ, & quasi per eandem speciem, & uno obtutu: Ea vero, quæ pertinent ad ornatum potius, quam ad statum ipsius beatitudinis, nec simul, nec formaliter, in Verbo videntur, sed visio Dei est caussa, cur illa conspiciantur.

Arguunt I. contra primam Conclusionis partem. Nequeunt objectum supernaturale, & objectum naturale, eodem actu attingi; sed Deus est objectum supernaturale, creaturæ objectum naturale: ergo nequeunt eodem intuitivæ Dei visionis actu cognosci. II. Nequit una, & eadem cognitio esse simul intuitiva, & abstractiva; sed cognitio, qua videretur Deus, esset intuitiva, illa vero, qua cognoscerentur creaturæ, præsertim possibiles, esset abstractiva: ergo nequit utrumque objectum eadem cognitione videri. III. Quum Verbum cuncta repræsentet, non est specialis ratio, cur aliqua in ipso videantur, & non omnia. Unde

Gregorius hom. 40., & Bernardus ser. de triplici genere bonorum, docent; nihil esse, quod lateat Beatos, quidque videre quum possint. Hæc sunt Gregorii verba: *Qui Creatoris sui claritatem vident, nihil in creatura agitur, quod videre non possint*. Bernardi autem sunt hæc alia: *Quæ est ista copia, ubi nihil, quod nolis, sit, totum sit, quod velis: Quod si nihil deerit nobis, aliquid autem nos latuerit, nunquid ergo gloria consummata? Ideo nihil latebit nos, & ecce sapientia, qua curiositas hominis satietur. O Sapientia, qua tunc omnia, quæ in cælo, & in terra sunt, perfectissime cognoscemus, in ipso fonte sapientiæ rerum omnium cognitionem bibentes*. IV. contra secundam Conclusionis partem. Divina visio variatur ex variatione objecti primarii ipsius, non autem ex variatione objecti secundarii; sed creaturæ sunt secundarium divinæ visionis objectum: ergo ex cognitione nova ipsarum non variatur divina visio; ac per consequens esse potest, quod ipsæ successu temporis cognoscantur, & tamen videantur in Verbo formaliter.

Respondemus ad I. distinguendo majorem: Nequeunt objectum supernaturale, & objectum naturale, eodem actu attingi; si loquamur de objecto motivo, concedimus; si loquamur de objecto terminativo, negamus. Vel alio modo distinguimus; si objectum naturale naturali modo attingitur, concedimus; si supernaturali modo cognoscitur, negamus. Igitur creaturæ, quanvis sint objectum naturale, tamen supernaturali modo cognoscuntur, quando videntur in Verbo formaliter. Etiam non sunt objectum motivum illius visionis, sed terminativum tantum; unde si per hoc evaderet visio simul naturalis, & supernaturalis, terminative dumtaxat esset, in se vero absolute est supernaturalis, quia utrumque objectum modo, & medio, supernaturali attingit.

Ad II. distinguimus majorem: Nequit una, & eadem cognitio esse simul intuitiva, & abstractiva, respectu diversorum objectorum, negamus; respectu ejusdem objecti, subdistinguimus; si per idem medium cognosceretur, concedimus; si per diversum medium, negamus. Ulterius, retorqueri potest utrumque argumentum, dicendo nimirum, ex illis sequi, neque Deum posse unico actu seipsum, & creaturas, cognoscere; quia etiam in cognitione Dei objectum supernaturale est Deus ipse, & objectum naturale sunt creaturæ.

Ad III. dicitur, non omnes creaturas videre Beatos formaliter in Verbo; & hoc provenire tum ex parte luminis, quod finitum, & limitatum est, tum ex parte libertatis objecti divini; quod, quum non sit necessarium, sed liberum, & libere moveat, ideo facit, ut hæ creaturæ, & non aliæ, pro suo libito, in ipso videantur. Auctoritates Gregorii, & Bernardi, modo debito intelligendæ sunt; aliter ex ipsis sequeretur, Beatos Deum comprehendere, quod nec ipsi intenderunt dicere, nec dici a quocunque potest. Igitur explicantur per hoc, quod Beati videant in Deo omnia, quæ pertinent ad eorum statum, ac perfectam beatitudinem; & videant etiam res singulas, sed pro mensura luminis gloriæ, quod ipsis datur; modo jam dicto.

Ad IV. dicitur, ex varietate objecti secundarii cognitionem variari semper entitative, & intrinsece, quanvis specificative non varietur. Solum enim ab objecto primario specificative dependet; adeoque hoc invariato, nec etiam ipsa specificative mutatur. Entitative vero, & intrinsece, tum a primario, tum a secundario, dependet; & per consequens uno ex his variato, ipsa quoque, entitative saltem, & intrinsece, ut varietur, necesse est.

Remanet modo, ut agamus de creaturis, quæ de facto in Verbo, aut formaliter, aut caussaliter, cognoscuntur; decernendo nimirum, quales, & quænam sint, quæ videntur formaliter, & quæ caussaliter. Et imprimis certum est contra Durandum, de facto Beatos creaturas omnes clare, & distincte non videre, ex vi visionis, aut formaliter, aut caussaliter; bene vero confuse, & in communi; ut communis Theologorum fere omnium fert sententia. Etenim si hoc vix de possibili probari potest; qua igitur ratione poterit de facto asseri? Et hoc vel eo magis, quod ex Auctore libri de ecclesiastica Hierarchia, sub nomine S. Dionysii Areopagitæ, c. 7. Angeli inferiores a superioribus illuminantur; quod pluribus in locis repetit S. Thomas. Non esset autem opus hujusmodi illuminatione, si creaturæ omnes distincte cognoscerentur. Et si Sancti Patres quidam, quos adducit Cardinalis de Laurea in 4. t. 4. disp. 19. ar. 9., afferunt, Beatos omnes omnia videre, quæ Deus potest extra se facere; nihilominus hoc, vel intelligitur æquivalenter, quum videant Deum, qui creaturis omnibus æquivalet; ut explicat S. Bonaventura; vel accipitur, ut videant illa omnia non distincte, & clare, sed confuse, & in communi; ut nos etiam dicebamus.

Pri-

Primo igitur dicimus, Beatos de facto formaliter in Verbo videre ex mysteriis gratiæ ea omnia, quæ hic in via crediderunt; Gratiam scilicet, habitus infusos, unionem hypostaticam, Sacramenta, Maternitatem Virginis, & alia objecta creata fidei, excepto Judicii die. I. Scripturæ hoc manifestant. Psal. 47. 9. *Sicut audivimus, sic vidimus in civitate Domini virtutum, in civitate Dei nostri*. 1. ad Corinth. 13. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem*. II. Patres confirmant. Augustinus lib. 14. de Trinitate c. 2. *Neque enim fides jam erit, qua credantur, quæ non videntur, sed spes, quæ videntur, quæ credebantur*. Paulinus Nolanus epist. 12. ad Severum, Prosper Aquitanus de vita contemplativa lib. 1. c. 4. III. Rationes evincunt; quia, quum in patria satiari debeat omnis rationabilis appetitus Beatorum, juxta illud Davidis in psal. 16. 15. *tunc satiabor, cum apparuerit gloria tua*; si Beati non viderent ibi, quæ hic crediderunt, ipsorum appetitus non satiaretur. Intelligimus autem quæ hic crediderunt, vel actu, ut fuerunt adulti, vel habitu, ut fuerunt infantes. Item quæ crediderunt implicite, & quæ explicite; aliter non omnes Beati veteris testamenti viderent Trinitatem, quia illam tunc temporis implicite credebant. Tandem præcipua mysteria intelligimus, nam de minus præcipuis, de cæteris nimirum, & omnibus objectis creatis fidei, figuris scilicet, Prophetiis, Symbolis, Scripturæ sensibus mysticis, Ecclesiæ, & Conciliorum, definitionibus, non est certum, an omnia a Beatis videantur; quum aliqui affirment, aliqui negent. *De die autem illa*, ut dictum est, & dicitur Matth. 24. 36. *& hora, nemo scit, neque Angeli cælorum, nisi solus Pater*; quod & similiter habetur Marci 13. 32.

Secundo dicimus, Beatos de facto formaliter in Verbo videre ex rebus naturalibus species omnium rerum constituentium hoc universum, non autem omnium specierum individua omnia, licet videant aliqua magis insignia: Item videre res aliquas mere possibiles, præsertim illas, quæ in naturali virtute agentium naturalium continentur. I. Patres testantur. Augustinus lib. de triplici habitaculo c. ult., de quo quidem libro Bellarminus non asserit esse fictitium, & adulterinum: *Tunc abdita creaturarum, & ipsius inferni, videndo Deum, videbimus*. Bernardus de triplici genere bonorum: *O Sapientia, qua tunc omnia, quæ in cælo, & quæ in terra sunt, perfectissime cognoscemus, in ipso fonte sapientiæ rerum omnium cognitionem bibentes*. II. Rationes corroborant; quia non poterit Deus videri ut Creator, nisi in Deo videatur ratio Creatoris; ratio Creatoris nequit videri, nisi videantur res creatæ, saltem quoad genera, & species. Non enim videbitur ut Creator quomodocumque, sed ut Creator mundi; necesse est igitur, ut distinguantur species, & genera, quæ hunc mundum constituunt. Videbuntur etiam aliqua eximia individua, ad quæ extendi potest appetitus Beatorum; non autem illa ita vilia, ad quæ non extendetur. Unde fit, quod non omnia cognoscent; immo ad hoc, ut detur inæqualitas aliqua etiam quoad extensionem inter Beatos, dicendum est etiam, quod quum omnes Beati videant æqualiter species, & genera creaturarum, differunt postea in individuorum visione. Item ex hac inæqualitate fit, quod aliqua mere possibilia videantur; quum enim unus Beatus magis penetret virtutes caussarum, quam alter, & hæc major penetratio caussæ ex genere suo importet cognitionem plurium effectuum, etiam mere possibilium, quum ad hos etiam caussa dicat habitudinem; inde est, quod ex majori penetratione plura, vel pauciora possibilia, opus est, ut in caussis etiam creatis a Beatis videantur.

Tertio dicimus, Beatos etiam de facto formaliter videre in Verbo ex futuris contingentibus, & secretis cordium, ea, quæ ad proprium ipsorum statum pertinent; & ea, quæ ad proprium ipsorum statum pertinent, non beatitudinis initio, sed successu temporis, ex vi visionis caussaliter videre. I. Concilia decernunt. Concilium Senonense in decreto fidei definivit: *Beatis perviam esse omnis formæ Divinitatis speculum, in quo quicquid de ea intersit, illucescat*. II. Rationes comprobant: Beati vident quicquid rationabiliter videre desiderant; sed rationabiliter desiderant videre ea omnia, quæ ad proprium statum spectant, nimirum ad propriarum actionum exercitium, ad propriæ personæ dignitatem, ad propriæ conditionis officium: ergo hæc ipsa vident. Illa vero, quæ non beatitudinis initio, sed temporis decursu ad proprium statum pertinebunt, visione caussaliter in Verbo videbunt, quia videbunt cognitione a visione distincta. Non enim est necesse, ut quilibet Sanctus suæ beatitudinis initio videat omnes preces sibi fundendas, omnes honores sibi præstandos, omnes devotos sibi adscribendos; aliter viderent etiam illos,

los, qui tempore Antichristi erunt, ipsorumque preces, & honores, sicque judicii diem scirent; quod est contra superius dicta. Hic esset locus, in quo esset agendum de invocatione Sanctorum; sed ad sequentem Dissertationem agere transmittimus. Interim quæ supersunt de secundario divinæ visionis objecto absolvamus.

Quæri I. potest hic, quænam sit caussa efficiens proxima, cur Beatus in Verbo formaliter has creaturas videat, & non illas?

MOlina cum aliis putat, esse lumen gloriæ intensius. Suarez cum Amico, aliisque, tenet, esse lumen gloriæ heterogeneum. Scotus defendit, esse divinam essentiam unientem se intellectui, ut harum potius, quam illarum, creaturarum repræsentativam. Quod non proveniat ex lumine intensiori probatur hoc modo: Lumen intensius quantum est de se ad intensiorem visionem solummodo conducit; sed visio Dei ex eo præcise, quod sit intensior, non attingit per se loquendo plures creaturas: ergo ex eo præcise, quod lumen sit intensius non habetur per se loquendo visio plurium creaturarum. Quod vero non proveniat ex lumine heterogeneo, patet etiam; quamvis enim de possibili hoc lumen heterogeneum non repugnet, non tamen debet de facto admitti sine necessitate; sicut enim sine necessitate non sunt multiplicandæ entitates, ita etiam sine necessitate nec sunt entitates diversificandæ. Supposito modo, quod nec etiam provenire possit ab intellectu creato, quia hic habet eandem, immo majorem indifferentiam, & homogeneitatem, quam lumen in ordine ad cognoscendam quamlibet creaturam; tum etiam quia, ut infra dicetur, ipse intellectus nihil confert ad visionis inæqualitatem, restat, ut vera sit sententia Scoti, caussam illam in divinam essentiam refundens. Non enim respectu visionis datur alia caussa efficiens proxima, præter lumen elevans, intellectum elevatum, & divinam essentiam. Ac si in contrarium dicatur, divinam essentiam posse considerari, ut exercentem munus speciei, & medii quo, & ut exercentem munus objecti cogniti, & medii in quo. Primo modo bene explicatur, cur Beatus directe, & immediate cognoscat has potius, quam illas creaturas, sed non cur eas formaliter in Verbo cognoscat. Quando enim divina essentia se habet ut medium quo, cognoscitur res Verbo, sed non in Verbo. Secundo modo nequit divina essentia in cognitionem plurium creaturarum conducere, nisi sit magis in se cognita; non potest autem esse magis in se cognita, nisi ratione luminis: Semper ergo recurrendum est ad lumen. Si hoc quidem dicatur, illico urgebimus, dicendo, divinam essentiam posse cognosci magis in se, vel intensive, vel extensive. Intensive, si unum prædicatum magis, & magis penetretur; & hoc provenit a lumine intensiori: Extensive, si cognoscantur majores, & majores respectus, quos idem prædicatum dicit; & hoc non provenit a majori luminis intensione, quum possit divina essentia, sub eodem lumine, etiam in ratione caussæ, se præbere magis, vel minus extensive cognoscendam. Major cognitio creaturarum, seu cognitio plurium creaturarum, in divina essentia, ut in caussa, non infert, nisi majorem ipsius cognitionem extensivam; & quum hæc non inferat majorem luminis intensionem, sequitur, quod nec etiam ab illa inferatur.

Quæri II. potest, an possit divina essentia videri, nullatenus creaturis attactis?

REspondemus affirmative, asserentes, de potentia Dei absoluta videri posse essentiam divinam nullatenus attactis creaturis, nec distincte, & in particulari, nec confuse, & in communi. De prima responsionis parte conveniunt fere omnes, & probatur sic: Potest, ex dictis, divina essentia videri, absque eo, quod aliqua creatura in particulari, & distincte attingatur: ergo potest etiam videri, absque eo, quod omnes in particulari, & distincte attingantur. Probatur consequentia. Divina essentia non dicit majorem connexionem cum una creatura, quam cum alia; nec est ulla ratio, quæ probet, cur debeat necessario una creatura videri potius, quam altera: ergo si videri potest divina essentia, aliqua creatura in particulari non cognita, poterit etiam videri nullis creaturis in particulari cognitis. De secunda responsionis parte difficidium est inter illos, qui visionem præcisivam ponunt, & illos, qui negant. Nos, quia cum Scotistis illam de possibili contra Thomistas affirmavimus, sic etiam cum Scotistis sentimus in hac, quæ ab illa dependet. Et probatur hoc pacto. Potest divina essentia videri, solum attingendo prædicata formalissime ipsius constitutiva; sed inter hæc prædicata nullus respectus ad creaturas habetur: ergo potest etiam videri divina essentia non attactis creaturis, nec etiam confuse, & in communi. Sequi-

quitur consequentia; quia Adversarii in tantum volunt, divinam essentiam videri non posse, creaturis non attactis, saltem confuse, & in communi, in quantum dicunt, videri non posse divinam essentiam, non visis omnipotentia, & omniscientia, & aliis prædicatis respicientibus creaturas. Major autem ex dictis de visione præcisiva patet; & minor ex dictis etiam de constitutivo formali divinæ essentiæ constat.

Quæri III. potest, an possit divina essentia videri attingendo simul distincte, & in particulari, omnes omnino creaturas?

THeologi, qui negativam sustinent partem, multas coegerunt implicantias, quarum ratione merito sibi videntur id negare. Thomistæ primo dicunt, implicare omnium possibilium cognitionem in Verbo, quia talis cognitio esset comprehensiva Dei. Secundo Lugus, & Monceus, ajunt, repugnare, quia talis cognitio directe ad seipsam terminaret; nulla autem cognitio potest directe ad seipsam terminare. Tertio Amicus inquit, implicare, quia talis cognitio esset actu infinita; nulla autem creata cognitio actu infinita potest esse. Quarto Arrubal putat repugnare, quia cognitio illa esset de objecto indeterminato; nulla tamen cognitio de objecto indeterminato esse potest. Hæ autem repugnantiæ, quas Theologi isti afferunt, nihil faciunt, quo minus magnos, & multos etiam patronos habeat sententia affirmans. Defenditur enim a Scoto, & a Scotistis omnibus, ab Arriaga, Oviedo, aliisque recentioribus Neotericis. Magister Sententiarum, Albertus magnus, aliique antiquiores Theologi, qui docuerunt, animam Christi de facto creata omnia scire, quæ Deus scit, eandem tenere sententiam, videntur. Durandus, Bassolius, Goffredus, volentes, Deum, vel de potentia ordinaria, vel de absoluta, videri non posse, quin omnia possibilia cognoscantur, a fortiori eandem docere, creduntur.

Nos affirmativæ parti accedimus, & ut eam probemus, congruum ducimus, examinare prius Adversariorum fundamenta. Examinamus ergo primum, quod est Thomistarum, quo intendunt, ex cognitione omnium possibilium in Verbo sequi comprehensionem Dei; quatenus omnia possibilia nequeunt clare, & distincte cognosci, hoc est, secundum omnes rationes, respectus, circumstantias, & modos, secundum quos sunt productibilia, nisi cognoscatur caussa ipsorum, quantum in ratione caussæ, seu in ratione productiva, est cognoscibilis. Sic autem caussam cognosci est comprehendi; comprehenderetur igitur Deus ut caussa possibilium, hoc est comprehenderetur omnipotentia, si omnia possibilia clare, & distincte in Deo cognoscerentur. Comprehensa omnipotentia, poterit etiam Deus quoad cætera prædicata comprehendi, quatenus omnia realiter sunt unum, & idem; tanto magis, quod Deus non minus in omnibus, quam in quovis suo prædicato, est incomprehensibilis. Confirmant hoc paritate caussæ productivæ omnium possibilium; sicut enim virtus activa non habet activitatem excedentem producibilitatem omnium suorum effectuum, ita nec habet cognoscibilitatem excedentem cognoscibilitatem omnium suorum effectuum: ergo quemadmodum qui activitatem haberet correspondentem producibilitati omnium producibilium, haberet hoc ipso activitatem eandem caussæ productivæ omnium possibilium; ita qui sua cognitione adæquaret cognoscibilitatem omnium possibilium, adæquaret hoc ipso cognoscibilitatem caussæ productivæ eorundem, sicque illam comprehenderet.

I. Probatur insufficientia hujus fundamenti. Incomprehensibilitas alicujus objecti, quum sit maxima ejusdem objecti perfectio, ex eo potissimum peti debet, quod in objecto ipso est primarium, & perfectissimum: ergo male desumitur Incomprehensibilitas Dei ex creaturis possibilibus, quæ sunt quid secundarium in Deo, & minus perfectum. II. Adhuc si ex his peti deberet, non sequeretur, cognitis omnibus possibilibus comprehendi Deum, quia stat, Deum non comprehendi per hoc, quod omnes creaturæ possibiles, vel visionibus distinctis in Deo cognoscantur, vel cognoscantur in se ipsis, seu in proprio genere, & extra Verbum, etiam clare, & distincte: ergo stabit etiam, Deum non comprehendi per hoc, quod in ipso eodem visionis actu omnes creaturæ possibiles formaliter cognoscantur. Prima pars antecedentis patet, quia Deus est impossibile, ut comprehendatur, possibile est autem, ut omnia possibilia visionibus distinctis cognoscantur. Consequentia, quæ ex hac parte infertur, probatur etiam; quia in tantum ex cognitione possibilium per visiones distinctas non sequitur comprehensio Dei, in quantum possibilibus adhuc omnibus cognitis, semper tamen restat aliquid Dei, quod non cognoscitur; sed

non

non minus possibilia cognoscuntur omnia, si per visiones distinctas cognoscantur, quam si per eandem: ergo si in uno casu remanet aliquid Dei, quod non cognoscitur, remanet etiam in secundo. Probatur modo secunda pars antecedentis; quia non est necessarium, Deum cognosci, quando cognoscuntur extra Deum alia ab ipso; tum etiam, quia cognoscibilitas omnium possibilium in se ipsis minor est cognoscibilitate Dei. Consequentia, quæ ex hac parte deducitur, probatur etiam; si enim sequitur comprehensio ex cognitione omnium creaturarum in divina essentia, quia perfecte terminus adæquatus attingitur virtutis activæ, & omnipotentiæ Dei, quum hic etiam attingatur cognoscendo omnes creaturas in seipsis, ex hac etiam cognitione sequeretur comprehensio Dei; sed ex hac non sequitur: ergo neque ex illa. III. Argumentum Adversariorum, totumque ipsorum fundamentum, locum vere habet in caussa univoca, quæ vere suis omnibus effectibus adæquatur, non autem in æquivoca, quæ suos omnes effectus excedit. Igitur, quum omnipotentia sit caussa æquivoca respectu possibilium omnium, non univoca, quanvis cognosceretur secundum id, secundum quod effectibus possibilibus adæquatur, quia tamen non cognosceretur secundum id, secundum quod omnes effectus possibiles excedit; inde sequitur, ex cognitione omnium suorum effectuum ipsam non comprehendi.

Obstant nihilominus Thomistæ I. Quanvis quando effectus cognoscuntur in seipsis, licet omnes cognoscantur, non comprehendatur caussa eminentialis ipsorum, quando tamen cognoscuntur in ipsa caussa eminentiali, quia nihil de ipsius eminentia remanet cognoscibile, quod alias remanet in primo casu, opus est, ut ipsa caussa comprehendatur. II. Quanvis distinctæ, & diversæ visiones omnium possibilium non repugnent, repugnat tamen, hujusmodi visiones omnes simul haberi: ergo ex illa possibilitate non colligitur possibilitas visionis, de qua loquimur. III. Quando possibilia cognoscuntur in seipsis, materialiter tantum cognoscitur terminus adæquatus omnipotentiæ Dei; inde non mirum, si ipsa non comprehenditur: Secus vero quando cognoscuntur in caussa, quia tunc formaliter cognoscitur terminus adæquatus omnipotentiæ, adeoque necesse est, ut omnipotentia comprehendatur.

Respondemus ad I. distinguendo propositionem illam; qu[illegible] do omnes effectus caussæ eminentialis cognoscuntur in ipsa caussa, nihil de ipsius eminentia remanet cognoscibile, extensive, conceditur; intensive, negatur. Effectus enim omnes adæquant extensionem caussæ æquivocæ, non intensionem. Si dicant: ergo saltem omnipotentia extensive comprehenditur: Terminis abutuntur, si hoc dicant; implicat enim, esse comprehensionem, & non esse utroque modo, extensive scilicet, & intensive.

Ad II. Hoc ipso quod unum non implicat, neque alterum repugnat; non enim possibilia habent essentialem successionem in cognosci, aliter neque ab intellectu divino possent cognosci simul. Si implicantiam petant ex infinitate actuum, vel ex infinitate unius actus, nulla est per nos hujusmodi implicantia, quia in Philosophicis possibilitatem infiniti cathecorematici, sive in extensione, sive in intensione, admisimus.

Ad III. Quanvis cognoscatur terminus materialiter, non formaliter: ergo saltem ex hoc fiet, quod omnipotentia reddatur comprehensibilis, licet non sit comprehensa. Non minus autem repugnat, omnipotentiam posse comprehendi, seu esse comprehensibilem, quam comprehendi, seu esse comprehensam. Si enim per Adversarios termino adæquatur virtus, cognito termino formaliter, hoc ipso virtus comprehenditur; cognito autem termino materialiter, saltem remanet virtus proxime comprehensibilis.

Secundum fundamentum ex eo Adversarii deducunt, quod repugnet, cognitionem terminari ad se ipsam. Etenim inter illa omnia possibilia contineretur etiam visio illa omnia possibilia attingens; adeoque visio esset objectum ejusdem visionis. Hoc repugnat, quum objectum debeat præcedere cognitionem; est enim aliquo modo caussa cognitionis. Sicut ergo implicat, visionem esse caussam sui ipsius, & esse se ipsa priorem; ita etiam implicat, cognitionem esse sui ipsius objectum, quum sic esset sui ipsius caussa, & se ipsa prior.

Inanitas quoque hujus fundamenti ostenditur I. Licet prioritas objecti respectu cognitionis verificetur de objecto motivo, non verificatur tamen de objecto terminativo. Objectum enim terminativum quum non concurrat ad visionem, nec per se ipsum, nec per speciem a se caussatam, non videtur, quomodo possit caussa visionis dici. Visio ergo omnium possibilium terminaretur etiam ad seipsam, tanquam ad objectum pure terminativum, non vero motivum;

vum; quia sic solummodo est divina essentia, in qua possibilia ipsa cognoscuntur. II. Non repugnat cognitio, quæ ad seipsam terminetur confuse, & implicite, ejusmodi esset hæc: Omnis cognitio est vitalis, quum intra To *omnis* ipsa etiam contineatur; adeoque est necesse, ut ipsa etiam, confuse saltem, & implicite, cognoscatur: ergo nec repugnat cognitio, quæ terminetur ad seipsam clare, & distincte: Caussari autem ab objecto, esse posterius ipso, esse ipsius imaginem, ad ipsum referri, & similia, non minus de cognitione confusa, quam de clara, verificari debent. Si igitur, his non obstantibus, poterit cognitio confusa ad se ipsam terminari, poterit etiam clara. III. Quia sequeretur, nullam creaturam rationalem posse comprehendere se ipsam, immo nec aliam a se ipsa; quum enim cognitio, qua creatura potest seipsam comprehendere, debeat attingere omnes actus hujusmodi creaturæ, debebit etiam ipsam comprehensionem attingere. Etiam, quum Angelus inferior possit cognoscere, saltem imperfecte, actus Angeli superioris, Angelus superior, comprehendendo Angelum inferiorem, debebit etiam actus suos attingere, qui ab actibus Angeli inferioris attinguntur; sicque attingere suam etiam comprehensionem. Lugus concedit, nullam creaturam naturaliter, vel se ipsam, vel aliam ab ipsa, posse comprehendere; sed argumentum, ut patens est, procedit etiam supernaturaliter: Stante nimirum Adversariorum doctrina sequitur, nec supernaturaliter, nec naturaliter, creaturam posse seipsam comprehendere, vel aliam a seipsa; ut ex terminis est evidens.

Objiciunt I. Objectum terminativum, si non debet esse prius cognitione, saltem non debet esse posterius, & debet etiam esse a cognitione distinctum, quum ad ipsum debeat terminari cognitio; nequit autem cognitio terminari ad aliquod posterius, vel ad se ipsam. In casu objectum terminativum, vel esset indistinctum a cognitione, quia esset ipsamet cognitio, ut patet, vel esset posterius ad cognitionem, quia cognitio illa haberet etiam pro objecto terminativo omnes cognitiones possibiles reflexas, & reflexibiles supra se, quæ omnes sunt posteriores se ipsa. II. Objectum terminativum potest etiam dici caussa cognitionis, & præcipue in casu sic dici potest; per hoc, quod Deus concurrens ad caussandam ipsius cognitionem, ipsam contineat. III. Hujusmodi cognitio, vel esset directa, vel reflexa? Non directa, quia per ipsam Beatus propriam cognitionem attingeret, quod cognitioni reflexæ convenit: Non reflexa, quia reflexa supponit directam, adeoque supponeret seipsam, si esset reflexa supra seipsam. Quum ergo nec directa, nec reflexa esse possit, sequitur, quod nullatenus possit esse.

Respondemus ad I. cognitionem illam, quum terminetur ad possibilia, & possibilia sint ab æterno, ipsa vero in tempore, non terminari hoc ipso ad aliquod posterius se ipsa. Falsum etiam est, non posse terminari ad se ipsam; ut ex secunda probatione optime liquet.

Ad II. posset etiam dici creatura caussa sui ipsius, quum Deus, creaturam producens, creaturam ipsam contineat. Sufficit, ut distinctio fiat inter id quod est creatura eminenter, hoc est in Deo, & id, quod est creatura formaliter, idest in se ipsa; & sic bene intelligetur, quod dicimus, & cognoscetur etiam, nullam esse implicantiam in eo, quod affirmamus.

Ad III. Æquivalenter, seu eminenter cognitio illa dici potest tum directa, tum reflexa, respectu sui; æquivalenter quidem directa, quia ipsam Beatus videt eodem modo, quo cæteras creaturas videt; reflexa, quia eminenter præstat id, quod distinctus actus reflexivus supra seipsum præstaret. Absolute autem melius dicitur reflexa respectu sui, quia seipsam cognoscit; & quando dicitur, cognitionem reflexam debere supponere directam, procedit, quando directa est objectum motivum reflexæ. Etiam quando dicitur, cognitionem reflexam debere habere pro objecto primario cognitionem directam, procedit de cognitione pure reflexa, cujus scilicet primarium munus sit reflectere. Non sic autem est cognitio, de qua nos in præsenti loquimur.

Tertium Adversariorum fundamentum est, quod visio omnia possibilia attingens clare, & distincte, deberet esse actu infinita; sic autem esse non potest: Unde aliqui Thomistæ ex hoc probant, non solum omnia possibilia non posse in Verbo cognosci, sed nec etiam extra Verbum, nimirum in seipsis, & in proprio genere, quatenus sic etiam sunt infinita.

Levitas hujus fundamenti I. probatur; quia adhuc, quod talis cognitio deberet esse actu infinita, tamen non implicaret; quod & nos tradidimus in Philosophicis. II. Non requiritur, quod hæc visio debeat esse actu infinita; etenim non esset infinita talis visio, quia attingit creaturas in divina

na essentia; sic enim ex dictis actu attinguntur: neque quia attingit creaturas infinitas; quum etiam Adversarii doceant, Christum de facto visione creata finita infinita futura in Verbo videre: neque quia attingit creaturas omnes; si enim per impossibile omnes creaturæ possibiles tantum essent mille, & aliquis videret mille creaturas, & sua visio non esset infinita; ulterius, si ex omnibus creaturis demantur mille, quæ non videantur, visio secundum Adversarios esset infinita, & tamen non esset omnium creaturarum: Non est autem aliud caput, ex quo sit infinita ex parte creaturarum: ergo &c. III. Non est infinita visio attingens totum increatum objectum infinitum: ergo neque erit infinita visio attingens totum creatum objectum infinitum. Antecedens ex dictis constat, quum videantur in Deo infinita prædicata formalia, & tamen visio non est infinita. Consequentia sequitur; quia infinitas objecti increati major est infinitate objecti creati; Etenim sicut visio objecti creati infiniti excedi non potest, ita visio objecti creati infiniti excedi neque etiam potest; quum non sit dabilis visio, quæ tendat in objectum majus. Tandem si illa exprimit distinctè essentias, hæc exprimit distinctè Deum; utrobique igitur ratio est eadem.

Arguunt sic. Non solum talis visio esset infinita extrinsece, & terminative, sed etiam intrinsece, & entitative; quia quemadmodum actio productiva omnium possibilium est intrinsece, & entitative infinita, ita etiam actio expressiva, seu cognoscitiva omnium possibilium debet taliter infinita esse; & quidem sicut actio illa importat virtutem intrinsece, & entitative infinitam in ratione productivi, ita etiam actio hæc debet importare eandem virtutem in ratione cognoscitivi.

Respondemus, disparitatem esse, quia virtus productiva debet continere virtutem, & perfectionem suorum effectuum; non sic vero virtus cognoscitiva, quæ tantum se habet in ordine ad objecta per modum puræ attingentiæ, seu tendentiæ, nec debet objectis perfectionem tribuere. Cæterum hoc argumentum multipliciter retorqueri potest, tum respectu illius, qui cognoscit objectum infinitum, & ipsum producere non potest; tum respectu Dei, qui possibilia unico actu cognoscit, & tamen successive habet produceere, & alia hujusmodi.

Quartum Adversariorum fundamentum accipitur ex eo, quod talis cognitio esset de objecto indeterminato. Sed falsum est hoc fundamentum; non enim creaturæ omnes possibiles objectum sunt indeterminatum, ut Adversarii dicunt, sed determinatum, ut nos probamus; etenim intantum essent objectum indeterminatum, in quantum non haberent determinatam perfectionem, quia quacumque creatura perfecta, seu perfectione assignata, posset assignari creatura perfectior, seu perfectio major; sed primo hoc non probat, creaturas possibiles habere perfectionem indeterminatam, sed potius interminatam, adeoque esse objectum interminatum, non indeterminatum; esse autem interminatum, est esse infinitum; sicque ad fundamentum supra rejectum redimus. Secundo, quanvis creaturæ possibiles, si successive considerentur, sint objectum indeterminatum, collective autem sumptæ, ut sumi debent, quando omnes simul cognoscuntur, objectum interminatum quidem sunt, sed determinatum. Tertio omnia possibilia sunt objectum determinatum respectu cognitionis divinæ: ergo etiam respectu cognitionis Beatorum. Neque dicas, disparitatem esse, quia cognitio divina non debet sumere suam perfectionem ab objecto, sicut sumere debet cognitio creata: Ne dicas hoc; quia cognitio creata ab objecto motivo sumit potius perfectionem, quam ab objecto terminativo; & si adhuc ab hoc sumere deberet, non videtur implicantia in eo, quod desumeret determinatam perfectionem ab objecto indeterminatæ perfectionis.

Arguunt: Esse quidem objectum illud interminatum, sed interminatum syncathegorematice; esse autem sic interminatum est idem omnino, ac esse indeterminatum; quum infinitum syncathegorematicum sit proprie indeterminatum: ergo ex eo, quod objectum illud sit interminatum, non sit, quod non sit etiam indeterminatum.

Respondemus, objectum illud non cognosci successive, ut dictum est, adeoque non esse amplius infinitum syncathegorematicum, sed cathegorematicum, & per consequens non esse interminatum syncathegorematice, sed cathegorematice; sicque nullatenus esse indeterminatum. Qui plura de his cupit scire, Cacheranum, de iisdem fuse, & subtiliter scribentem, consulat, a quo etiam nos dicta sumpsisse, non diffitemur.

DIS-

DISSERTATIO LXVIII.

De Invocatione Sanctorum, & de erroribus contra ipsam, deque illorum Auctoribus, ac Patronis.



Liud est differere de Sanctorum adoratione, aliud de invocatione Sanctorum; siquidem duo distincta sunt dogmata, Sanctos colere, & Sanctos invocare. Alibi de primo dogmate sermonem instituemus; hic tantum de altero loquimur, tanquam de eo, quod cum iis, quæ a nobis dicta sunt nuper, intimam habet conjunctionem. Quum enim heterodoxi homines ex eo potissimum Sanctorum invocationem impugnent, quod ineptissime credant, Sanctos in cœlo nescire,quæ nos loquimur in terris, & operamur; nos jam ostendimus in præterita differtatione, & quod Sancti videant, & audiant, quæ nos hic operamur, & loquimur, & quomodo etiam utrunque præstent, & quomodo etiam de possibili præstare valeant, probavimus. Igitur hic est locus, in quo de invocatione Sanctorum est agendum, transmittendo ad locum suum agere de eorundem adoratione, quam hic supponimus, & non probamus. More autem nostro, errores primo loco afferimus, contra Sanctorum invocationem excitatos, eorundemque Auctores, ac Patronos, recensemus; post quæ ad impugnationem deveniemus, ut catholica veritas, non minus historica eruditione, quam dogmatica disceptatione, elucescat.

Duos, ait Cardinalis Bellarminus, hac in re esse extremos errores, quorum unus plusquam æquo Sanctis favet, alter vero omnino detrahit. Primus est illorum, de quibus loquitur Epiphanius hæres. 78. in fin., & hæres. 79. per totam; isti enim credebant, Sanctorum omnium Reginam, Beatissimam Virginem Mariam, Dei matrem, esse cum Deo æquali cultu colendam, ac invocandam. Igitur, etsi non extollerent Sanctos, ut eos cum Deo æquarent, extollebant tamen Mariam, præcipuam Sanctorum, ut dicere non dubitaverint, eam esse invocandam, non secus, ac Deus ipse invocatur. Insania ista impugnatione non indiget, statim enim ac nata apparuit, extincta est; nec ullus postmodum fuit, nec modo est, quod nos sciamus, qui eam sequi, non erubescat. Est quidem Dei Mater super omnes Sanctos, sed semper infra Deum, cujus est creatura; & quemadmodum cultus ei peculiaris ab Ecclesia tribuitur, Sanctorum cultum excedens, & Dei cultu inferior, qui dicitur hyperdulia, quum Deo tribuatur latria, Sanctis dulia; pariter credimus, peculiari fiducia invocandam, & semper supra omnes alios Sanctos; at semper quoque inferiori invocatione ad illam, qua Deum ipsum invocamus.

I. Ab Alphonso a Castro, adversus hæreses lib. 13. verbo *Sancti*, adnumeratur Eustachius quidam, quem, ait, propter hunc errorem, & multos alios, damnatum in Gangrensi Concilio fuisse. At Bellarminus putat, Eustathium hunc, ut ipse dicit, non propter hunc errorem, sed propter alios, nimirum, quia Martirum Basilicas contemnebat, & forte etiam reliquias, fuisse in Concilio Gangrensi damnatum. Quod etiam probat ex Socrate lib. 2. c. 33., & ex ipsomet Concilio Gangrensi; in quibus nec verbum de Sanctorum invocatione, & de Eustathio, quod eidem contrarium dogma docuerit, inveniri, testatur.

II. Ab eodem Alphonso a Castro, a Bellarmino, & a cæteris omnibus absque dubio collocatur Vigilantius, qui post Eustathium vixit, & celebris est ex libro, quem S. Hieronymus contra ipsum scripsit. Hic Vigilantius, quem S. Hieronymus aliquando etiam Dormitantium vocat, dixit, post mortem nullius orationem exaudiri pro altero; ac proinde Sanctos mortuos pro viventibus non orare; ex quibus deinde inferebat, frustra Sanctos invocari.

III. Fuerunt Henriciani, seu Petrobrusiani, & Apostolici, qui, ut refert S. Bernardus ser. 66. in Cantica, & auctor vitæ S. Bernardi lib. 3. c. 5., invocationem Sanctorum manifestiori, ac obstinatiori bello insequuti sunt. Dicti fuerunt Henriciani ab Henrico, qui prius Monachum induit, & postea exuit, & hominem se dixit esse Apostolicum; unde discipuli ejus in Galliis etiam Apostolici sunt nominati. Petrobrusiani au-

autem nomen acceperunt a Petro de Bruis, qui in Arelatensi provincia errores suos disseminavit; & istius etiam Petri dictus nuper Henricus discipulus fuit, ac in virulenta insania successor. Uterque enim decantabat, inanes esse preces nostras, quibus Dei aures infirmamus; nec Sanctos illas audire, nec de nobis, rebusque nostris, curare.

IV. Recensentur Vualdenses; uti testis est S. Antoninus 4. par. tit. 11. c. 7. §. cap. apud Bellarminum, & Alphonsum a Castro, qui etiam refert, conatos esse, ut ab Ecclesia auferrent Sanctorum omnium festivitates. Horum omnium dux fuit Petrus Valdus, qui in Lugdunensi territorio natus, per omnem fere Galliam Sectam suam, dictam quoque Pauperum de Lugduno, propagavit. Inter alia impia dogmata, quæ profitebantur, unum erat; Sanctos non esse alios in Ecclesia, quam Apostolos; illos autem invocari a nobis non esse licitum, quia hic invocationis honor non aliis, quam Deo, debetur.

V. Cathari adsignantur a Bellarmino ex Cardinali de Turrecremata lib.4. par. 2. c.35. Sic nominati sunt, vel ut apud alios, Gazari, a quadam Dalmatiæ urbe, quæ etiamnum Catharum appellatur. Fuerunt contemporanei cum Patarenis, qui etiam a Patara, Dalmatiæ urbe, sunt appellati, & impia dogmata sua vicissim inter se conferebant.

VI. Joannes Vviclefus asserebat, illicitum non esse Sanctos orare, esse tamen inutile, & superfluum. Testatur hoc de Vviclefo Thomas Vualdensis tom. 3. tit. 12. col. 108. & seq. apud Bellarminum; Et quod Vviclefus errorem hunc a Vualdensibus desumpserit, asserit Alphonsus a Castro loco citato, verbis hisce: *Joannes Vviclef cum semper pro Vualdensium secta pugnaverit, noluit in hac parte ab illis deficere, ut semper sui similis esset.*

VII. Taboritæ, vel Taboristæ, adduntur, quorum secta eadem est, ac Hussitarum, qui Joannem Hus sequebantur. Dicti sunt Taboristæ a quodam monte in regno Bohemiæ, cujus nomen erat Tabor, & in quem se receperunt post mortem Joannis Zisca, qui eos armis, & violentiis suo patrocinio tuebatur. Videatur Æneas Sylvius de origine Bohemorum cap. 35. Quemadmodum Vviclefus manus dederat Vualdensibus, ita etiam Hussitæ, & inter eos Taboritæ, Vviclefo dederunt; unde simul cum ipso has sacrilegas voces edere non erubescebant; stultum esse ad Principis scurras recurrere, quando ad ipsum Principem liberum, ac semper apertum, habemus accessum; ac pariter ridiculum, turbidos quærere rivos, quando fons perennis emanat. Unde per ipsos Sancti scurrarum, & turbidarum aquarum, nominibus traducebantur.

VIII. Demum posteriorum temporum Novatores hanc insaniam apertis brachiis amplexati sunt. Siquidem Lutherus in libris ad Vualdenses; Melanchthon in apolog. ar. 21. Confess. Augustanæ; Brentius cap. 24. Confessionis Vvirtember., & Calvinus lib. 1. c. 14. §. 12., & lib. 3. Instit. c. 20. §. 20., & seq., asserunt primo, ex Scripturis non haberi, quod Sancti mortui orent pro vivis; secundo, si orant, non orare, nisi in communi pro tota Ecclesia, non autem in particulari pro hoc, aut illo; tertio, inutile esse simul, & illicitum, invocare Sanctos, sive Angelos, sive homines; inutile, quia, ut ait Calvinus, non habent tam longas aures, ut nos audiant; illicitum, quia Christo fit injuria, qui solus est Mediator noster.

Catholicum tamen dogma est, Sanctos esse invocandos; & quia plurimum valent in cœlis ad obtinendum illa, pro quibus orantur in terris; & quum in Verbo, aut formaliter, aut caussaliter, videant preces nostras, ob distantiam cœli a terra non impediuntur, quo minus illas audiant; & quia mediatores exorantur minus principales, quum principalior sit Christus Dominus, cum invocando, Christi Domini gloriæ non invidemus. Hæc autem omnia patebunt, & probationibus, & responsionibus nostris, quas nostra consueta methodo subjungere absque cunctatione aggredimur.

I. Probatur ex Scripturis. Gen. 48. 16. Jacob filiis Joseph, nepotibus suis, benedicens, Angelum suum invocavit verbis illis: *Angelus, qui eruit me de cunctis malis, benedicat pueris istis*; in quibus verbis clarum est Angeli invocationem contineri; quemadmodum Dei invocatio in similibus antecedentibus verbis n. 15. continebatur: *Deus, qui pascit me ab adolescentia mea usque in præsentem diem*: Ubi intelligendum est quod sequitur; *benedicat pueris istis*. Job. 5. 1. *Voca si quis est, qui tibi respondeat, & ad aliquem Sanctorum convertere*; Augustinus Sanctorum nomine intelligit Angelos. Et c. 33. 23. *Si fuerit Angelus loquens pro eo unus de millibus, miserebitur ejus, & dicet, libera eum.* Non est autem mirum, quod in libris veteris testamenti invocentur Angeli, non Sancti; quia tunc temporis Sancti non erant

erant in cœlo, sed in limbo sanctorum Patrum. Ex novo autem testamento affertur epistola II. S. Petri Apostoli c.1. n.15. ubi dicitur: *Dabo antem aperam, & frequenter habere vos post obitum meum, ut horum memoriam faciatis*. Quibus verbis promittit S. Apostolus, se oraturum post mortem pro illis, ad quos scribebat. Item ad Romanos 15. 30. Apostolus Paulus ait: *Obsecro ergo vos Fratres per Dominum nostrum Jesum Christum, & per charitatem sancti Spiritus, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum*; & 1. ad Thessalonicenses c. 1. n. 25. *Fratres orate pro nobis*. Si ergo injuria non est Christo Mediatori, ut viventes Sancti invocentur a nobis, cur erit injuria, ut invocentur mortui, & in cœlo cum ipso regnantes? Denique Matth. 15. 23. Apostoli rogabant Christum pro Muliere Cananæa, quam Christus antea rejecerat: *Et accedentes discipuli ejus, rogabant eum, dicentes: dimitte eam; quia clamat post nos*; & tamen ob hoc non indignatus est Christus, nec contra Cananæam, qui Apostolos invocaverat, nec contra Apostolos, qui pro Cananæa apud ipsum intercedebant.

II. Probatur ex Conciliis. Concilium Chalcedonense act.11., ubi Patres dicunt: *Flavianus post mortem vivit, martir pro nobis oret*; & in epistola Episcoporum Europæ ad Leonem Imperatorem scripta: *Sanctissimum vero Proterium in Choro, & ordine sanctorum martirum ponimus, & ejus intercessione misericordem, ac propitium Deum habere postulamus*. Concilium generale VI. cap.7. ex canonibus ultimo loco editis, habet: *Solo Deo creatore adorato, invocet Christianus Sanctos, ut pro se intercedere apud majestatem divinam dignentur*. Concilium generale VIII. action.6. in fine: *Cum timore omnia agamus, postulantes intercessiones incontaminatæ Deiparæ, item sanctorum Angelorum, omniumque Sanctorum*. Concilium Gerundense c. 3. Aurelianense I. c. 29. Moguntinum sub Carolo magno c. 33. Toletanum V. c. 1., & Toletanum VI. c. 2. Bracarense II. c. 9. Quæ quidem omnia Concilia celebrata sunt ante annos plusquam mille. Denique Concilium Tridentinum sess.25. sub titulo de invocatione, & veneratione Sanctorum, hæc statuit: *Bonum, atque utile esse supplicitèr Sanctos invocare, & ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus, &c. ad eorum orationes, opem, auxiliumque, confugere; illos vero impie sentire, qui negant Sanctos invocandos esse; vel asserunt, eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei, adversarique honori unius Mediatoris, &c.* Afferre etiam juvat Synodos quasdam Græcorum Schismaticorum circa nostra tempora celebratas contra Sectariorum errores; ut refert P. Boucat. Etenim Cyrillus Lucaris, Constantinopolitanus Patriarcha, Confessioni Genevensi anno 1636. subscripserat, in cujus octavo articulo cultus, & invocatio Sanctorum rejiciebatur. Ob quod facinus Orientalium Ecclesiarum Prælati duas Synodos coegerunt; unam anno 1638., alteram 1642., & in eis concordi animo anathema contra Cyrillum dixerunt; ac declararunt constantem omnium Ecclesiarum traditionem, tam in Occidente, quam in Oriente, de Sanctorum cultu, & invocatione.

III. Probatur ex Patribus. Irenæus lib.5. contra hæreses ultra medium, comparationem faciens inter Mariam, Dei matrem, & Evam, ait: *Et sicut illa seducta est, ut effugeret Deum, sic hæc suasa est obedire Deo, ut virginis Evæ virgo Maria fieret advocata*. Eusebius lib. 13. præparationis evangelicæ c. 7. *Hæc nos quotidie factitamus, qui veræ pietatis milites, ut Dei amicos honorantes, ad monumenta quoque illorum accedimus, votaque ipsis facimus, tanquam viris sanctis; quorum intercessione ad Deum non parum juvari profitemur*. Basilius orat. in quadraginta Martyres: *Qui aliqua premitur angustia, ad hos confugiat: qui rursum lætatur, hos oret: ille, ut a malis liberetur, hic, ut duret in rebus lætis*. Chrysostomus hom. 66. ad Populum in fine: *Nam & ipse qui purpuram indutus est, accedit illa complexurus sepulcra, & fastu deposito stat Sanctis supplicaturus, ut pro se ad Deum intercedant, & scenarum fabrum, & piscatorem, ut protectores, orat, qui diademate redimitus incedit*. S. Hilarius in psal. 129. *Intercessione Angelorum non natura Dei indiget, sed infirmitas nostra, missi enim sunt propter eos, qui hæreditabunt salutem, Deo nihil ex his, quæ agimus, ignorante, sed infirmitate nostra ad rogandum, & promerendum, spiritualis intercessionis ministerio indigente*. S. Ambrosius lib. de Viduis, ultra medium: *Obsecrandi sunt Angeli, qui nobis ad præsidium dati sunt; Martires obsecrandi, quorum videmur nobis quoddam corporis pignore patrocinium vendicare; possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiamsi qua habuerunt peccata laverunt*. Hieronymus in epitaphio Paulæ circa finem: *Vale, o Paula, & cultoris tui ultimam senectutem orationibus juva; fides, & opera tua Christo te sociant, præsens*

fa-

facilius, quod postulas, impetrabis. Augustinus tract. 84. in Joannem: *Ideo quippe ad ipsam mensam, non sic eos commemoramus, quemadmodum alios, qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus, sed magis, ut ipsi pro nobis orent*. S. Leo ser. 5. de Epiphania: *Confirmate amicitias cum sanctis Angelis, & Patriarchis, Prophetis, Apostolis, Martiribusque sociamini, horum divitias concupiscite, & per bonam æmulationem ipsorum ambite suffragia*. S. Gregorius Papa lib. 2. Dialogor. c. ult. in fine: *Ubi in suis corporibus sancti Martires jacent, dubium, Petre, non est, quod multa valeant signa demonstrare, sicut & faciunt, & pura mente quærentibus innumera miracula ostendunt: Sed quia ab infirmis potest mentibus dubitari, utrumne ad exaudiendum ibi præsentes sint, ubi constat, quia in suis corporibus non sint ibi necesse est, eos majora signa ostendere, ubi de eorum præsentia potest mens infirma dubitare; quorum vero mens in Deo fixa est, tanto majus habet fidei meritum, quanto illic eos novit, & non jacere corpore, & tamen non deesse ab exauditione*.

IV. Probatur Rationibus. I. Conveniens est exorare eos, qui nobis volunt, & possunt, præstare auxilium; sic sunt Sancti in cœlo cum Christo regnantes: ergo conveniens est exorare illos. Probatur minor pro prima parte; volebant dum in hac vita peregrinabantur: ergo a fortiori volunt dum in patria regnant. Probatur consequentia. Perfectior est ibi charitas, quam hic: ergo si hic volebant, volunt & ibi. Probatur minor pro secunda parte. Poterant tunc hic: ergo multo magis modo ibi possunt. Probatur consequentia ex majori conjunctione, quam modo cum Deo habent, ac per consequens ex majori potestate apud ipsum. II. Invocantur Sancti quando vivunt: ergo invocantur pariter quando regnant. Antecedens probatur tum ex Scripturarum pervio testimonio, tum ex omnium nostrum continua experientia. Consequentia probatur etiam. Si non possent mortui, vel ideo esset, quia nescirent preces nostras, vel quia injuria fieret Christo mediatori; at ex probatis preces nostras vident, sive formaliter, sive caussaliter, in Verbo; & ulterius, si non fit injuria Christo eos exorando viventes, multo minus fit eos invocando regnantes. III. Non sunt liberaliores Principes viri cum intimis suis, quam Deus cum servis suis, quos etiam amicos aliquando appellare dignatur; sed Principes viri exaudiunt preces servorum, qui illos rogant pro iis, a quibus ipsi invocantur: ergo etiam Deus non dedignabitur exaudire servos, & amicos suos, quando pro nobis, eos exorantibus, illum efficaciter deprecantur. IV. Sanctorum invocatio est honor Sanctis maxime conveniens, & Deo ipsi nullo modo repugnans: ergo credendum est, hoc honore Sanctos a Deo honestari. Sicut enim Assueeus fecit cum Mardochæo, Saul cum Davide, aliique Principes cum subditis suis bene merentibus de ipsis; ita pariter faciet Deus, qui intensiori amore Sanctos viros prosequitur, quam quilibet Princeps Ministros suos, etsi fidissimos, ac amantissimos. V. Ex Scripturis habemus, Sanctos magnam in cœlo habere potestatem; sed hæc potestas nulla esset, si nobis auxilium ferre in necessitatibus nostris non valerent: ergo possunt. Major constat; quia regnant cum Christo in cœlo; regnare potestatem importat; item psal. 70. 16. dicitur; *introibo in potentias Domini*, &c. Minor etiam patet; quia potestas magis ostenditur benefaciendo, quam puniendo, vindicando, persequendo, &c. VI. Sancti in cœlo cum Christo regnantes sunt hæredes bonorum Christi, sunt participes gloriæ ipsius, sunt domestici, & commensales, in domo ipsius: ergo sicut Deus vult, ut a nobis colantur, ita pariter vult, ut a nobis invocentur, & multo magis etiam. Probatur consequentia. Invocatio est confirmatio cultus, est exercitium beneficentiæ illorum, est amoris Dei caracter atque signaculum.

Opponunt Hæretici I. Injuriam Deo fieri per Sanctorum invocationem. Quod probant sic: Ex Apostolo ille invocatur, in quem creditur; dicitur enim ad Romanos 10. 14. *Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt?* Sed in Deum solum creditur: ergo solus Deus est invocandus. Unde Ambrosius scribens in epist. ad Rom. 1. ait: *Nam ideo ad Regem per tribunos, aut Comites, itur, quia homo utique est Rex, & nescit, quibus debeat Rempublicam credere; ad Deum autem, quem utique nihil latet, omnia enim merita novit, promerendum, suffragatore non opus est, sed mente devota*. Augustinus lib. 10. de civitate Dei c. 26. scribit: *Sanctos esse potius imitandos, quam invocandos*. Et lib. 22. c. 10. *Sanctos Martires apud altare nominari a Sacerdote, non autem invocari*. Et lib. de quantitate animæ c. 34. testatur, quod omnis creatura, quanvis sapientissima, & perfectissima, amanda tantum est, & imitanda. Denique Theodoretus lib. 8. ad Græcos scribit: *Suos mortuos Dominus*

Deus

Deus noster in templa pro Diis vestris induxit; ac illos quidem cassos gloria, vanosque reddidit, suis autem Martiribus honorem illorum dedit. Quibus verbis ostendit, illicitum esse, Martires a nobis invocari, quum sic illis tribuatur honor, qui soli Deo debetur,

II. Injuriam fieri Christo Mediatori per Sanctorum invocationem. Injuria fit homini, qui solus est in dignitate, munere, vel dominio, dando illi socium; sed Christus est solus, & unus in intercedendo, & mediando, pro nobis: ergo injuria illi fit, dando Sanctos illi pro sociis, & Mediatoribus. Minor probatur ex Apostolo 1. ad Timoth. 2.5. *Unus enim Deus, unus, & mediator Dei, & hominum, homo Christus Jesus*. Ex quo etiam fit argumentum; quod sicut Deo irrogat injuriam qui plures Deos adorat, ita & facit Christo, qui plures invocat mediatores. Additur, quod Apostolus ad Rom. 1., & ad Ephes. 2. Christo facit proprium hoc quod est, per ipsum habere accessum ad Patrem. Augustinus lib. 2. contra epistol. Parmeniani c.8. Parmenianum reprehendit, quod Episcopum faceret mediatorem inter Populum, & Deum, subdens deinde: *Si esset mediator Paulus, essent utique & cæteri Coapostoli ejus, ac sic multi mediatores essent, nec ipsius Pauli constaret ratio, qua dixerat: Unus Deus, unus mediator Dei, & hominum*. Idem Augustinus in psal. 108. Oratio, quæ non fit per Christum, non solum non potest delere peccatum, sed etiam ipsa fit peccatum. Theodoretus etiam in Coloss. 2. pro suppositione ponit Angelorum invocationem, & profert Concilium Laodicænum in Phrygia ipsam prohibens; & testatur, in quibusdam Populis oratoria S. Michaelis, in signum veteris superstitionis, extare.

III. Esse supervacaneam invocationem Sanctorum, & importare diffidentiam in invocantibus. Vel Christus potest superabundanter intercedere pro omnibus nobis, vel non potest? Si potest: ergo superfluum est recurrere ad alios, illosque invocare: Si non potest: ergo non est perfectissimus mediator Dei, & hominum. Ulterius; vel Deus vult, nobis auxilium ferri, & exorari pro nobis, vel non vult. Si vult: ergo ad alios accedendo, de Christo diffidimus: Si non vult: ergo hoc solum dicendo, vel cogitando, de Christo etiam dubitamus. Hinc idem Christus Joann. 16. 23. *Quicquid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*. Et Apostolus ad Rom. 8. 32. *Qui etiam proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum: Quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit?* Tanto etiam magis, quod Christus tradens nobis orandi formulam in oratione dominica, ipsam tanquam absolutum, & sufficiens instrumentum orandi dedit; in qua nihilominus ad Sanctos non remittimur.

IV. Sequentibus ratiunculis errorem suum Sectarii confirmare contendunt. I. Sancti non amplius mereri possunt: ergo nihil possunt nobis impetrare. II. Aut Sancti sunt certi, futurum esse, quod petunt, aut incerti? Si certi; ergo frustra petunt: Si incerti: ergo miseri sunt, quia orantes non exaudiuntur. III. Sancti preces nostras ignorant: ergo vane invocantur a nobis. Probant antecedens I. ex Scripturis. Eccl. 9. 5. *Viventes enim sciunt, se esse morituros, mortui vero nihil noverunt amplius*, Job 14. 21. de homine mortuo dicitur. *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget*. 1. ad Corinth. 2. 11. *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est?* II. ex Patribus. Hieronymo in epitaphio Nepotiani ad Heliodorum: *Quicquid dixero, quia ille non audit, mutum videtur*. Et infra: *Felix Nepotianus, qui hæc non videt; felix, qui hæc non audit*. Augustino, qui de hoc dubitat libro de vera Religione c.55. ubi habet: *Quisquis Angelorum, vel hominum, in Deo manet, & potest humanas preces sentire, in illo me exaudit*. Hugone Victorino q.228. in epist. ad Romanos, ubi ait: *Quæritur, an Sancti, quorum patrocinia postulamus, pro nobis interpellent, & quomodo?* Et sic deinde respondet: *Sanctos pro nobis interpellare non est aliud, quam Deum, pro meritis eorum, bonos affectus, quos habemus in eos propter Deum, remunerare; & ideo nihil interest, sive nos audiant, sive non*. III. ex rationibus. I. Dum quis orat, & dicit: *Omnes Sancti orate pro me*: impossibile videtur, omnes Sanctos suam necessitatem cognoscere, & omnes pro illo Deum precari. II. incertum est, quomodo Sancti nostras preces cognoscant; ergo incertum est quoque, utrum eas cognoscant. III. Quia solus Deus scrutator est cordium: ergo saltem preces internas solus Deus cognoscit: Unde Tertullianus: *Voluntas humana facti solum judicat, quia voluntatis latebris par non est*. IV. Testimonium Litaniarum, quæ primis temporibus in Ecclesia cum cantu dicebantur, non est ad rem; quia temporibus illis ex solis Kyrie Eleison, & Christe Eleison, constabant: unde in illis non erat invocatio Sanctorum. V. Multi Sancti invocantur, qui vere Sancti

non

non sunt, immo nec homines fuerunt; ut sunt Christophorus, Georgius, Catharina, &c. ergo frustra invocantur.

Respondemus ad I. Hæreticorum fundamentum: In loco Apostoli dici: *Quomodo invocabunt nomen Domini, in quem non crediderunt?* Et ante hæc verba Apostolus dixerat: *Quicunque invocaverit nomen Domini, salvus erit*: ergo ibi est sensus, nomen Domini invocari non posse ab eo, qui in ipsum non credit; quod verum est; non tamen dicitur, eum solummodo nos invocare debere, in quem credimus. Ad Ambrosium negatur illud opus Ambrosii esse, ut invictis rationibus Bellarminus probat, de Scriptoribus Ecclesiasticis in sec.IV. in adnotationibus ad Opera S.Ambrosii. Verum dato, quod S.Ambrosii sit, vera est sententia illa, si in vero sensu accipiatur. Dicitur enim ibi, non eodem modo eundum esse ad Deum, quo ad Reges per Suffragatores imus: Ex quo colligitur solum, Sanctos a nobis non sic invocandos esse, quemadmodum Regum Consiliarii invocantur, ut apud Reges pro nobis interpellent; quod verissimum est. Ad Augustinum dicitur, in dictis locis non quamcunque invocationem intelligere, sed solam illam, qua quis invocatur ut Deus, quam non debemus hominibus deferre. Ad Theodoretum dicimus, verum utique esse, pro Diis Gentium, seu Deorum Gentilium loco, Sanctos Martires in templa introductos esse; non autem, ut colantur, & invocentur eo modo, quo Dii Gentilium colebantur, & invocabantur, sed alio ipsis convenienti; quod nos intendimus.

Ad II. fundamentum dicimus, sicut injuriam Christo non facit, qui viventes rogat, ut pro se orent, sic nec eum facere, qui pro eodem rogat Sanctos cum Christo regnantes. Ad Apostolum dicitur, ipsum loqui de Mediatore, qui per se ipsum gratus est Patri, qui utique Christus solus est: Cæteri vero sunt Mediatores, qui Patri grati fiunt per Christum. Item loquitur de Mediatore illo, qui dedit in redemptionem semetipsum pro nobis, ut in sequentibus ait, qui etiam vere unicus est. Tandem de Mediatore loquitur, qui talis est ratione naturæ, qui scilicet humanæ naturæ divinam univit, ut Mediatoris munus obiret, qui pariter est unicus. Cæterum Mediatoris nomen aliis etiam tribuitur ab Apostolo ad Galatas 4., & a Moyse Deuteronomii 10. Ad illud vero Apostoli de accessu ad Deum dicitur, ipsum in illo loco agere contra Simonem, & Gnosticos, qui volebant, non per Christum, sed per Angelos, tanquam per minores Deos, accedendum esse ad Deum Patrem. Sic hunc locum intellexere Chrisostomus, Oecumenius, Theophilactus, & Haimo in Commentariis. Ad Augustinum respondetur eodem modo, quo ad primum Pauli locum responsum est. Ad Theodoretum dicitur, si extant illa Oratoria S.Michaelis, vere S. Michael est invocandus. Superstitio autem erat, Angelos haberi pro Diis: Sublata vero hac superstitione, & templis ablatis Angelis pro Diis habitis, eisdem remanserunt, tanquam advocatis, & intercessoribus; sicque vetus superstitio in rectum usum mutata est.

Ad III. fundamentum dicimus id, quod diximus ad secundum; quemadmodum scilicet supervacaneæ non sunt preces viventium, ita nec esse mortuorum; etsi propter illas diffidentiæ suspicio non oritur, pariter nec propter has importari. Vere tamen invocationes Sanctorum non adhibentur, ut suppleatur insufficientia Christi, qui sufficientissimus est, & superabundans; sed per ipsas suppleri dicendum est insufficientiam nostram, qua minus dispositi ad aliquod a Deo impetrandum invenimur. Sancti etiam in nomine Christi petunt, & nos etiam in nomine Christi dum Sanctos invocamus. Pater omnia per Christum nobis donat; sed quædam sine prævia nostra dispositione, & oratione, ut primi motus fidei in infideli,& primi motus pœnitentiæ in homine peccatore; quædam vero nonnisi per nostras, vel aliorum pro nobis orationes, ut peccatorum veniam, virtutum incrementum, perseverantiam, vitam æternam. Christus tandem in oratione dominica docuit nos ea, quæ petere debemus, non vero nobis indicavit eos, per quos petere deberemus. Aliter nec per Christum possemus petere, quia in oratione illa nulla de Christo mentio habetur.

Ad IV. fundamentum occurrimus, respondendo ad primam rationem, ad hoc, ut aliquid oratio impetret, sufficere merita præcedentia cum amicitia præsenti; aliter nec Christus modo aliquid impetraret, quia nihil modo meretur. Ad II. dicitur, Sanctos esse certos de suarum orationum exauditione. Dicitur enim ab Innocentio III. in cap. cum Marthæ, Extravag. de celebratione missarum, quod *Sanctis omnia ad vota succedunt*; & ante illum S.Gregorius lib.17. moralium c.8. dixerat, quod cœlestes Spiritus, dum voluntatem Dei semper aspiciunt, quod obtinere non valent, nunquam

quam volunt. Videatur hac de re Supplementum 3. part. S. Thomæ q.72. ar.3., & Cajetanus super 2.2.q.83.ar.4. Ex hoc autem non sequitur, Sanctos ipsos frustra orare; quia sicut certi sunt de eventu, ita & certi sunt, Deum id facturum per ipsorum orationes; sicut & alia multa, quæ non faceret, nisi rogatus. Certi etiam sunt Sancti de futura suorum corporum glorificatione, & pro ipsa tamen adhuc Deum orant; ut testatur S. Thomas 2. 2. qu.83. ar.11. ad primum. Christus etiam, futurorum omnium præscius, multa rogavit, & etiamnum Patrem rogat.

Respondemus modo ad argumenta, quæ congerunt Hæretici contra cognitionem nostrarum precum, quam Sancti habent. Sed prius scire oportet, cognitionem hanc tribui Sanctis ex Scripturarum auctoritatibus, ex Patrum testimoniis, & ex rationum momentis. Ex Scripturis Tobiæ 12.12. habetur de Angelis, Deo nostras orationes offerre: *Ego obtuli orationem tuam Domino*: Psal.137.1. dicitur: *In conspectu Angelorum psallam tibi*: Et Lucæ 15. 10. legitur, Angelos gaudere de Peccatorum pœnitentia: *Gaudium erit coram Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente*. Ex Patribus, Ambrosius lib. de Viduis post medium testatur: *Martires esse speculatores vitæ, actuumque nostrorum*. Augustinus ser.94. de diversis, loquens ad Stephanum, & Paulum, jam cœlesti regno potitos, ait: *Ambo ibi vos videtis, ambo modo sermonem nostrum auditis, ambo pro nobis orate*. Hieronymus in epitaphio Lucinii inquit: *Ille jam securus, & victor te aspicit de excelso, & favet laboranti, & juxta se locum præparat eodem amore, & eadem charitate, qua, &c.* Pro rationibus sufficiant illæ, quæ in superioribus adductæ sunt.

Ad Scripturas in contrarium modo dicimus, illas Ecclesiastes, Job, & Apostoli, importare, mortuos naturaliter non cognoscere, quod agant vivi, sicut nec naturaliter vivi sciunt, quod faciunt mortui. Solus autem Deus est, qui naturaliter, & propria virtute cognoscit cogitationes omnium cordium; Sancti vero non cognoscunt, nisi vel revelationis, vel visionis, vi. Sicque respondet etiam S.Gregorius ad illud Job lib.12. moralium cap.13.

II. Ad Patres respondetur, Hieronymum loqui de se ipso docente, non de se ipso orante; certum est enim, quod mortuo Nepotiano, hic non audiebat amplius Hieronymum docentem ipsum, sed exaudiebat Hieronymum orantem ad ipsum. In altera auctoritate sensus est, quod mala hujus seculi non videret per experientiam. Augustinus naturali modo, non supernaturali, intelligendus est. Hugo ait, non tantum Deum exaudire orationem nostram propter Sanctorum merita, sed etiam per fidem nostram.

III. Ad Rationes. Et ad I. respondet Estius, quem ut plurimum hac in re sequuti sumus, non esse necesse, affirmare, quod semper omnes Sancti cum Christo regnantes cognoscant particulariter omnium, & singulorum preces, quomodocunque generaliter ad se directas; & forte ob hujusmodi dubitantiunculas non fuit visum Patribus Tridentini Concilii quæstionem hanc, an Sancti preces viventium cognoscant, absolute definire. Ad II. Quanvis sit in dubio modus, quo Sancti preces nostras exaudiunt, non tamen dicendum est, dubium esse, num ipsi exaudiant. De multis enim dubius est modus, certa tamen est substantia rei; & revera Patres diversimode multoties loquuti sunt de modo, quo Sancti preces nostras audiunt, & inter se ipsas videntur in hoc differre. Conveniunt nihilominus de rei substantia, docentes nimirum, quod vere Sancti preces nostras audiant, licet de modo, quo audiunt, certo non constet. Ad III. dicitur, Deum naturaliter esse cordium scrutatorem, seu ex natura sua; Sanctus vero cordium secreta cognoscere, non ex natura, sed ex Dei gratia, & beneficio; per visionem nimirum, revelationem, aut alias vias. Sic intelligendus est Tertulliani locus. Ad IV. quanvis ex Liturgiis, quæ sub nomine Basilii, & Chrysostomi, circumferuntur, litaniæ vocentur Kyrie eleison, & Christe eleison; in Conciliis tamen, in quibus de iisdem agitur, vocantur invocationes Dei, & Sanctorum, prout eas nos modo appellamus. Walfridus Strabo libro de rebus ecclesiasticis c. 28. declarat, quid veniat nomine litaniæ in Concilio I. Aurelianensi, & dicit, esse Sanctorum invocationem. Ad V. admisso, quod aliqua Sanctorum facta sint apocrypha, non proinde Sancti illi etiam apocryphi dicendi sunt. Multa commentitia de Apostolis primis quoque temporibus vulgata sunt; & tamen nemo fabulosos, & apocryphos Apostolos nominavit. Nos autem, quando Sanctos invocamus, non facta ipsorum, sed Sanctos ipsos rogamus. Utique Gelasius Papa in can. sancta romana ecclesia dist. 15. historiam S.Georgii inter apocryphas consignat; attamen S.Georgium colendum voluit;

luit; quod idem dicendum est de S.Christophoro, de S.Catharina, &c. Denique Philippus Melancthon, cujus est insulsum hoc argumentum, si ideo Sanctos hosce invocare dedignatur, quia apocryphos putat; quare saltem non dignatur invocare Sanctos illos, de quorum veritate dubitare insania est? Invocet saltem sanctissimam Dei matrem, Mariam, semper virginem, invocet Apostolos, invocet Apostolicos viros, quos non vocabit profecto homicidas, monstra, bestias, ut Sanctos cæteros appellare non erubescit.

DISSERTATIO LXIX.

De Visionis æqualitate, & inæqualitate, & de erroribus Hæreticorum, atque Scholasticorum dissidiis, circa eandem.



Mnes, qui Deum intuitive vident, vident de facto æqualiter ea, quæ sunt formaliter in Deo; quia de facto secundum ea, quæ sunt formaliter in Deo, non datur præcisio; sicque illa eadem, quæ videntur ab uno Beatorum, ab aliis etiam Beatis conspiciuntur. Verum, quanvis omnia, quæ sunt in Deo formaliter, æqualiter secundum extensionem a Beatis videantur; inæqualiter nihilominus videntur secundum intensionem; quia unus Beatus prædicata illa magis, quam alter, penetrat, & intensius intuetur. Ulterius adnotamus; quia Beati in Verbo videnr etiam aliqua objecta secundaria, & hæc non eadem numero ab omnibus videntur; hinc est, quod secundum extensionem horum objectorum datur quoque inæqualitas quædam in Beatis, secundum ea, quæ formaliter in Verbo vident. Distinguunr proinde Theologi æqualitatem, seu inæqualitatem visionis in formalem, seu specificam, & materialem, seu numericam. De formali, & specifica loquentes, omnes Beati de facto æqualiter Deum vident; quum hæc æqualitas respiciat prædicata, quæ formaliter in Deo sunt, & quæ æqualiter omnia a Beatis conspiciuntur. De possibili vero, quum dari possit visio præcisiva etiam secundum ea, quæ sunt formaliter in Deo, non videmus repugnantiam ad dicendum, in Beatis dari posse etiam inæqualitatem specificam, atque formalem visionis. Loquentes vero de materiali, seu numerica æqualitate, vel inæqualitate visionis, duplex est, subjectiva nimirum, seu intensiva, & objectiva, seu extensiva. Subjectiva, seu intensiva importat majorem, vel minorem penetrationem objecti; objectiva, seu extensiva majorem, vel minorem numerum objectorum secundariorum, quæ in Deo videntur. Igitur tenendum est, de facto dari in Beatis æqualitatem visionis formalem, & specificam; inæqualitatem vero materialem, seu numericam, tam intensivam, quam extensivam, tam subjectivam, quam objectivam: Hoc est, Beatos æqualiter videre Deum, loquendo de æqualitate formali, & specifica; inæqualiter vero loquendo de inæqualitate materiali, seu numerica, tam intensiva, & subjectiva, quam extensiva, & objectiva.

Præterea, observare juvat, de facto in Beatis dari etiam æqualitatem materialem, & numericam, tum intensivam, tum extensivam; sed non in omnibus, at in aliquibus tantum Beatis. Quod patet apertissime contra Paludanum; quia certum nobis est, plures modo decedere absque ullo merito; & verisimile est etiam, aliquos obire cum merito æquali. Parvuli enim cum solo baptismo decedentes ante rationis usum, æqualiter sine ullo merito decedunt. Inter Adultos autem plane imperceptibile videtur, seu saltem impossibile non videtur, quod aliqui non reperiantur, qui, quum sint ejusdem rationis, instituti, vitæ, professionis, &c. idem etiam meritum non sortiantur. His igitur positis, hujusmodi Beati æqualem gloriam habebunt; quum Parvuli nullum habentes meritum, nullum jus habeant ad gloriam; & si illis datur, ex meritis Christi, quæ eadem sunt apud illos, & pro illis, datur. Adulti vero idem habentes meritum, eandem procul dubio gloriam habebunt. Tum etiam in Parvulis, quia gloria, quæ illis confertur, correspondet præcise gratiæ baptismali, quæ in omnibus illis æqualis est; quia in ipsis non reperitur inæqualitas dispositionis, ratione

tione cujus duntaxat baptismus, sicut & cætera sacramenta, gratiam confert inæqualem.

Verum quanvis hæc æqualitas materialis, & numerica inter aliquos Beatos detur, inter alios autem, numeri quidem majoris, & maximi, datur sane inæqualitas numerica, & materialis. Hoc quidem catbolicum dogma est, quod I. Jovinianus, qui circa finem IV. seculi vixit, inficiatus est. Mediolanensis Diœcesis incola fuit, & Monachus monasterii extra Mediolani mœnia. Quum inter alia portenta, quæ in medium attulit, fuerit cœlibatus destructio, multi Monachi, malis ejus artibus delusi, uxoribus se junxerunt. In cœlo nullam esse inter Sanctos inæqualitatem, effutiit; ac omnia præmia, quæ Deus elargitur Electis, æqualia esse. Fuit primo a Papa Syricio damnatus; & postmodum in quodam Mediolanensi Concilio a S. Ambrosio. Demum ab Honorio Imperatore in Insulam Dalmatiæ proscriptus, ibidem cibi, & vini violentia oppressus occubuit.

II. Origenes, etsi hanc æqualitatem ante Judicii diem non admiserit, admisit tamen post Judicium. Etenim homilia in Matth. 13. 43. explicans verba illa Apostoli, *stella differt a stella in claritate*, & comparans cum illis aliis verbis, *tunc Justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum*; asseruit, ut testatur Petavius, theologicorum dogmatum lib. 7. c. 10. n. 2., *initio beatitudinis justos inæquali splendore fulgere; post judicium vero in unicum solare lumen esse conflandos*. Verba Origenis vero sunt: *Opinor equidem, quod in exordiis beatitudinum, quæ sunt in iis, qui salvi fiunt, quoniam nondum purificati sunt, qui tales non sunt, differentia sit luminis eorum, qui salvi fiunt. Cæterum ubi, quemadmodum diximus, collecta fuerint a toto Christi regno omnia scandala, & cogitationes, quæ gignunt iniquitatem, conjecta fuerint in cuminum ignis, consumptaque fuerint deteriora: Et dum hæc geruntur, ad se redierint qui receperant sermones, mali illius filii, tunc justi unicum solare lumen facti, fulgebunt in regno Patris sui.*

III. Lutherus commentus est, nullam in Cœlis esse inæqualitatem in videndo Deum inter Beatos; at altera via ab illa Joviniani incedebat. Siquidem Jovinianus ideo dicebat, omnes Beatos esse æquales in gloria, quia omnia merita æqualia esse putabat, quemadmodum & peccata etiam omnia; hinc nullam in Electis in gloria, nullam in Reprobis in gehenna, diversitatem agnovit. Ex Hieronymo lib. 2. contra Jovinianum, ipsum dixisse, habemus, *duos esse tantum ordines, ovium, & hircorum, alterum Justorum, alterum Peccatorum; alios stare a dextris, alios a sinistris; taliter ut inter Joannem, & ultimum Pœnitentem, nulla sit differentia.* Lutherus autem, quia putavit, Justos nullam intrinsecam justitiam habere, sed justos tantum esse propter extrinsecam meritorum Christi, vel ejus justitiæ, imputationem; & quia merita Christi, & justitia Christi, eadem sunt pro omnibus, hinc omnes eadem justitia justos affirmavit, ac unum, idemque pro omnibus Christi meritum, & per consequens una, eademque pro omnibus gloria.

I. Probatur modo catholicum hoc dogma ex Scripturis. Isaiæ 56. 5. *Dabo eis in domo mea, & in muris meis locum, & nomen melius a filiis, & filiabus*. Danielis 12. 2. *Et multi de his, qui dormiunt in terræ pulvere, evigilabunt; alii in vitam æternam, & alii in opprobrium, ut videant semper. Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti; & qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellæ in perpetuas æternitates*. Matth. 25. 15. *Et uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum; unicuique secundum propriam virtutem*. Et n. 19. *Venit Dominus Servorum illorum, & posuit rationem cum eis. Et accedens qui quinque talenta acceperat, obtulit alia quinque talenta dicens: Domine, quinque talenta tradidisti mihi, ecce alia quinque superlucratus sum: Ait illi Dominus ejus: Euge serve bone, & fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam, intra in gaudium Domini tui. Accessit autem & qui duo talenta acceperat, & ait: Domine duo talenta tradidisti mihi, ecce alia duo lucratus sum. Ait illi Dominus ejus: Euge serve bone, & fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam, intra in gaudium Domini tui*. Lucæ 19. 15. *Jussit vocari servos, quibus dedit pecuniam, ut sciret quantum quisque negotiatus esset. Venit autem primus dicens: Domine, mna tua decem mnas acquisivit. Et ait illi: Euge bone serve, quia in modico fuisti fidelis, eris potestatem habens super decem civitates. Et alter venit, dicens: Domine, mna tua fecit quinque mnas. Et huic ait: Et tu esto super quinque civitates*. Sancti Patres utramque parabolam de diversis stipendiis meritorum, & de diversis per consequens gradibus gloriæ, interpretantur. Lucæ 7. 47. *Remittuntur illi peccata multa, quia dilexit multum; cui autem minus dimittitur, minus diligit*. Si ergo majori merito correspondet major remissio in tempore, major etiam gloria respondebit in æternitate.

rate. Joannis 14.2. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt.* 1. ad Corinth. 3.8. *Unusquisque autem propriam mercedem accipiet, secundum suum laborem.* Et n. 12. *Si quis autem superædificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fœnum, stipulam, uniuscujusque opus manifestum erit.* II. ad Corinth. 9.6. *Qui parce seminat, parce & metet; & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet.* Subdit Petavius; *in benedictionibus, hoc est abunde.* Et 1. ad Corinth. 15.41. *alia claritas solis, alia claritas lunæ, & alia claritas stellarum; stella enim differt a stella in claritate; sic & resurrectio mortuorum.* Addit P. Boucat: „ Stella non differt a stella in claritate specifica; „ omnes enim stellæ sunt claræ; verum potius in eo, quod claritas est major, vel minor in una potius, quam in altera: Similiter prope modo, teste Apostolo, gloria Sanctorum in omnibus eadem est specifice; omnes enim vident Dei essentiam, vident Personas, & attributa; sed est major, vel minor, intensive, secundum majorem, vel minorem, charitatem, & amorem. „

II. Probatur ex Conciliis. Concilium Mediolanense anno 389., cui S. Ambrosius præsedit, ut dictum est, damnans omnes Joviniani errores, damnavit etiam illum, quo dicebat, intuitivam Dei visionem ab omnibus Sanctis pro æquali omnino participari. Concilium generale Florentinum sess. ult. in literis sanctæ unionis, ubi de Beatis dicitur: *Intueri clare ipsum Deum trinum, & unum, sicuti est, meritorum tamen diversitate, alium ab alio perfectius.* Concilium generale Tridentinum sess. 6. c. 16. *Bene operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, & tanquam gratia Filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda; hæc enim corona illa justitiæ, quam post suum certamen, & cursum, repositam sibi esse asserebat Apostolus a justo Judice sibi reddendam, non solum sibi, sed & omnibus, qui diligunt adventum ejus. Igitur si merces, reddenda est secundum qualitatem laboris, & meritorum mensuram.* Et in can. 32. ejusdem sessionis decernit, gloriæ augmentum per bona opera mereri, & contra negantes anathema profert: *Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut, ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo, per Dei gratiam, & Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum; anathema sit.*

III. Probatur ex Patribus. Tertullianus in Scorpiaco c. 6. *Nam quomodo multæ mansiones apud Patrem, si non pro varietate meritorum? Quomodo & stella a stella distabit in gloria, nisi pro diversitate radiorum?* Hilarius in enarratione psalmi 64. *Plures autem mansiones diversæ dignitati habitantium præparantur.* Chrysostomus hom. 41. in priorem ad Corinthios: *Tametsi in regno cœlesti sint omnes, non omnes tamen iisdem potiri præmiis .... uti nec in gehenna Peccatores eadem tormenta patientur.* Augustinus tract. 66. in Joannem: *Multæ mansiones diversas meritorum in una vita æterna significant dignitates. Alia est enim gloria solis, alia gloria lunæ, alia gloria stellarum. Stella enim a stella differt in gloria, sic & resurrectio mortuorum. Tanquam stellæ Sancti diversas mansiones, diversas claritates, tanquam in cœlo, sortiuntur in regno.* Hieronymus lib. 2. explicans versum 8. primæ ad Corinthios c. 3. *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem;* & versum 13. *uniuscujusque opus manifestum erit,* inquit: *Si is, cujus opus arsit, & periit, & damnum sustinuit laboris sui, perdet quidem laboris præmium, sed ipse salvabitur, non tamen absque probatione ignis: ergo is, cujus opus manserit, quod superædificavit, sine ignis probatione salvabitur; & inter salvationem, & salvationem, utique erit diversitas aliqua.* Irenæus lib. 1. c. 62. *Si plus dilexerimus, clariores erimus apud Deum.* Ambrosius lib. 5. in Lucam col. 86. *Cum sutris in regno cœlorum, tunc processus est mansionum; etsi unum regnum, diversa tamen merita sunt in regno cœlorum.* S. Gregorius Papa lib. 4. moralium c. 31. *Quia in hac vita nobis est discretio operum, erit in illa proculdubio discretio dignitatum, ut quo hic alius alium merito superat, illic alius alium retributione transcendat; unde in Evangelio veritas dicit: In domo Patris mei mansiones multæ sunt.* Fulgentius lib. de Trinitate: *Tantum amplius alio in illa vita Deum videbit, quantum amplius in hac vita cum dilexit, præceptisque ejus obediens fuit.*

IV. Probatur rationibus. I. Consensus communis totius Ecclesiæ docet, peculiarem cultum Beatissimæ Virgini, & Dei genitrici Mariæ tribuendum esse, peculiarem Apostolis, & aliis Sanctis, quos uti insigniores veneramur: ergo eos supponit in Beatitudine præcellentes. II. Angeli inæqualem habent beatitudinem; ut enim a Theologis communiter dicitur cum S.Thoma

ma 1.p. q.62. ar.6. Angeli consequuti sunt gratiam, & gloriam, secundum quantitatem suorum naturalium, quæ procul dubio in Angelis fuerunt diversa: ergo etiam homines. Probatur consequentia. Ex verbis Lucæ 2.36. habemus, quod homines *æquales Angelis sunt, & filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis*. III. Ubi est maxime tale, ibi etiam est magis, & minus tale; quia ubi est maxime tale, ibi est major, & minor accessus ad ipsum, per quem magis, vel minus tale redditur; sed in visione Dei est maxime tale, scilicet Deus ipse: ergo datur de facto major, vel minor visio in cæteris. IV. Beatitudo confertur ut corona, ex illo Apostoli 1. ad Timotheum 4. 8. *Reposita est mihi corona justitiæ*: ergo est præmium; sed in dando præmio servanda est justitia distributiva, ut pro æqualibus meritis æquale præmium, & gratia conferatur: ergo, &c. V. Inæqualiter Reprobi in inferno puniuntur; juxta illud Apocalypsis 18. 7. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*; sed Deus non minus servat justitiam distributivam in præmiis, quam in pœnis: ergo etiam inæqualiter Electi Deum in paradiso videbunt. VI. Non potest Deus esse nobis caussa, vel occasio negligentiæ, vel otiositatis; sed sic esset, si Deus non secundum inæqualitatem meritorum præmia distribueret: ergo Deus in cœlo inæqualiter se videndum præbet Electis. Probatur minor; quia possent plures dicere; ad quid vitam ducere perfectiorem, quum sufficiat eam ducere bonam? Et cur servare debebimus consilia, quum sufficiat servare mandata? Semper idem est præmium: ergo inutilis erit nobis major, vel intensior labor. VII. Non est injustus Deus, ut obliviscatur laboris nostri; sed si secundum æqualitem omnes eum viderent, oblivisceretur laboris nostri: ergo non omnes æqualiter eum vident. Minor patet, quia oblivisceretur laboris illius, qui plus aliis laboravit, quum eum non pro merito debito præmio prosequeretur: Major docetur a Concilio Tridentino sess. 6. c. 16. *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino; non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius*. VIII. Sive caussa visionis sit gratia sanctificans, sive amor, sive labor, sive opus misericordiæ, sive in tentatione fidelitas; quum hæ semper sint diversæ in justis, semper etiam in iisdem visio debet inæqualis esse. Et sicut impossibile est, ut omnes homines habeant eandem gratiam sanctificantem, amorem, laborem, opus misericordiæ, fidelitatem, ita etiam est impossibile, ut eandem habeant visionem.

Arguunt Hæretici I. Et præcipue Jovinianus ex Scripturis; Parabola scilicet illa Matth. 20. ubi, licet Operarii inæqualiter in vinea laborassent, æqualem nihilominus mercedem receperunt; hoc est singuli singulos denarios: ergo pariter in cœlo æqualis dabitur visio inæqualiter quanvis laborantibus, & merentibus, in hac vita: Hoc eodem argumento utuntur recentiores Heterodoxi ad probandum, visionem Dei non dari ut mercedem justitiæ, sed pro voluntate Dei omnibus æqualiter dantis per merita Christi Domini. II. Ex illo Matth. 13., quod usurpabat Origenes: *Tunc Justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum*: ergo saltem post Judicii diem æqualis erit Beatorum omnium felicitas, & eadem gloria. III. Si daretur hujusmodi inæqualitas, qui minus videret non esset sua sorte contentus, sed perfectiorem visionem desideraret; hoc non est dicendum: ergo nec illud, ex quo sequitur. IV. Ex Augustino lib. 83. quæstionum quæst. 83. Unam rem non potest unus alio plus intelligere; essentia autem divina est una res, & summe simplex: ergo unus non potest essentiam divinam plus, aut melius intelligere, quam alius. V. Omnes Beati videbunt Deum sicuti est, juxta illud 1. Joannis 3. *Videbimus eum sicuti est*; Deus autem in se ipso simplex est, & invisibilis, adeoque uno modo est: ergo uno etiam modo videbitur, ac proinde non videbitur perfectius ab uno, quam ab altero. VI. ex eodem Augustino ser. 59. de verbis Domini c. 4. *Denarius ille vita æterna est, & in vita æterna omnes æquales erunt*; atqui visio Dei est vita æterna: ergo in visione Dei omnes æquales erunt. VII. Justitia Christi est eadem in omnibus Justis; sed visionis beatificæ Justorum est caussa justitia Christi: ergo visio beatifica Justorum est æqualis in omnibus Justis. VIII. Si visio esset inæqualis in Beatis, non minus esset talis ob perfectius lumen, quam ob perfectiorem intellectum; sed hoc secundum dici non potest: ergo neque primum.

Respondemus ad I. cum S.Thoma 1. 2. q.5. ar. 2. Unitatem denarii significare unitatem beatitudinis objectivæ, diversitatem autem mansionum significare diversitatem beatitudinis formalis. Sicque omnes accipient unum denarium, quia accipient unum,

unum, & idem summum bonum; & accipient etiam diversas mansiones, & possessiones summi boni. Ulterius, Chrysostomus, Nazianzenus, & alii Patres apud Petavium, & Vasquez, per parabolam illam intelligunt, quod multi breviori tempore laborantes, quia intensius laboraverunt, acquirunt æqualem mercedem cum aliis, qui longiori tempore, sed remissius, laborarunt; juxta illud Sapientiæ 4. 13. *Consummatus in brevi, explevit tempora multa*. Adhuc, Lyranus, aliique Interpretes, explicant parabolam per vocationem ad gratiam Evangelii, non de dispensatione gloriæ, & intelligunt respectu Judæorum, qui fuerunt primi, & Gentilium, qui fuerunt novissimi; & nihilominus deinde fuerunt primi novissimi, & novissimi primi. Denique, audiatur S. Hieronymus lib. 2. contra Jovinianum col. 548. *Unus autem denarius non unum est præmium, sed una vita, & una de gehenna liberatio.* Et epist. 146. *Et tu, qui hora sexta conductus es, novissimo invides, cur tecum denarium, idest æqualem consequatur salutem, licet salutis pro labore diversa sit gloria.*

Ad II. dicitur, fulgorem Beatorum esse tanquam solare lumen; sed ex hoc non infertur, futurum idem Beatorum omnium lumen. Hic idem Origenes commentus est, ex Petavio loc. cit., post longissimi temporis purgationem, Dæmones, ac Damnatos omnes, ad cœleste regnum perventuros; & tunc omnium Beatorum etiam Dæmonibus, & Damnatis, comprehensis, una, & eadem erit gloria, & beatitudo. Quod quidem est contra omnium Patrum mentem, contra totius Ecclesiæ traditionem, & contra omnium Ecclesiarum fidem. Videantur Patres a nobis adducti, præsertim qui verba illa explicant, quæ Origenes tam pessime interpretavit.

Ad III. Quilibet Beatus est sua sorte contentus, nec plus eo, quod videt, videre desiderat, quia sufficientissime cum eo, quod videt, summum bonum possidet, possessione sibi proportionata, qua certissime satiatur. Exemplum adducunt, quod explicat simul, & suadet, rem, de qua loquimur. Pater quinque filiis, quos habet, eandem vestem fieri jubet; iisdem ornamentis, iisdem auro, & argento, eadem materia, omnino compactam; variam solummodo secundum variam puerorum ætatem. Invidet ne puer minor majori vestem grandiorem, quando sua, quanvis sit minor, est tamen æqualis in materia, in pretio, & in ornatu? Non invidet, quia suam habet sibi proportionatam, & si grandior esset, non esset sibi respondens, & adæquata, adeoque non decorem, sed deformitatem potius sibi adderet. Sic pariter in Beatis diversum gloriæ gradum possidentibus discurrendum est.

Ad IV. dicitur, quod unam, eandenque rem potest unus alio plus intelligere inæqualitate se tenente ex parte intellectionis, licet non possit intelligi inæqualitate se tenente ex parte rei; in quo sensu intelligendus est Augustinus. Unde in casu non potest unus intelligere, Deum habere plus de esse, & perfectione, alius intelligere, Deum habere minus de esse, & perfectione; sed omnes debent intelligere, quod Deus habet idem infinitum esse, & eandem infinitam perfectionem. At hoc ipsum infinitum esse, & infinitam perfectionem Beatus unus videt perfectius, alius videt minus perfecte.

Ad V. Eadem est responsio; videbimus Deum sicuti est, si To *sicut* se teneat ex parte objecti, itaut significet, videbimus Deum esse eo modo, quo est, conceditur; si To *sicut* se teneat ex parte cognitionis, itaut significet, quod ita in nobis erit perfectus modus cognoscendi, sicut in Deo est perfectus modus essendi, negatur. Deus enim, quum sit infinitus, finito tamen modo a Beatis videtur; sicque finito modo perfectiori ab uno, & ab altero finito modo minus perfecto, videbitur.

Ad VI. Augustinus explicat se ipsum, verbis sequentibus ad locum, qui adductus est; & sunt ista: *Quanvis enim meritorum diversitate fulgebunt, alius magis, alius minus, quod tamen ad vitam æternam pertinet, æqualis erit omnibus; non enim alteri longius, alteri brevius, quod pariter sempiternum est, quod non habet finem, nec tibi habebit, nec mibi.* Eadem habet tract. 67. in Joannem 1. *Quo utique denario vita significatur æterna, ubi amplius nemo vivit, quoniam vivendi non est diversa in æternitate mensura; sed multæ mansiones diversas meritorum in una vita æterna significant dignitates.*

Ad VII. distinguitur minor; visionis beatificæ Justorum est caussa justitia Christi; caussa efficiens, conceditur; caussa formalis, negatur. Etsi enim visio exigat concursum caussæ primæ efficientis, exigit quoque concursum caussæ secundæ, a qua specificatur actus; non secundum naturalia, sed secundum supernaturalia; ut apud P. Boucat legitur declarasse Sacram Facultatem Parisiensem, in sequentis propositionis proscriptione: *Cujus meliora fuerint*

na-

naturalia necessario major erit gratia, & gloria.

Ad VIII. responsio habebitur ex dicendis. Etenim videndum superest, quænam hujusce inæqualitatis visionis sit caussa? Duplex potest esse caussa, moralis nimirum, & physica. De morali conveniunt omnes quasi Catholici, asserentes, esse inæqualitatem meritorum; præcipue loquendo de inæqualitate intensiva visionis; extensivæ enim inæqualitatis ut plurimum potest esse caussa diversitas status Beatorum, ratione cujus unus Beatus majores creaturas videt, quam alter; quia majores ad se pertinent, quam ad alterum; ut in superioribus fuit dictum. Caussam igitur moralem, seu radicalem, ut alii dicunt, inæqualitatis visionis, quæ de facto datur, meritorum dicimus inæqualitatem esse.

I. Probatur ex Scripturis. Matth. 5. 19. *Qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis, & docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno cælorum: Qui autem fecerit, & docuerit, hic magnus vocabitur in regno cælorum.* Igitur majoritas, vel minoritas præmii majoritati, vel minoritati operum respondebit. Ad Romanos 2. 6. *Qui reddet unicuique secundum opera ejus.* 1. ad Corinthios 3. 8. *Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* 2. ad Corinthios 9. 6. *Qui parce seminat, parce & metet; & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet.*

II. Probatur ex Patribus. Augustinus in libro de sancta virginitate: *Stella tamen a stella differt in gloria, sic & resurrectio mortuorum; hæc sunt merita diversa Sanctorum.* Theodoretus in priorem epistolam ad Corinthios: *Non omnes Justi ejusdem præmii erunt participes, sed recte factis congruam habebunt retributionem.* Chrysostomus homil. 41. in 1. ad Corinthios: *Tametsi in regno cælesti sint omnes, non omnes tamen iisdem potiri præmiis, illa similitudine stellarum; uti nec in gehenna peccatores omnes eadem tormenta patientur;* sed peccatores diversa patientur tormenta secundum diversitatem suorum malorum operum: ergo justi diversa consequentur præmia secundum suorum bonorum operum diversitatem. Ambrosius in psal. 38. v. 6. *Homines a primo cælo ad secundum, & deinceps a secundo ad tertium, & ab illo per distinctiones fere ad septimum cælum, atque in ipsam apsidam, & summitatem cælorum, qui merentur, ascendunt.* Prosper in sententia 160. *Multa mansiones in una vita varias meritorum significant dignitates;* quod a S. Augustino accepisse, liquet.

III. Probatur Rationibus. I. Inæqualitas pœnæ in gehenna habet pro caussa inæqualitatem demeritorum: ergo etiam inæqualitas præmii in cœlo habet pro caussa meritorum inæqualitatem. Antecedens patet ex Lucæ 12. 47. *Ille autem servus, qui cognovit voluntatem Domini sui, & non præparavit, & non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis: qui autem non cognovit, & fecit digna plagis, vapulabit paucis;* item ex illo Apocalypsis 18. 7. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum:* consequentia vi paritatis sequitur. II. Dei visio in patria correspondet gratiæ in via: ergo ex quo capite habetur major gratia in via, habebitur etiam major visio in patria; sed in via habetur major gratia ratione majoritatis meritorum, & bonorum operum: ergo ratione ejusdem habebitur etiam in patria major visio. III. Quia aliter non eluceret Dei justitia remunerativa, & decresceret quoque hominum voluntas, si aliunde, quam a meritorum diversitate, visionis inæqualitas haberetur. IV. Deus dat gloriam in mercedem: ergo etiam dabit in mercedem quantitatem, & qualitatem, gloriæ; sed dare in mercedem est dare secundum proportionem laboris recipientis, non vero secundum liberalitatem dantis: ergo secundum hanc eandem proportionem & dabit gloriam, & dabit gloriæ diversitatem.

De caussa physica hujuscemodi inæqualitatis remanet modo major difficultas inter Scholasticos examinanda. Siquidem Scotistæ ab intellectuum inæqualitate illam desumunt; adeout, si duo fuerint intellectus cum æquali lumine, inæquales tamen in vi sua nativa, inæqualiter hoc ipso Deum videbunt. Thomistæ vero, & ex Neutericis quamplurimi, a sola repetunt luminis inæqualitate; itaut duo intellectus æquales cum lumine inæquali inæqualiter Deum videant; duo vero intellectus inæquales secundum nativam virtutem, cum lumine tamen æqualiter ipsum intueantur. P. Magnanus conformiter ad sua principia visionis inæqualitatem nec ex intellectuum inæqualitate secundum naturalem perspicaciam perspectorum, nec ex inæqualitate luminum ut formaliter luminum consideratorum, desumit; sed ex sola speciei intelligibilis, qua talis, inæqualitate petit. Etenim secundum ipsum, quemadmodum nos etiam in superioribus adnotavimus, duo ad intuitivam Dei visionem requiruntur; unum cuilibet visioni, etiam

crea-

creatæ naturali, commune, & hoc est determinativum indifferentiæ potentiæ, seu concursus objectivus, & species impressa; aliud est peculiare divinæ intuitionis, lumen scilicet, quo creata mens elevetur ad superiorem ordinem, ad quem nullis potest suis naturalibus viribus pervenire. Hæc autem duo, determinare scilicet potentiam, & ipsam elevare, quorum primum se tenet ex parte speciei impressæ, alterum ex parte luminis, essentialiter inter se distinguuntur. Et ratio est, quia determinare supponit elevationem, elevare autem nec supponit, nec imbibit, determinationem. Per hoc enim, quod potentia in eodem ordine ponatur, in quo est objectum, non intelligitur ab hoc determinata; ex opposito vero, quando ablata est indifferentia potentiæ circa objectum aliquod, præsupponitur in ea habitudo ad illud attingendum. Etsi ergo determinare, & elevare possint in sensu identico idem esse; stat nihilominus, quod in sensu formali valde sint diversa.

His præmissis, probat P. Magnanus visionis inæqualitatem nec ex intellectuum, nec ex luminum, inæqualitate provenire. Non quidem ex intellectuum diversitate; quia non juvat major activitas intellectus ad actu producendam notitiam objectorum, nisi eorundem species recipiat; idem dicendum de minori intellectus activitate: ergo visionis inæqualitas non potest oriri ex inæqualitate intellectuum secundum naturalem virtutem spectatorum. Antecedens probatur. Si unus intellectus perfectus ut sex, alter vero perfectus ut quatuor, æquales species proportionatas ut duo perfectas reciperent, uterque intellectus produceret notitiam perfectam ut duo: ergo nec major activitas juvat, nec minor obstat, si utrique detur species æqualis. Antecedens probatur. Quivis intellectus absque determinativo nullam potest actu notitiam producere, nisi intellectus ille sit sua visio per essentiam, de quo non est quæstio, cujusmodi est intellectus divinus: ergo quale erit determinativum, talem notitiam producet: ergo si duo intellectus, quorum unus sit perfectus ut sex, alter ut quatuor, æquales species proportionatas, ut duo perfectas, reciperent, uterque notitiam perfectam ut duo produceret. Antecedens patet, consequentia probatur. Si notitiam perfectam ut sex produceret potentia determinata ut quinque, jam sextus gradus notitiæ procederet a potentia nullo modo determinata ad ipsum: ergo a potentia nullo modo determinata posset procedere notitia saltem ut unum; sed hoc ex dictis implicat in intellectu capaci indifferentiæ: ergo, &c.

Probat modo P. Magnanus, quod nec etiam ex luminum inæqualitate inæqualitas visionis desumenda sit. Etenim lumen, ut formaliter tale, ex omnium Theologorum sententia, est elevativum intellectus inferioris ad illum superiorem ordinem, in quo est objectum visibile; seu est elevativum creatæ mentis ex infimo naturæ statu ad ordinem Divinitatis; sed quælibet creata mens, ut Deum intueatur, ex suæ infimæ naturalitatis ordine æque debet extrahi, & æque etiam in illa divini ordinis poni, æque scilicet debet elevari: ergo lumen est æquale in omnibus, nec potest esse inæquale, utpote in indivisibili positum: ergo ex inæqualitate luminum, quæ nulla est, sed supponitur falso, oriri nequit visionum inæqualitas. Omnia recte inferuntur, ex majori scilicet, quæ est certa, & ex minori, quæ probatur. Non est magis divinum supremi, ac eminentissimi ordinis objectum visionis intuitivæ ut unum, scilicet unus gradus omnipotentiæ, quam sit objectum maximum cognitionis etiam comprehensivæ, scilicet totus Deus; sed ratione Divinitatis, & hujus summæ excellentiæ objecti visibilis, requiritur in potentia illud elevativum: ergo æque quælibet creata mens, ut Deum, sive magis, sive minus, intueatur, elevari debet.

Hæc quidem in principiis P. Magnani procedunt, secundum quæ vere lumen in indivisibili consistit, adeoque intensionis, vel remissionis, est incapax. Cæterum in suppositione, quod lumen sit intrinsecum, & se habeat per modum habitus, tunc intensius quidem, atque remissius potest esse; & per consequens dari majus, vel minus lumen, & lumina tandem esse inæqualia, non repugnat. In hac ergo hypothesi dicimus nos cum Thomistis, visionis inæqualitatem, non ab intellectuum, sed a luminum, inæqualitate petendam esse. Et probatur I. Virtuti proximæ, & immediatæ, non autem remotæ, & radicali, tribuenda est major, vel minor perfectio alicujus effectus; sed ex dictis a nobis caussa proxima, & immediata visionis solum lumen est, intellectus vero est caussa radicalis, & remota: ergo a sola luminum, non intellectuum, inæqualitate desumenda est visionis inæqualitas. II. Ratio, secundum quam, caussa non concurrit in effectum, non potest esse ratio diversita-

tis

tis effectus; sed perfectior vitalitas intellectus non elevata non concurrit ad visionem: ergo non potest esse caussa majoris perfectionis in visione. III. Intellectus remote concurrit ad visionem ut elevabilis; sed omnes intellectus æqualiter sunt elevabiles: ergo æqualiter ad visionem concurrunt. Probatur minor: Perfectio naturalis intellectus ut elevabilis est in quolibet intellectu æqualis, nec intellectus naturaliter perfectior est obedientialiter elevabilior; ergo omnes intellectus æqualiter sunt elevabiles. IV. Si inæqualitatis visionis caussa physica esset inæqualitas intellectuum, ejusdem inæqualitatis caussa moralis non esset inæqualitas meritorum; sed hoc est falsum ex probatis paulo ante: ergo falsum est etiam illud, ex quo sequitur. Probatur major. Si habentes æqualia merita haberent inæquales intellectus, hujusmodi intellectus inæqualem visionem haberent; & tamen visio ista inæqualis non corresponderet meritis, quæ omnia supponuntur æqualia: ergo inæqualitatis visionis caussa moralis non esset inæqualitas meritorum. V. Si esset intellectus perfectus ut sex, & haberet lumen ut quinque, intellectus secundum sextum gradum, vel concurreret ad visionem ut elevatus, vel ut non elevatus? Si ut elevatus: ergo lumen esset perfectum ut sex, & non ut quinque, ut supponitur: Si ut non elevatus: ergo intellectus secundum aliquid suæ naturalis virtutis absque elevatione ad visionem concurreret. VI. Concedunt Thomistæ inæqualitatem visionis beatæ ex eo provenire, quod divina essentia magis, vel minus perfecte intellectui creato in ratione speciei intelligibilis uniatur; sed hoc nihilominus, dicunt, provenire ex majori, vel minori luminis intensione, quum lumen sit ultima dispositio ad talem unionem; ut docet S.Thomas hic ar.5. Unde afferunt, visionem certe esse inæqualem, quia species est inæqualis; speciem autem esse inæqualem, quia lumen est inæquale; Et ex hoc deducunt, non ex intellectuum, sed ex luminum, inæqualitate, inæqualitatem visionis esse desumendam; quum non propter intellectuum diversitatem, sed propter luminum dumtaxat diversimode divina essentia in ratione speciei intelligibilis creato intellectui uniatur.

Arguunt nihilominus Scotistæ I. ex S.Thoma 3. p. q. 10. ar. 4. ad 2., ubi S.Doctor ait: *Gradus visionis attenduntur magis secundum ordinem gratiæ, quam secundum ordinem naturæ*: ergo si S.Thomas docet, magis secundum ordinem gratiæ attendi, quam secundum ordinem naturæ, signum est, quod saltem aliquo modo secundum ordinem naturæ etiam attendantur. II. Quoties duæ caussæ concurrunt ad eundem numero effectum, ex utriusque majori, vel minori perfectione, major, vel minor perfectio effectus petenda est; sed non minus lumen, quam intellectus, ad visionem concurrit: ergo non minus a luminis, quam ab intellectus, inæqualitate petenda est visionis inæqualitas. III. Intellectus concurrit ad visionem ut caussa principalis secundum suam intrinsecam virtutem; sed secundum intrinsecam virtutem creati intellectus sunt diversi: ergo ab intellectuum inæqualitate desumitur inæqualitas visionis. IV. Sicut potentia perfectior naturalis cum æquali principio naturali perfectius operatur; ita etiam potentia perfectior naturalis cum æquali principio supernaturali perfectius operabitur: ergo quanvis lumen sit æquale, si tamen inæquales sint intellectus, visio etiam erit inæqualis. Probatur major. In intellectu, & specie videmus, quod si detur species æqualis intellectui perfectiori, & intellectui minus perfecto, ille perfectius operabitur, quam iste: ergo etiam si detur lumen æquale, intellectus perfectior perfectius videbit, quam intellectus minus perfectus. V. contra peculiarem P. Magnani sententiam. Si lumen consistit in indivisibili, in indivisibili consistit etiam species, quæ lumini correspondet; adeoque, si potentia ut quinque perfecta per lumen ut unum sufficientissime elevabitur, per speciem etiam ut unum sufficientissime determinabitur. VI. si visionum inæqualitas a specierum inæqualitate proveniret, sequeretur naturalem perspicaciam naturalis intellectus aliquatenus ad opera supernaturalia elevare; hoc est falsum: ergo etiam illud, ex quo infertur.

Respondemus ad I. explicando auctoritatem S.Thomæ: Gradus visionis attenduntur magis secundum ordinem gratiæ, quam secundum ordinem naturæ; & verbum illud *magis* accipitur adversative, hoc est pro *potius*, & conceditur; & accipitur comparative, scilicet pro *non minus*, & negatur. Sic omnes Thomistæ verba S.Doctoris intelligunt, si unus excipiatur Cardinalis Cajetanus, qui proinde in contrariam sententiam inclinavit.

Ad II. Vera est major, quoties utraque caussa ad effectum concurrit ut inæqualis; in-

intellectus autem ad visionem concurrit non ut inæqualis, quum secundum se non præstet, nisi virtutem elevabilem, quæ in quovis intellectu est æqualis. Ulterius dici etiam potest, veram esse majorem, quando utraque caussa immediate, & proxime concurrit; intellectus autem non concurrit immediate, & proxime, sed mediate, radicaliter, & remote.

Ad III. distinguitur minor: Intellectus creati sunt diversi secundum virtutem intrinsecam naturaliter consideratam, concedi-tur; secundum virtutem intrinsecam consideratam obedientialiter, & elevabiliter, negatur. Virtus naturalis unius intellectus utique non est omnino eadem in omnibus intellectibus, quia unus est altero acutior, & perspicacior, in cognoscendo; attamen in omnibus intellectibus virtus intrinseca obedientialis est eadem, quia eandem habent & naturalitatem, & obedientiam, ut elevari possint in ordinem supernaturalitatis, & ut eleventur.

Ad IV. assignatur disparitas secundum principia P. Magnani, dicentis, quod si potentia naturalis sit in exercitio perfectior, hoc est, si perfectiorem habuerit determinationem a speciebus agendi, verum est quod perfectius aget, aliter autem est falsum. Effectus enim perfectior provenit ab exercitio potentiæ, seu a potentia in actu proximo ad operandum. Secundum vero alia principia dici potest, disparitatem esse, quod potentia cum principio naturali concurrit etiam proxime, non vero cum principio supernaturali; inde non mirum, quod cum principio naturali ingreditur rationem æqualitatis in effectu, non vero cum principio supernaturali.

Ad V. dicit P. Magnanus, in ratione ordinis non posse dari divisibilitatem, quia ordo est ad instar essentiæ, quæ non suscipit magis, & minus; bene vero dari posse in ratione entitatis. Lumen est in ratione ordinis, species vero in ratione entitatis; adeoque non mirum, si species suscipit magis, & minus, lumen vero nun suscipit. Et revera lumen aut elevat, aut non elevat; & non potest elevare, hoc est transferre ab ordine naturali ad ordinem supernaturalem ut duo, ut quatuor, ut sex; sed semper quod elevat, indivisibiliter transfert ab uno ad alium ordinem. Species vero, quæ consistit in repræsentatione, potest repræsentare ut duo, ut quatuor, ut sex, ut octo; & per consequens potest suscipere magis, & minus.

Ad VI. respondet idem Doctor profundissimus Magnanus, remanere eandem vim activam intellectus in ratione entitatis, sed non eandem esse in ratione ordinis; quum supponatur mutata, seu translata, ab ordine naturali ad supernaturalem. Ratio est, quia antecedenter ad speciem supponitur intellectus elevatus per lumen; unde non est eadem virtus activa intellectus naturalis, hoc est in ratione entitatis. Et quanvis secundum ipsum eadem Dei operatio sit lumen, & species; hoc tamen intelligit identice, non vero formaliter; quia eadem Dei actio, ut elevat intellectum, est lumen, ut Deum intellectui pandit, manifestat, ostendit, est species. Et quia pandere, manifestare, ostendere, potest magis, & minus; hinc est, quod diversitas visionis a diversitate speciei secundum ipsum desumitur: Non vero a diversitate luminis, quia, ut dictum est, secundum ejus principia, hoc quod est elevare stat in indivisibili; quum non detur major, vel minor, supernaturalitas; adeoque non datur major, vel minor, elevatio.

Pro caussa autem physica inæqualitatis extensivæ assignant etiam divinam essentiam unientem se intellectui, ut repræsentativam plurium, vel pauciorum creaturarum. Quod est conforme ad ea, quæ diximus in alia Dissertatione, in qua probavimus, rationem, quare in divina essentia majores, vel minores creaturæ, hæ etiam, aut illæ, videantur, non a lumine, sed ab ipsamet divina essentia petendam esse. Hoc nihilominus non impedit, quin hæc etiam possit a lumine provenire, quum possit dari lumen heterogeneum, quod modo de facto non datur, quia omnia lumina sunt homogenea. Quemadmodum etiam de possibili intensivæ Dei visionis inæqualitas possit a divina essentia provenire, in eorum sententia, qui docent, lumen gloriæ intrinsecum suppleri posse per assistentiam extrinsecam divinæ omnipotentiæ; ut & nos in superioribus diximus: Tunc enim divina essentia munus luminis etiam quoad hoc exerceret. An vero saltem de possibili major intellectus perfectio possit ad majorem visionis perfectionem concurrere, & conferre, inquirunt aliqui. Verum nos ex probationibus adductis, quæ non solum de facto, sed de possibili etiam procedunt, recte inferimus, nun posse.

DIS-

DISSERTATIO LXX.

De Incomprehensibilitate Dei, Deque erroribus contra illam, & circa illam Scholasticorum opinionibus.



Uanvis certo sciamus, ipsam Dei incomprehensibilitatem maxime omnium, quæ in Deo sunt, incomprehensibilem esse, ut P. Magnanus ait; de ea nihilominus hic unum, vel aliud verbum facere, tum instituti ratio, tum materiæ complementum, impellunt. Tria ergo hac in Dissertatione videnda proponimus; primum, quid rei sit, Deum esse incomprehensibilem? Secundum, an de fide sit, Deum esse incomprehensibilem? Tertium, ex quo incomprehensibilitas Dei oriatur? Verum antequam secundum rem incomprehensibilitatem explicemus, volumus ipsam exponere secundum vocem. At hoc non melius fieri posse credimus, quam explicando comprehensionem, ex cujus deinde explanatione facilius incomprehensio, vel incomprehensibilitas ipsa redditur manifesta. Comprehensio igitur, si vis vocis attendatur, actio est ad corpus potius, quam ad intellectum spectans; siquidem est manu tractio, vel tensio rei, quam insequimur. Ad Spiritum nihilominus, seu ad intellectum, per analogiam transfertur, quatenus intellectus, intelligendo objectum, ipsum quodammodo consequitur, trahit, tenet. Et quia corporalis illa rei tensio, vel secundum partem esse potest, vel secundum totum; hinc est etiam, quod spiritualis comprehensio, vel pro quacumque objecti intellectuali tensione, possessione, & consequutione, accipitur; vel pro intentionali tensione, possessione, & assequutione, ita perfecta, ut objectum totum, & totaliter, ut dicitur, in ipsa contineatur.

De materiali comprehensione secundum partem intelliguntur ea, quæ habentur. Judic. 1.6. *Quem perserati comprehenderunt.* Eccle. 9. 12. *Aves laqueo comprehenduntur.* Lucæ 22. 54. *Comprehendentes autem Jesum.* De materiali comprehensione secundum totum intelliguntur alia, quæ habentur Daniel. 7. 1. *brevi sermone comprehendit.* II. Macab. 2. 24. *Quinque libris comprehensa.* Item de intellectuali comprehensione secundum partem, seu de visione, accipiuntur ea, quæ sunt ad Philippenses 3. 12. *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Ad Ephesios 3. 16. *ut possitis comprehendere cum omnibus Sanctis.* I. ad Corinthios 9. 24. *Sic currite, ut comprehendatis.* Unde & Beati etiam Comprehensores dicuntur, & comprehensio inter animæ gloriosæ dotes enumeratur. Tandem intellectualis comprehensio secundum totum est illa, de qua in præsenti nos loquimur; & de qua quærimus, in quo ipsa vere theologice consistat? At sit de fide, repugnare, ut de Deo a nobis habeatur? Et unde talis repugnantia oriatur?

A primo incipientes, supponimus, cognitionem comprehensivam etiam esse intuitivam; utraque enim est de objecto per species proprias prout de præsenti immissas; & hoc supposito, quæritur, quid ulterius comprehensiva supra intuitivam addat, vi cujus comprehensio non sit simplex intuitio, nec simplex intuitio sit comprehensio? Rem explicat Augustinus epist. 112. c. 9. *Aliud est videre, aliud totum videndo comprehendere; quandoquidem id videtur, quod præsens utrumque sentitur; totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici possunt.* Hæc Augustinus, cujus admissa explicatione, immo ab omnibus recepta, pergunt Scholastici ad stabiliendum id, in quo proprie ipsa comprehensio consistat. I. Aliqui dicunt, consistere in cognitione perfectissima, quæ de objecto haberi possit. Sed rejicitur hæc explicatio. Comprehensibilitas enim, vel incomprehensibilitas, est prædicatum se tenens ex parte objecti: ergo male explicatur per cognitionem perfectissimam, quæ se tenet ex parte potentiæ. Ulterius, sequeretur, nullam creaturam posse aliam creaturam comprehendere, quia quavis perfecta cognitione creaturæ semper Dei cognitio esset perfectior: ergo cognitio illa creaturæ non esset perfectissima: ergo non esset comprehensiva. II. dicunt alii, comprehensionem consistere in cognitione adæquante extensive cognoscibilitatem objecti tum secundum formalia, tum secundum emi-

eminentialia. At hoc dicunt Thomistæ, ut defendant, non posse in Verbo videri omnia possibilia, quin Deus ipse comprehendatur. At hoc ipsum nos supra impugnavimus. III. alii putant, comprehensionem consistere in eo, quod non solum totum objectum, sed etiam totaliter, videatur. In tantum autem hujusmodi Auctores sic loquuntur, in quantum volunt, visionem beatam non posse esse præcisivam ex parte objecti, sed solum ex parte actus; adeoque quodlibet Dei videndo, totus Deus videtur, quatenus illud, quod videtur ex parte objecti dicit totum illud, quod est ex parte Dei: Non autem videtur totaliter, quatenus est præcisio ex parte actus. Sed sic in contrarium argumentamur, & petimus, totum, quod videtur, vel videtur materialiter ut totum, vel formaliter? Si formaliter: ergo videtur tutum, & totaliter: Si materialiter: ergo tantum denominative dicitur, videri totum. Totum autem videri formaliter est totum videri ut totum; totum videri ut totum est videri secundum omnimodam ejus totalitatem; sed hoc est videri omnimodam ejus totalitatem: ergo totum videri formaliter ut totum, est videri totum, & totaliter. IV. alii existimant, comprehensionem consistere in eo, quod tanta sit perfectio cognitiunis in potentia, quanta est perfectio cognoscibilitatis in objecto. Sed & hi etiam impugnantur; quia, ut ait Petavius lib.7. theologicorum dogmatum c.4. contra Ruiz de Scientia Dei disp. 6. sect. 2., si hoc esset, quælibet substantia a nullo alio, quam a Deo comprehendi posset, eo quod omnis cognitio, quantumcunque perfecta, accidens est, atque iccirco longo abest intervallo a substantia.

Expositis explicationibus hisce Scholasticorum, modo laborem utcunque nostrum eo dirigimus, ut aliquatenus eas, si possibile est, conciliemus. Admittimus profecto æqualitatem in comprehensione inter cognoscibilitatem objecti, & cognitionem potentiæ; sed negamus hanc æqualitatem esse entitativam, seu essentialem, vel in perfectione, bene vero objectivam, intentionalem, & in repræsentatione; sicque in hunc sensum tracta admitti poterit quarta sententia impugnata. Ulterius, admittimus etiam in comprehensione debere videri objectum totum, & totaliter, per To *totum* accipiendo adæquatam extensionem, & quoad substantiam, per To *totaliter* intelligendo adæquatam intensiunem, & quoad modum, ut infra; sicque conciliata remanet tertia sententia. Insuper, cognitionem adæquantem solum extensionem objecti dicimus constituere solum comprehensionem secundum partem; est tamen necessaria ad comprehensionem secundum tutum, sed non est sufficiens; sicque sustineri potest secunda sententia hoc modo explicata. Tandem certum est, quod comprehensio est cognitio perfectissima, sed relate ad cognitionem intuitivam, & abstractivam; & sua perfectio in suo genere, in genere scilicet repræsentationis tanta debet esse, quanta est perfectio cognoscibilitatis in proprio genere, in genere scilicet entis, & sic est perfectissima; quod si ab alia cognitione excedatur, parum refert, quatenus excessus, quum sit etiam respectu cognoscibilitatis objecti, impertinenter hoc ipso se habet respectu perfectionis cugnitionis. Igitur ex his constat, cognoscibilitatem cujuscunque objecti esse extensivam, & intensivam; extensiva, quæ & dicitur secundum substantiam, est quando objectum est cognoscibile secundum omnia sua prædicata; secundum scilicet omnes suas proprietates, quas habet, secundum omnes perfectiones, quas continet, & sic dicitur cognitum totum objectum. Intensiva vero est quoad modum, quatenus objectum illud sic cognitum secundum omnia sua prædicata potest clarius, & minus clare cognosci. Quando autem cognoscitur ea claritate, quæ correspondet suæ objectivæ claritati, tunc dicitur etiam cognitum totaliter.

Quod vero possit dari circa idem objectum cognitum secundum omnes proprietates, quas habet, & secundum omnes perfectiones, quas continet, cognitio altera cognitione clarior, & perfectior, absque eo, quod quæ est clarior sit supra exigentiam cognoscibilitatis objecti, aut excedens perfectionem, secundum quam postulat ex natura sua cognosci, patet apertissime ex Angeli exemplo, quod subjungimus. Angelus enim clarius, perfectiusque cognoscitur a se ipso, quam ab altero inferiori; quum aliunde tam a se ipso, quam ab altero inferiori, secundum umnia sua prædicata attingatur, & cognitio sui ipsius objectivam cognoscibilitatem non possit excedere, alias esset magis cognitus, quam cognoscibilis, quod implicat. Patet etiam, quia una simplicissima, & indivisibilis formalitas potest clarius, vel minus clare cognosci; hæc autem major, vel minor perfectio cognitionis non est extensiva, quatenus una est formalitas illa simplicissima,

& in-

& indivisibilis, adeoque incapax majoris, vel minoris extensivæ cognoscibilitatis: Est igitur intensiva. Potest ergo dari cognitio adæquate extensiva, non autem adæquate intensiva; & per consequens in objecto datur etiam, præter cognoscibilitatem extensivam cognoscibilitas intensiva, quæ correspondet claritati cognitionis, & quæ appellatur claritas objectiva propter correspondentiam, quam habet ad cognitionis claritatem, quæ dici potest claritas formalis. Ipsa etiam intensiva cognoscibilitas sequitur rationem entis, & quo magis aliquid de ente habet, eo magis est intensive cognoscibile. His suppositis cum Cacherano, qui eadem subtilitate, & claritate pari animadvertit, cum eodem quoque sequentes ponimus conclusiones.

Dicimus I. Comprehensionem, seu cognitionem comprehensivam Dei, consistere formaliter in cognitione adæquante Dei cognoscibilitatem, non solum extensivam, verum etiam intensivam, non solum scilicet attingente omnia, quæ sunt in Deo formaliter, & eminenter, sed quoque hujusmodi omnia attingente secundum omnem perfectionem, secundum quam postulant ex natura sua cognosci.

I. Probatur ab eodem Cacherano. Comprehensio consistit in cognitione, qua cognoscatur objectum, quantum omnino est cognoscibile, adeout nihil ulterius cognoscibile in ipso supersit, nec quoad substantiam, nec quoad modum; sed sic est sola cognitio adæquans cognoscibilitatem objecti non solum extensivam, verum etiam intensivam: ergo hæc est vera comprehensio: Sicque constat, Dei comprehensionem esse cognitionem adæquantem cognoscibilitatem Dei, non solum extensivam, verum etiam intensivam; non solum scilicet attingentem ea omnia, quæ formaliter, & eminenter in Deo sunt, verum quoque attingentem ea tanta claritatis perfectione, quanta in ipsomet Deo sunt.

II. Probatur paritate amoris. Id enim efficit in cognitione claritas, quod facit in amore fervor. Potest autem amari omne, quod est amabile in objecto, sed magis, vel minus fervide; ita potest etiam cognosci totum, quod est cognoscibile in objecto, sed magis, vel minus clare. Et sicut ad hoc, ut objectum comprehensive, seu adæquate ametur, necesse est, ut non solum in ipso ametur quicquid est amabile, verum etiam quantum est amabile, unde habetur fervor in amore: ita etiam ad hoc, ut objectum comprehensive cognoscatur, non sufficit cognoscere quicquid in ipso est cognoscibile, sed etiam quantum est cognoscibile; unde habetur claritas in cognitione.

Opponunt contra a nobis dicta I. Hæc claritas, & cognitionis intensio datur ad penetrandum magis objectum; sed objectum sufficientissime est penetratum per hoc, quod est cognitum secundum omnia, quæ continet tum formaliter, tum eminenter: ergo hæc cognitionis intensio, seu claritas, nihil addit supra ejusdem extensionem. II. Omnis cognitio adæquate intensiva est etiam adæquate extensiva: ergo etiam omnis cognitio adæquate extensiva est adæquate intensiva. III. Cognitio adæquate extensiva nihil relinquit objecti non cognitum, quod sit cognoscibile: Illud ergo, quod cognoscit cognitio intensiva, vel est aliquid objecti, vel non? Si aliquid objecti: ergo aliquid objecti per cognitionem extensivam non fuit cognitum, quod est contra hypothesim: Si non est aliquid objecti: ergo nihil objecti relinquitur cognoscibile: ergo totum objectum per solam cognitionem extensivam sufficientissime comprehenditur. IV. Posita hac cognitione intensiva ultra extensivam, daretur diversa cognitio absque diversitate objecti, quod implicat; quemadmodum repugnat dari absolute cognitionem sine objecto. V. Sequeretur, aliquid objecti semper remanere non cognitum, quia semper a potentia intellectiva perfectiori poterit perfectiori, & clariori modo cognosci.

Respondemus ad I. Intensivam cognitionem dari ad objectum magis penetrandum quoad intensionem; per extensivam enim est sufficientissime penetratum quoad extensionem. Aliud enim est dicere, in objecto cognosci omnia, quæ in ipso sunt; & in objecto non solum cognosci omnia, quæ in ipso sunt, verum quoque illa omnia, & singula cognosci secundum omnes cognoscibilitatis gradus, quos habent. Primum facit cognitionem extensivam; secundum vero facit etiam intensivam, & comprehensionem.

Ad II. conceditur antecedens, & negatur consequentia. Cognitio enim adæquate intensiva est includens; cognitio vero adæquate extensiva est inclusum. Inde non mirum, si includens non potest esse sine incluso, bene vero inclusum absque includente. Et ratio est, quia intensiva comprehensio supponit extensivam; prius enim est attingi omnia, & postea omnia, & singula attingi omnibus, & quibuslibet modis,

dis, & gradibus, quibus sunt cognoscibilia. Non sic vero extensiva supponit intensivam; quia cognosci secundum gradus est posterius ad cognosci omnia prædicata, quod est prius.

Ad III. dicitur, cognitionem adæquate extensivam sub una ratione nihil objecti relinquere non cognitum; non cognitum scilicet extensive. Sub aliqua vero ratione totum objectum relinquere non cognitum; non cognitum scilicet intensive. Unde respondetur in forma, illud, quod cognoscitur per intensivam comprehensionem esse aliquid objecti non cognitum per cognitionem extensivam, quia non cadit sub ipsa, quum non sit objectum proportionatum ipsius; sed cognoscibile per intensivam, quia cadit sub ipsa, & est objectum ipsius proprium, & proportionatum.

Ad IV. dicimus, ad diversitatem cognitionis non semper esse necessarium objectum diversum quoad entitatem, sed sufficere aliquando objectum diversum quoad claritatem. Potest enim esse cognitio diversa tum propter diversam formalitatem, tum propter eandem diverso modo cognitam; clarius scilicet, vel minus clare. Igitur quanvis idem sit objectum in cognitione extensiva, & intensiva, est nihilominus idem secundum omnia sua prædicata; non vero est idem secundum omnes gradus cognoscibilitatis suorum omnium prædicatorum; quia secundum hos est tantum objectum cognitionis intensivæ. Hoc autem non importat nisi majorem, vel minorem claritatem, ut dictum est.

Ad V. dicimus, ad hoc, ut objectum maneat non comprehensum, debere manere non cognitum sub aliqua ratione sibi debita, & proportionata, non vero sub aliqua ratione sibi indebita, & improportionata. Objecto enim non debetur alia claritas cognitionis, nisi illa, quam potest caussare per speciem adæquatam sui. Si postea claritas augeatur, vel propter lumen superius, vel propter potentiam perfectiorem, hoc augmentum est objecto indebitum, & improportionatum; ac proinde ipsius comprehensionem non impedit. His scholasticè discussis, veniamus modo ad ea, quæ de fide sunt, defendenda, ac vindicanda.

Dicimus II. Deum esse incomprehensibilem esse de fide; & quidem eodem modo de fide est, esse incomprehensibilem a quocunque alio, ac esse comprehensibilem a se ipso; & hoc etiam secundum absolutam sui potentiam.

Primo contra catholicam hanc veritatem suos disseminavit errores Eunomius, a quo Eunomiani, vel Anomæi, ut alibi dictum est, descenderunt. Ex eo quod Deus summe sit simplex, deducebant Hæretici isti, non posse aliquatenus cognosci a nobis, nisi totus cognoscatur. Unde admittebant, non solum intuitivam Dei visionem naturaliter in nobis, verum quoque comprehensionem, adhuc in hac vita; sicut pariter dicebant, ea, quæ in Deo sunt secundum entitatem omnino idem, ita pariter esse secundum rationem; unde omnem distinctionem, etiam per mentis opus, inter divinam essentiam, & attributa, rejiciebant; quæ nos suis in locis lato calamo retulimus, & impugnavimus.

Secundo fuerunt Armeni, de quibus etiam alibi loquuti fuimus, qui contra Dei incomprehensibilitatem errarunt. Ex eodem principio, quod scilicet est Deus omnimode simplex, deducebant isti, Deum non posse a creato intellectu videri; & quia per ipsos ad comprehensionem sufficiebat, totum Deum, non quidem abstractive, sed intuitive, videri; & Deus quum summe sit simplex, non poterat in se ipso videri, quin totus videretur, adeoque comprehenderetur; & denique, quia impossibile putabant, uti revera est, Deum comprehendi: Inde inferebant, nec posse etiam a nobis intuitive videri. Igitur totum discrimen inter has hæreses hoc est, quod Anomæi, putantes nullam esse differentiam respectu Dei inter intuitionem, & comprehensionem, quia intuitio dabatur, etiam asserebant, dari comprehensionem. Armeni vero ex eodem principio, deducebant, non dari intuitionem, quia non dabatur comprehensio. De Armenis loco etiam suo satis nos disseruimus.

I. Probatur modo Conclusio catholica ex Scripturis, quæ Dei incomprehensibilitatem astruunt. Jeremiæ 32.19. *Magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu*. Job.11. 7. *Forsitan vestigia Dei comprehendes?* Etiam Job.9.10. *Qui magna facit, & incomprehensibilia*. Ad Romanus 11. 33. *Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus!* Ecclesiastici 43. 34. *Non laboretis, non enim comprehendetis*. Adducunt etiam Psal.8. 2. *Magnificentia tua super cœlos*. Et Psal. 47. 1. *Magnus Dominus, & laudabilis nimis*. Et Psal.146. 5. *Sapientiæ ejus non est numerus*. Unde inferunt, Deum nullo modo comprehendi posse, quia facit incomprehensibilia, quia vias tenet investigabiles, quia est magnus Dominus, & non potest satis laudari.

II. Pro-

II. Probatur ex Conciliis, Lateranense IV. sub Innocentio III., & refertur in c. *firmiter de summa Trinitate, & Fide catholica*; ubi dicitur: *Unus solus est verus Deus, æternus, immensus, incomprehensibilis*. Refertur etiam in c. *damnamus*, sub eodem titulo, in quo legitur: *Nos sacro approbante Concilio credimus, & confitemur, quod una quadam summa res est, incomprehensibilis quidem, & ineffabilis, quæ veraciter est Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus*. Concilium Basileense, quando non adhuc evaserat Conciliabulum, legitimus enim ei per suos Legatos præerat Pontifex anno 1435., & tunc damnavit propositionem Augustini de Roma, qui asserebat, Humanitatem Christi Domini comprehendere divinam essentiam, verbis hisce: Anima Christi videt Deum tam clare, & intense, quantum clare, & intense Deus ipse videt se ipsum. Ex qua damnatione infertur, improbabilem omnino esse sententiam Vasquez, Arriagæ, & aliorum, quanvis paucorum, asserentium, temerarium quidem esse, non autem contra fidem, dicere, Deum esse comprehensibilem de potentia absoluta.

III. Probatur ex Patribus. Ambrosius tract. in Symbolum Apostolorum c. 11. *Incomprehensibilia sunt judicia Dei, quia quanvis proficiat quis in scientia, & sapientia arcana rimetur, tamen creata natura increati substantiam, ut talis est, nunquam potest ad plenum comprehendere*. Tertullianus in Apologetico c. 17. *Invisibilis est Deus, licet videatur; incomprehensibilis, licet per gratiam repræsentetur*. Augustinus epist. 112. *Quis ergo oculus cordis comprehendit Deum? Sufficit, ut attingat, si purus est oculus, & homo fit beatus, contingendo corde illud, quod semper beatum manet*. Gregorius 10. moralium c. 10. *Etsi habeat in claritate sua quodcunque conspicimus, non tamen ejus essentiam plene intuemur*. Chrysostomus in Homiliis contra Anomæos, & præcipue in 4. *Postquam nuper ostendimus Deum incomprehensibilem, etiam ipsis Cherubim, & Seraphim; quid restat, ut ostendamus Dei exquisitam comprehensionem habere non posse Angelos, aut ullam creaturam?* Cyrillus Hierosolymitanus Catechesi 6. *Quid igitur, dicet aliquis, nonne scriptum est, quod Angeli cælorum vident semper faciem Patris mei, qui in cælis est? At vident Angeli, non sicut Deus est, sed quatenus ipsi capere possunt ..... Vident igitur Angeli quantum capaces sunt, & Archangeli possunt; Throni, & Dominationes plusquam illi primi, minus tamen, quam majestas illa mereatur*. Epiphanius hæresi 70. *Veluti si quis per angustum foramen cælum aspiciat, ac dicat: Video cælum; non utique mentietur: Videt enim revera cælum. Quod si quis prudenter ei dicat: Non vidisti cælum; neque iste mentietur; tam enim qui ait, vidisse, non mentitur, quam qui ei dicit, non ipsum vidisse, vera loquitur: quippe non vidit illius exporrectionem, neque latitudinem*.

IV. Probatur Rationibus. I. est S. Thomæ 1. p. q. 12. ar. 7. Lumen gloriæ, quo Deum videmus intuitive, non est infinitum: ergo impossibile est, ut Deum possit quis comprehendere. Antecedens est certum; consequentia probatur. Intellectus videt Deum per lumen quantum ei lumen dat videre; sed lumen, quum sit finitum, dat videre finite; ergo Deus per lumen finitum finite videtur. Sed ad hoc ut comprehendatur, debet videri infinite: ergo si lumen gloriæ non est infinitum, impossibile est, ut Deus per auxilium ipsius comprehendatur. II. est etiam S. Thomæ in 4. sentent. dist. 49. q. 2. ar. 1. ad 2. Cognoscere rem secundum modum suæ cognuscibilitatis, est rem comprehendere; sed nequit creatus intellectus cognoscere Deum secundum modum suæ cognoscibilitatis: ergo nequit creatus intellectus Deum comprehendere. Probatur minor. Modus cognoscendi creati intellectus est finitus, modus cognoscibilitatis Dei est infinitus; sed nulla est proportio inter finitum, & infinitum: ergo nequit creatus intellectus cognoscere Deum secundum modum suæ cognoscibilitatis. III. Beati cognoscendo Deum, nequeunt Verbum de Deo elicere, ut elicit mens de eo, quod cognoscit; ergo nequeunt Deum comprehendere: Consequentia sequitur. Quia concipere Verbum de Deo, est eundem circumscribere, & conceptu adæquare, adeoque ipsum comprehendere. Antecedens patet. Quia Verbum, in hypothesi distinctum, deberet repræsentare Deum ut in se est; sed hoc est impossibile: ergo Beati cognoscendo Deum, nequeunt Verbum de Deo elicere, ut elicit mens de eo, quod cognoscit. IV. Potentia comprehendens objectum, vel debet adæquare, vel superare objectum, quod comprehendit; sed nulla mens nec adæquat, nec superat Deum: ergo nulla mens potest comprehendere Deum. Probatur minor. Nulla mens est tantæ cognoscitivitatis, quantæ cognoscibilitatis est Deus: ergo nulla mens, præter divinam, nec adæquat, nec superat Deum. Prubatur antecedens. Deus est ob-

jectum

jectum cognoscibile omnimode infinitum; atqui nulla mens est potentia cognoscitiva omnimode infinita: ergo nulla mens est tantæ cognoscitivitatis, quantæ cognoscibilitatis est Deus. V. Etsi possint cognosci omnia attributa, quæ sunt in Deo, non possunt cognosci tamen omnes gradus cognoscibilitatis, qui sunt in omnibus, & singulis attributis: ergo non potest comprehendi Deus. Consequentia sequitur; sic enim explicata est comprehensio. Antecedens probatur. Si esset potentia, quæ hæc cognosceret, æquaretur Deo; hoc est impossibile: ergo & illud. Probatur minor, Cognosceret quantum cognosceret Deus: ergo æquaretur Deo. Non enim plus Deus in se ipso cognoscit. Et si æquaretur Deo in cognoscendo, æquaretur etiam in essendo.

Arguunt I. Ex Scripturis. Ad Philippenses 3. 13. *Sequor autem, si quo modo comprehendam*: ergo Deus comprehenditur. 1. ad Cor. 2. 10. *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei*: ergo comprehendit Deum. Ad Ephes. 3. 18. *Ut possitis comprehendere cum omnibus Sanctis, quæ sit latitudo, & longitudo, & sublimitas, & profundum*. Et v. 19. *Et scire etiam supereminentem scientiæ charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei*: sed hoc est comprehendere Deum: ergo, &c. II. ex Patribus. Clemens Alexandrinus lib. strom. 1. Origenes lib. 6. contra Celsum, Gregorius Nazianzenus or. 25. & 34., aliique etiam affirmant, Beatos comprehendere Deum. Augustinus etiam ep. 112. ait: *Illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem*; sed nihil Dei Beatos latet: ergo Beati Deum comprehendunt. III. ex Rationibus I. Non subsistit ratio, quæ adducitur ad probandum, non posse creatam mentem comprehendere Deum, quia potentia cognoscitiva non adæquatur cognoscibilitati objecti: ergo si ratio non subsistit, nec conclusio sustinetur. Probatur antecedens. Angelus inferior comprehendit formicam, & tamen formica perfectiori modo comprehenditur ab Angelo superiore. Iterum Angelus superior comprehendet etiam muscam, & tamen perfectiori modo comprehenditur a Deo: ergo, vel non est verum, quod formica comprehendatur ab Angelo inferiori, & musca ab Angelo superiori; vel est falsum, quod ad comprehensionem requiratur adæquatio illa cognoscitivitatis potentiæ cum cognoscibilitate objecti. II. Res indivisibilis omnimode, aut non videtur, aut tota videtur; sed Deus est indivisibilis omnimode, & summe simplex: ergo, aut non videtur a Beatis intuitive, aut comprehenditur. III. Beati videndo in Deo attributum infinitatis, vident hoc ipso modum essentiæ divinæ, non solum essentiam divinam; sed videre rem secundum modum objecti est comprehendere ipsum: ergo Beati essentiam divinam comprehendunt. IV. In Concilio Lateranensi IV. eodem modo dicitur Deus ineffabilis, ac dicitur incomprehensibilis; sed quando dicitur ineffabilis, intelligitur, quod sit naturaliter ineffabilis, non vero supernaturaliter: ergo etiam quando dicitur incomprehensibilis, intelligendus est, quod sit naturaliter incomprehensibilis, non vero supernaturaliter. V. Scripturæ, & Patres, allati a nobis in probationes, possunt commode explicari, vel de incomprehensibilitate Dei naturali, vel in hac vita, vel de potentia Dei ordinaria: ergo saltem supernaturaliter, in altera vita, & de potentia Dei absoluta, poterit aliquis intellectus Deum comprehendere: ergo Deus non est omnimode, & de potentia etiam absoluta, a quavis creata mente, incomprehensibilis. VI. Ex parte Dei nihil nos latet, quum possint omnia ejus formalia, & eminentialia videri; sed incomprehensio consistit in eo, quod aliquid objecti lateat: ergo Deus non est incomprehensibilis a nobis.

Respondemus ad I. Locum Apostoli ad Philippenses intelligi de assequutione, & possessione, non autem de cognitione comprehensiva Dei; vel si intelligitur comprehensio, est comprehensio late, non stricte, sumpta, & de qua nos hic tractamus. De hac loquitur S. Thomas 1. p. q. 12. ar. 7. ad 1. *Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur; qui enim attingit aliquem, quando tenet ipsum, comprehendere eum dicitur*. Locus ejusdem Apostoli ad Corinthios explicatur etiam, quod Spiritus per Sanctos omnia scrutatur, sed non adæquate penetrat; aliter idem Apostolus non dixisset ad Rom. 11. *O altitudo divitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei! Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, & investigabiles viæ ejus*. Vel dicitur, quod Sancti scrutantur omnia, hoc est vident intuitive omnia extensive, non autem intensive, hoc est omnibus modis; quod ad comprehensionem requiritur. Denique locus Apostoli ad Ephesios explicatur etiam a Patribus de fide, & revelatione Dominicæ Incarnatio-

nationis; quia fides docet, quænam sit longitudo Crucis, quæ latitudo, & quod profundum. Vel si est comprehensio, inadæquata est quidem, extensiva, non autem adæquata, intensiva, &c.

Ad II. dicitur, citatos Patres loqui de comprehensione late accepta, non autem stricte; quæ quidem comprehensio late sumpta idem est ac intuitio. Et hoc pacto ait S. Epiphanius hæref. 70., ut dictum est supra; *ita Beati dicuntur comprehensores, & comprehendere Deum, tametsi finite tantum modo eum intueantur.* Augustini autem propositio distinguitur; Illud comprehenditur, quod itam totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem, nihil quoad entitatem tantum, negatur; nihil quoad entitatem, & virtutem, subdistinguitur; virtutem extensivam solam, negatur; virtutem sive extensivam, sive intensivam, conceditur. Distinctio patet ex dictis. Confirmatur responsio hæc ex S. Thoma cit. loc. ad 2. *Dicendum, quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit, quod non videatur, sed quia non ita perfecte videtur ? sicut visibilis est .... Unde Augustinus definiendo comprehensionem dicit, quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici possunt; tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam non pervenitur.*

Ad I. Rationem dicimus, quod uterque Angelus comprehendit formicam; cum hac tamen differentia, quod Angelus superior modo nobiliori comprehendit. Et hic modus nobilior non se tenet ex parte objecti, sed ex parte medii; objectum enim ab utroque adæquate comprehenditur, sed quia medium in Angelo superiore est nobilius, quam in inferiore, inde est, quod Angelus superior nobiliori modo, quam inferior comprehendit. Eadem est responsio respectu comprehensionis Dei, & Angeli superioris cum musca.

Ad II. dicitur, quod res indivisibilis videtur tota entitative, non autem tota quantitative, quando non per comprehensionem, sed per intuitionem, cognoscitur. Afferunt exemplum hominis videntis hominem præsentem & intuitive; quem quidem totum videt, sed non totaliter, quia non videt secreta cordis, nec ipsius virtutem penetrat. Eodem modo Beati vident quidem totum Deum, qui indivisibilis est omnimode, at non totaliter vident, quia non comprehendunt virtutem omnem, omnemque perfectionem essentiæ, ac attributorum ejus; nec gradus omnes ejusdem cognoscibilitatis attingunt.

Ad III. dicimus, Beatos videre quidem modum objecti divini, nempe infinitatem, at non videre eam modo infinito, sed tantum finito. Vident profecto, infinitas esse divinas perfectiones, at non per hoc eas comprehendunt; quia vel vident in genere perfectiones illas esse infinitas, vel non vident omnes gradus cognoscibilitatis cujuslibet illarum perfectionum. S. Thomas cit. loc. in responsione ad 3. hæc habet; *Dicendum, quod totaliter dicit modum objecti, non quidem ita quod totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis; qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo quod infinite existit, ut scilicet ipse infinite cognoscat; sicut aliquis probabiliter scire potest, aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.*

Ad IV. Deus dicitur ineffabilis relate ad suam invisibilitatem, & dicitur etiam ineffabilis relate ad suam incomprehensibilitatem; naturaliter tantum est ineffabilis primo modo, non vero supernaturaliter; quatenus naturaliter tantum, non vero supernaturaliter est invisibilis; quum possit de eo dici quantum potest de ipso videri. Secundo vero modo naturaliter, & supernaturaliter est ineffabilis, quum naturaliter, & supernaturaliter sit incomprehensibilis; quia nunquam de eo dicere possumus secundum quod totus, & totaliter est; & hoc quia nunquam secundum quod totus, & totaliter in ipso est, cognoscere valemus.

Ad V. dicimus, Scripturas non debere intelligi cum limitatione, nisi ubi necessitas cogit, sic ipsas interpretari. Dum Scripturæ dicunt, Deum esse invisibilem, vere necessitas cogit ipsas interpretari, ut loquantur. Deum esse invisibilem naturaliter, vel in hac vita, vel ab oculo corporeo, &c.; quia alias de fide est, intellectum creatum adjutum lumine gloriæ posse Deum videre. Quando autem dicitur Deus incomprehensibilis a Scripturis, nulla necessitas ad limitandum cogit; Hinc debent absolute intelligi, & explicari Scripturæ. Loca autem alia intelliguntur communiter a Patribus de quacunque objecti assecutione, vel de comprehensione secundum partem, ut in Dissertationis exordio dictum est.

Ad VI. respondetur, ex parte objecti nihil

nos posse latere, quando objectum intuitive videmus; debere tamen semper latere aliquid ex parte modi. Comprehensio autem est, ut nihil lateat, nec ex parte objecti, nec ex parte modi. Et hinc est, quod licet cognoscendo objectum intuitive nihil lateat ea parte objecti, quia tamen latet aliquid ex parte modi, objectum quamvis intuitive videatur, non per hoc etiam comprehenditur.

Remanet modo, ut cum Scholasticis inquiramus, unde potissimum comprehensibilitatis Dei repugnantia oriatur?

Dicimus tertio, ex cognoscibilitate intensiva Dei comprehensionis ipsius repugnantiam formaliter oriri. Quatenus scilicet, licet possit creata cognitione adæquari extensiva Dei cognoscibilitas, cognoscendo videlicet omnia, quæ in Deo sunt, tam formaliter, quam eminenter; impossibile est autem, ut adæquetur intensiva ipsius Dei cognoscibilitas, quum cognosci nullo modo possit, quantum ex natura sua cognosci postulat; & hinc redditur Deus incomprehensibilis. Assignatur etiam pro repugnantia, sed non formaliter, bene vero consequenter, & illative, quod nequeat dari principium cognoscitivum creatum ejusdem Dei, neque etiam æquivalentis perfectionis cum Deo.

Ratio Conclusionis est, quia ex dictis comprehensibilitas alicujus objecti consistit in eo, quod adæquabilis sit ejus cognoscibilitas, tam extensive, quam intensive; Ex dictis etiam a nobis cognoscibilitas Dei adæquabilis a nobis est extensive, non vero intensive: ergo incomprehensibilitas Dei non ab ejus cognoscibilitate extensiva, quæ adæquari a nobis potest, sed ab ejus cognoscibilitate intensiva, quæ a nobis adæquari nullo modo potest, petenda est. Et hæc est ratio præcipua, qua Dei incomprehensibilitas probari a nobis potest.

DISSERTATIO LXXI.

De Errore negantium Deo Scientiam.

I. TRibuitur error, de quo loquimur, Atheis a quibusdam; quatenus non possit esse Deus, si sciens non sit; qui ergo scientiam Deo denegat, denegat pariter existentiam. At si hic discurrendi modus concluderet, omnes omnino errores, qui contra Deum vel dicti sunt, vel dicentur, Atheis etiam tribui deberent. Etenim nequit esse Deus, si omnipotens, si infinitus, si verax, &c. non sit: ergo simili etiam modo qui Deo denegat omnipotentiam, infinitatem, veracitatem, existentiam quoque denegat. Verum quis non videt, hæc absurda inferri, & contra attributa illa negantes ex eorundem negatione inferri ab impugnantibus errores illos; non autem expresse admitti a propugnantibus eosdem; quod sane necessarium esset, ut iidem errorum illorum vere dicerentur auctores.

Nec dicant, Dei nomen a scientia desumi; qui ergo Deum scientem nolunt, nolunt etiam Deum. Etenim hoc potius esset Dei nomen, non Dei existentiam, negare: Et qui nomen inficiatur alicujus, non per hoc solum ejusdem existere inficias ire probabitur. Verum quidem est, theos, græcam dictionem, Deum latine significantem, a verbo theaste derivari, quod apud nos idem sonat, ac considerare, seu videre. Unde post Auctorem libri de divinis nominibus c. 12. Angelicus Doctor 1. cont. Gentes c. 44. in fine habet: *Tantum scientiæ Dei veritas apud homines invaluit, ut ab intelligendo Dio nomen imponerent; nam theos, quod secundum Græcos Deum significat, dicitur a theaste, quod est considerare, vel videre.* Ex quo sane convincuntur apertissimæ dementiæ qui Deo nomen Dei, quod significat scientiam, negant, sed non ea prorsus amentia notandi sunt, qua Athei notantur; quatenus, etsi inepte quidem, possent dicere, per hoc Dei nomen, non Dei existentiam denegare.

II. Hic idem error adscribitur iis omnibus heterodoxis, qui Deum corporeum esse finxerunt. Quum enim substantia materialis, & corporea incapax omnino sit cogitandi, vel intelligendi, hoc ipso quod illi Deum corporeum, & materialem admittebant, Deum quoque incapacem cogitandi, & intelligendi admittere, ex illationis vi, cogebantur. At in primis non est certum, quod Hæretici illi Deum omnino materialem corporeum omni ex parte; & si admiserunt, neque est apud omnes indubitatum, quod intellectiva potentia non

possit

possit esse materialis,& corporea. Et quamvis S. Thomas ex immaterialitate vim intelligendi in Deo probet; non omnes tamen Theologi rationem illam demonstrativam esse concedunt; ut in sequentibus videbimus. Denique Hæreticorum illorum, qui Deum volebant materialem, & corporeum, fortassis hic alius etiam potuit esse error, quod materialem, & corpoream substantiam voluerint esse posse intellectivam. Quod sufficit, ne cum fundamento dicere possimus, illos omnes Deo denegasse scientiam, qui Deo spiritualitatem denegarunt; quod solummodo in præsentiarum est noster sensus.

III. S. Thomas quæst. 2. de veritate ar. 1. refert errorem quorundam dicentium, Deum dici scientem, non quod vere sciens sit, sed quia scientiam creaturis confert; unde in Deo volebant esse tantum scientiam causaliter, quatenus est caussa scientiæ in rebus creatis, non vero formaliter, quum nulla in ipso scientia reperiatur. Non indicat tamen S.Doctor, quinam fuerint illi, qui errorem hunc docuerunt, sed eos dumtaxat suppresso nomine refert.

IV. Idem Angelicus Doctor, citato loco, aliorum recenset errorem, qui asserebant, Deum esse scientem solummodo per quandam proportionis similitudinem; eo fane pacto, quo Deo tribuitur ira, vel alia similis passio; adeoque scientem dici, quia effectum facit similem scientis effectui; sicut dicitur iratus, quia effectus facit similes iratorum effectibus: Unde secundum istos,non proprie,sed metaphorice tantum, scientia esset in Deo. Nec quoque Auctorum hujuscemodi erroris nomina profert S. Thomas, sed illos pariter absque nomine refert.

V. Hoc in loco adduci possent Gnostici,qui, Irenæo teste lib. 1. c. 1. apud Coccium lib. 1. art. 1. putabant, Deum multa subterfugere, unde non omnia sciebat; quemadmodum quoque Lollardi, qui teste Trithemio in Chronico Hirsaugiensi de anno 1315. apud eundem Coccio, citato loco, dicebant, Deum nec scire, nec punire mala, quæ in terra fiunt. Unde conveniebant in speluncis, cryptis, aliisque subterraneis locis, ut promiscuo concubitu operam darent, absque sexus,sanguinis, & ætatis discrimine; quum ut plurimum Pater cum filia, cum filio Mater, Sorores cum Fratribus, turpiter se commiscerent. Verum hoc non est denegare Deo scientiam omnem, sed scientiam perfectam;nec est dicere, Deum non esse scientem, sed Deum non esse omniscientem. Unde quamvis tam Gnosticorum, quam Lollardorum, turpissimus sit error,non est tamen ille, de quo in præsenti nos loquimur; ac proinde iidem non sunt hujusce erroris recensendi proprie Auctores.

VI. Adnumerari potest Petrus Abailardus, de quo loquitur S. Bernardus epist. 190. Dicebat enim, Potentiam esse propriam Patris, Sapientiam Filii,benignitatem Spiritus Sancti: Unde non omnibus tribus divinis Personis sapientiam tribuebat: Et cum sapientiæ nomine veniat scientia,hoc ipso convincebatur, Deo illam denegare. Verum quum de Personis, non de essentia divina Abailardus loqueretur, alibi illius error, non hic refutandus est. Hic vero confutabitur communibus rationibus, quibus directe error, quem profligamus, impugnatur.

VII. Videtur adnumerandus Origenes, qui ignorantiam Filio, & Spiritui Sancto, adscribere non erubuit. Scribit enim S. Epiphanius in epist. ad Joannem Episcopum Hierosolymitanum, Origenem dixisse, Filium non posse videre Patrem, nec Spiritum Sanctum posse videre Filium; & Origenis verba ex libro Periarchon recitat, quæ sunt: *Sicut enim incongruum est dicere, quod possit Filius videre Patrem, sic inconsequens est opinari, quod Spiritus Sanctus possit videre Filium.* At hic error non omnem scientiam Filio, & Spiritui Sancto, denegat, sed illam tantum, quæ Patris, & Filii, visio est; unde non hic, sed de alio in loco, est impugnandus.

VIII. Scribuntur Albanenses, qui putarunt, Deum ex se non scire aliquod malum, sed per adversarium suum Dæmonem. Testis est Guido Carmelita. Damnati fuerunt in Concilio Lateranensi III. sub Alexandro III. anno 1179. At neque hic error est, quem hoc in loco profligamus; quum non omnem Deo deneget scientiam, sed illam tantum, quæ est præscientia futurorum malorum.

Interim nos contra Hæreticos præfatos pergimus ad probandum, in Deo esse vere scientiam,non quidem caussaliter tantum, vel metaphorice, sed proprie, & formaliter, ex principiis Fidei, & ad demonstrandum quoque ex rationum momentis,& ex Philosophorum pariter Gentilium dictis.

DISSERTATIO LXXII.

De Scientia, in Deo probanda ex principiis Fidei, & ex rationum momentis pariter demonstranda.



Ides ergo docet, in Deo vere, & proprie scientiam esse; quod probabitur ex Scripturis, Conciliis, & Patribus. Ratio vero naturalis idem demonstrat; quod non solum ex Philosophorum Gentilium dictis, verum quoque ex demonstrationibus, tum a posteriori, tum a priori, ostendemus.

I. Probatur ex Scripturis. Job. 12. 13. *Apud ipsum est sapientia, & fortitudo, ipse habet consilium, & intelligentiam*. Esther 14. 14. *Domine, qui habes omnium scientiam*. Ecclesiastici 15. 19. *Quoniam multa sapientia Dei, & fortis potentia, videns omnes sine intermissione*. Psalm. 138. 6. *Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, & non potero ad eam*. Et num. 5. *Tu cognovisti omnia novissima, & antiqua*. Et Psal. 146. 5. *Et sapientia ejus non est numerus*. I. Regum 2. 3. *Deus scientiarum, Dominus est; & ipsi praeparantur cogitationes*. Ad Romanos 11. 33. *O altitudo divitiarum sapientiae, & scientiae Dei*. Ad Colossens. 2. 3. *In quo sunt omnes thesauri sapientiae, & scientiae Dei*. Jacobi 1. 17. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum, desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*.

Hæc sane Scripturarum loca, & alia, quæ afferri possent, pene innumera, caussaliter intelligi non debent; quia quando voluit facer Textus indicare, Deo etiam caussaliter scientiam convenire, propriis, & expressis verbis manifestavit. Siquidem dicitur Ecclic. 1. 1. *Omnis sapientia a Domino Deo est*; & Psal. 93. 10. *Qui docet hominem scientiam*. Nec quoque accipi debent metaphorice, & improprie. Quod enim metaphorice alicui convenit, cum aliqua imperfectione ipsi tribuitur, vel saltem cum aliqua limitatione. Deo autem scientiam esse cum omni perfectione Scripturæ testantur; præcipue allatæ ad Romanos 11., & ad Colossenses 2. Nequeunt ergo de sensu metaphorico, & improprio accipi. Præterea sensus caussalis, & metaphoricus, sunt admodum improprii ad res explicandas. Non debent autem Scripturæ ad sensum improprium declinari, quando nulla est necessitas eas sic explicandi. In casu vero multa est, & summa necessitas Scripturas in sensu proprio intelligendi, tum propter Conciliorum auctoritatem, & Patrum unanimem consensum, tum propter rationum pondera, & Gentilium Philosophorum testimonia; quæ omnia cogunt nos, ut dicamus, scientiam formaliter, & proprie Deo convenire.

II. Probatur ex Conciliis. Concilium Valentinum II. c. 2. ubi docetur; Praescientiam futurarum actionum, tam bonarum, quam malarum, in Deo esse æternaliter. Refert Cardinalis de Lauræa in Epitome Canonum &c. verbo, *Præscientia*. Concilium Lateranense III. sub Alexandro III., a quo damnantur Albanenses, asserentes, Deum ex se non præscire aliquod malum, sed per adversarium suum Dæmonem. Concilium Arausicanum II. c. ult., aliaque omnia, quæ Dei Prædestinationem definiunt; nequit enim esse prædestinatio sine præscientia. Et quamvis præscientia non sit omnis scientia; sufficit tamen ex definitione ipsius ad inferendum in Deo esse scientiam. Qualis autem sit scientia, vel quanta, quæ in Deo est, videbitur infra. Concilia omnia generalia, sive particularia, quæ definiunt Filium procedere per intellectum, hoc ipso supponunt in Deo esse intellectum, esse cognitionem, esse scientiam, quæ est perfectissima cognitio.

III. Probatur ex Patribus. Auctor libri de divin. nominib. c. 7. *Divina mens omnia continet antecellente omnibus cognitione, rem illam, quæ est caussa omnium, scientiam in se etiam ante complectens*. Synesius lib. de insomniis: *Deo sola ad cognoscendum natura satis est*. Nemesius lib. de Providentia c. 44. *ignorantia, & imperitia prorsus aliena est a beata illa substantia, scilicet Dei; ipsius enim est cognitio, & sapientia, & scientia*. Iræneus lib. 2. c. 47. *Deus cum sit totus mens, totus ratio, & totus spiritus operans, & totus lux, & semper idem, & similiter existens*. Cyrillus Hierosolymitan. lib. 2. Commentar. in Joan. *Dei esse omnia scire docente nullo, at præ oculis habere nuda, & aperta*. Et in Thesaur. lib. 32. *Divinitatis id esse proprium*,

prium, ut nihil ignoret. Ambrosius tract. in Symbol. c. 1. *Licet omnia cœlestia, & terrestria, ac minima quæque percipiat Deus, nihil tamen extra se intelligit, sed singula in se intueri dicitur.* Augustinus lib. 2. ad Simplicianum. *Scientia Dei longe distat ab humana scientia, itaut irridenda sit comparatio; utraque tamen scientia vocatur.* Et in lib. de Genes. ad liter. c. 5. *Non habet informem vitam Verbum Filius, cui non solum hoc est esse, quod vivere, sed hoc etiam est ei vivere quod est sapienter, & beate vivere.*

IV. Probatur ex Philosophis Gentilibus. Aristoteles lib. 10. ad Nicomachum c. 8. *Quamobrem Dei actio cum beatitudine præstet, contemplativa erit.* Et cap. 9. non diversimode loquitur. Homerus de Jove apud Synesium initio lib. de insomniis: *Natu sit major, plura qui norit:* Unde Synesius ipse subjungit: *Scientia ipsa, & universa cognoscendi facultate, Deum ab homine, & hominem a bellua, discrepare.* Plotinus Ænnead. 5. lib. 9. *Deum mentem appellat.* Ammonius Gentilis in commentar. ad lib. Arist. de Interpret. *Omnino si prorsus est necesse eorum, quæ sunt, omnium caussas esse Deos saltem concurrentes, quinam convenit, aut ipsos ignorare proprios fœtus, aut fœtuum propriorum effecta, vel quæ ab illis quocumque modo facta fuerint.*

V. Probatur Rationibus. I. Deo summo enti sicut tribuitur perfectissimus essendi modus, ita tribuendus est perfectissimus modus operandi; atqui esse intellectivum est perfectissimus modus essendi, & perfectissimus etiam modus operandi: ergo Deo tribuendus est. II. Deus est seipso beatus: ergo est intellectivus. Sequitur consequentia; nulla enim beatitudo potest esse in eo, in quo ab intrinseco non potest esse notitia experimentalis quidditativa objecti beatifici: ergo si Deus est se ipso beatus, hoc ipso est intellectivus. III. Deus est supremus orbis Gubernator in naturæ ordine bene disponens, ac perfecte dirigens omnia: ergo intellectivus. Quomodo enim hæc omnia præstaret, si non cognosceret? Unde Augustinus lib. 5. de Gen. ad lit. c. 15. *sufficere, ut quis noverit, vel demisse credat, quod Deus hæc omnia fecerit. Non enim opinor, aliquem ita esse excordem, ut Deum quæ non noverat fecisse arbitretur.* IV. Perfectio intellectivi est perfectio simpliciter simplex: ergo formaliter in Deo est admittenda. Antecedens est certum; scientia enim in suo formalissimo conceptu, in quo præscindit ab actu accidentali, vel substantiali, caussato, vel incaussato, discursivo, vel immediato, est perfectio simpliciter simplex; ut ex scientiæ definitione, & ex definitione etiam perfectionis simpliciter simplicis, innotescit. Unde currit regula S. Augustini lib. 2. ad Simplicianum q. 2. *Quando detractis imperfectionibus creatis permanet ratio perfecti, ea convenit proprie Deo.*

Arguunt contra hæc, quæ diximus I. Deus in Scripturis dicitur irasci, & tamen non habet iram: ergo pariter quamvis Deus dicatur in Scripturis intelligere, non per hoc sequitur, quod habeat intellectum. II. Auctor libri de divinis nominibus c. 7. scribit: *Quomodo enim intelliget aliquid intelligibilium, non habens intellectuales operationes?* Ergo vere non est in Deo intellectualis operatio. III. Deus non potest dici substantia intellectiva, quia aliter faceret compositionem cum actuali intellectione; nec dici potest actualis intellectio, quia aliter haberet subjectam substantiam, in qua reciperetur intellectio: ergo nullo modo concipi potest, in Deo esse scientiam. Fundatur argumentum in verbis S. Maximi in cent. 1. c. 82., quæ referuntur a S. Joanne Chrysostomo, & hæc sunt: *Deus, sive substantiam dicamus, non habet potestatem intelligendi, quæ naturaliter eum intelligatur, ne habeatur compositus; sive dicamus cognitionem, non habet subjectam substantiam, quæ naturaliter recipiat cognitionem.* IV. Ad rationem scientiæ proprie sumptæ requiruntur transitus de uno objecto ad aliud, qui importatur per discursum, & transitus de minus noto ad notius, qui fit pariter per discursum: sed hæc omnia Deo repugnant: ergo repugnat quoque in Deo esse scientiam proprie sumptam. V. Divina attributa non procedunt ab essentia tanquam à caussa: ergo saltem respectu suorum attributorum Deus non habet scientiam proprie sumptam. VI. Scientiam dicimus esse universalium, & particularium; sed cognitiones universalium, & particularium non sunt in Deo: ergo scientia non est in Deo. Probatur minor. Scientia universalium est ens rationis, & non est in Deo; scientia particularium supponit materialitatem, quia singulare dicitur immersum in materia. VII. Si esset in Deo scientia, non minus esset scientia directa, quam reflexa; sed reflexa imperfectionem involvit: ergo in Deo non est. Probatur minor. Scientia reflexa importat potentialitatem: ergo imperfectionem. Probatur antecedens. Importat reminiscentiam: ergo potentialita-

litatem : ergo imperfectionem. VIII. Nequit Deus esse idem cum creatura; sed nequit Deus intelligere creaturam, nisi sit idem cum creatura: ergo Deus non habet scientiam creaturæ. Probatur minor. In Deo intelligere, intelligibile, & intellectum sunt unum, & idem; ergo nequit Deus intelligere creaturam, nisi sit idem cum creatura.

Respondemus ad I. negando paritatem; Et disparitas est, quia ira non est perfectio simpliciter simplex, sicut est intelligere; & ideo asserimus, quando Scripturæ dicunt, Deum irasci, metaphorice intelligendum est, quod irascatur, non vero, quando docent, Deum intelligere.

Ad II. Verba illa intelligenda sunt de intellectione cum imperfectionibus, qualis est intellectio, qua intelligunt creaturæ; non vero de intellectione perfectissima, & nullis imperfectionibus admixta. Unde certum est, quod Deus non intelligit eo modo, quo intelligunt creaturæ, scilicet, cum defectu; intelligit tamen superiori, & eminentiori modo ad creaturam, nempe sine defectu, & sine imperfectione. Sic explicantur a S.Thoma in 1. dist. 35. q. 1. ar. 1. ad 1. *Pro tanto ergo negatur nomen intellectus Deo proprie convenire, quia non per modum creaturæ intelligit, sed eminenter.*

Ad III. Dicitur, imperfectiones illas esse tantum in scientia creaturarum, quæ in hypothesi Aristoteleorum importat quid superadditum, & realiter distinctum; quod quidem non importatur a ratione scientiæ, ut scientia est, sed a ratione scientiæ, ut in creaturis est, hoc est, ut imperfecta est. Deus autem proprie loquendo non habet scientiam, sed ipsemet Deus scientia est; unde sicut nullam dicit in Deo distinctionem nec potentia intellectiva, nec actualis intellectio, ita pariter nullam in Deo dicit compositionem. Et hic est proprius sensus verborum S. Maximi, qui quidem ex aliis ejusdem Sancti verbis clare legentibus innotescit. *Non habet subjectam substantiam, quæ naturaliter recipiat cognitionem; sed id ipsum, quod secundum substantiam est, cognitio est Deus, & totus Deus, & solum, & ipsa cognitio substantia; & totus substantia, & solum, & supra substantiam totus; & supra cognitionem solus; quia unitas est individua, expers partis, & simplex.*

Ad IV. Transitus de uno objecto ad alium, qui importatur per discursum, non est de ratione scientiæ proprie sumptæ, sed de ratione scientiæ creaturarum, adeoque de ratione scientiæ imperfectæ: & inde est, quod discursus est imperfectio, & defectus scientiæ, unde scientia proprie sumpta, qualis est perfecta, & qualis est scientia Dei, discursum non habet. Transitus vero de minus noto ad notius est de ratione scientiæ, sed ex parte rei cognitæ, non vero ex parte cognoscentis; quatenus quamvis cognoscens non minus clare cognoscat unum, quam aliud, res tamen cognita ex se ipsa una est notior altera, quum sit per se magis cognoscibilis a priori una, quæ est alterius caussa, quam altera, quæ est ejusdem effectus. Et hanc majorem cognoscibilitatem cognoscit etiam perfecte cognoscens; unde quamvis utramque clare cognoscat, unam tamen videt esse altera notiorem, quum videat unam esse alterius caussam.

Ad V. Attributa Dei non dependent ab essentia divina, tanquam a caussa physica, sed tanquam a caussa metaphysica; quatenus scilicet essentia divina non est caussa physica, & realis attributorum Dei, est tamen ratio principalis in Deo, a qua cognoscitur a nobis attributa profluere, quod idem est, ac essentiam divinam esse caussam metaphysicam attributorum Dei. Deus autem quamvis per discursum formalem non inferat attributa ab essentia, videt tamen, in essentia contineri attributa, & ab ea per intellectum creatum inferri posse per discursum formalem; & hoc ipsum, quod videt Deus, & per discursum formalem non videt, videt tamen per discursum virtualem; unde vere etiam dici potest attributa Dei procedere ab essentia, non tanquam a caussa formali, sed tanquam a caussa virtuali.

Ad VI. dicitur, in Deo non esse universale formale, sed esse fundamentale reale; scilicet Deum cognoscere non universale abstractum, nec ipsum universale abstrahere; repugnat enim divinæ intellectioni præscindere, vel abstrahere, quod provenit ex imperfectione intellectus creati; sed cognoscere universale fundamentale reale; hoc est omnia particularia, quæ faciunt universale. Unde conceditur, non esse in Deo universale logicum, & particulare physicum; negatur tamen de universali reali, & pleno, sicut de singulari etiam per plenitudinem; & per hoc vere dici potest, Deum esse supra universale, & supra singulare; ut docet P.Boucat. Cæterum S. Thomas ad hoc ipsum argumentum

sum docendo occurrit hic ar. 1. ad 3. verbis hisce: *Cum modus divinæ scientiæ sit altior, quam modus, quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum scientiæ creatæ; ut scilicet sit universalis, vel particularis, vel in habitu, vel in potentia, vel secundum talem modum disposita.*

Ad VII. Scientia creata est directa, vel reflexa; scientia vero increata est semper directa; ratio est, quia in creaturis scientia mediata est illa, quæ dividitur in directam, & reflexam; in Deo autem non est scientia mediata, sed immediata, quæ est simplex intelligentia. Unde in Deo non est reminiscentia, quæ respicit scientiam reflexam, quæ est mediata. Augustinus lib. 2. ad Simplicianum quæst. 2. hæc docet: *Cum meminimus aliquid intellexisse nos, vel sensisse, ut id eum volumus, revolamus. Quod si ita in Deo est, ut possit proprie dici, intelligit, & intellexit, sentit, & sensit, admittit tempus, & subrepit nihilominus illa mutabilitas, quæ longe a Dei substantia removenda est. Et tamen & scit Deus, & præscit Deus ineffabili modo. Sic eum & pœnitet ineffabili modo. Cum enim scientia Dei longe distet ab humana scientia, itaut irridenda sit comparatio, utraque tamen scientia vocatur.*

Ad VIII. Distinguitur major propositio primi argumenti; nequit Deus esse idem cum creatura, cum creatura secundum se, & ut est a parte rei, conceditur; ut est in caussa, negatur. Creatura enim hoc secundo modo considerata est essentia Dei, ut tali modo participata, vel participabilis. Nec sequitur ex hoc, non esse differentiam inter Deum, & creaturam ad intra; quia essentia divina est objectum primarium, & necessarium scientiæ divinæ; essentia vero ut participabilis ad extra, & ut connotat creaturas futuras, vel ut participata ad extra, & ut connotat creaturas existentes, est objectum liberum, & secundarium.

Ex his habetur, & de fide esse, dari scientiam in Deo, & naturaliter esse etiam demonstrabile, non tantum a posteriori, verum etiam a priori. A posteriori quidem, ut in quibusdam rationibus a nobis allatis; ibi enim ex rerum omnium in suum finem ordinatione, ex malorum punitione, ex bonorum remuneratione, ex universi ordine, pulcritudine, gubernio, ex ratione Artificis, quam nemo, nisi Atheus, in Deo denegat; quæ omnia creaturas respiciunt, prout Dei effectus sunt, ex quibus Dei scientia probatur; ac proinde demonstratio ab ipsis petita a posteriori nuncupatur. A priori etiam, in quo conveniunt Theologi omnes, quamvis discrepent deinde in tali, vel tali demonstratione assignanda. Nos in rationibus supra adductis aliquas tetigimus; nimirum in illa, in qua probavimus ex Dei essentia, quæ a nobis in ratione omnimode perfectissimi constituta fuit; in altera ex beatitudine Dei; in alia ex qualitate perfectionis esse intellectivi. Addunt alii rationes petitas, vel ex perfectione vitæ intellectivæ in actu secundo, quæ convenire debet enti simpliciter bono, & omnino perfecto; vel ex ipsa ratione entis simpliciter boni, & infinite perfecti; vel quia ens simpliciter bonum, & omnino perfectum, debet esse gratia sui, ordinari scilicet ad suam felicitatem; quas rationes Cacheranus prosequitur. Hæ nihilominus conveniunt cum rationibus allatis a nobis, vel ad illas reducuntur. Insuper Thomistæ probant intellectivitatem in Deo ex immaterialitate Dei, tanquam a priori. Num autem talis probatio sit efficax, in sequenti Dissertatione videbitur.



DIS-

DISSERTATIO LXXIII.

De Ratione petita ex Immaterialitate Dei, ad probandum in Deo esse scientiam, secundum quam explicationem sit efficax, & secundum quam non sit.

NGELICUS Doctor, probare intendens, Deum esse summe intellectivum, quia est summe immaterialis, hoc discursu utitur 1. par. q. 14. art. 1., quem nos, terminos ejus colligentes, hoc pacto efformamus, & ad hunc syllogismum reducimus. Immaterialitas alicujus rei est ratio, quod ipsa res sit cognoscitiva, & secundum modum immaterialitatis, est modus cognoscitivitatis; sed Deus est in summo immaterialitatis gradu: ergo est in summo gradu cognoscitivitatis. Hanc, quam Thomistæ demonstrationem, & a priori quidem, appellant, Scotistæ ex adverso inefficacem prorsus, & nihil penitus concludentem esse, proclamant. Illam proinde communi calculo rejiciunt; ut apud Mastrium, Poncium, Frassen, aliosque Scoti Asseclas, videre quisquis poterit. Thomistæ autem defendunt acriter, demonstrationem esse, ut diximus. Attamen Thomistæ ipsi, dum inter se contendendo dissentiunt, & oppositis explicationibus se ipsos impugnant, rationem ipsam tantum abest, ut illustrent, & defendant, ut potius eam obscurent, & enervent. Nobis hac in re animus est asserere, & probare, quod ratio ista a S.Thoma adducta, prout a Thomistis exponitur, non est conveniens; in obsequium tamen Angelici Doctoris aliter eam explicamus, ut secundum S. Thomæ mentem efficacem esse defendamus.

Totus igitur difficultatis cardo est, ut diversos Thomistarum explicandi modos, & immaterialitatem ipsam exponendi, proponamus,& ad trutinam revocemus. Primo sumitur ab ipsis immaterialitas præcise pro negatione, seu carentia materiæ quantæ, & habitudinis ad ipsam, & sic accipiunt plures Thomistæ, qui absolute defendunt, ex immaterialitate inferri intellectivitatem. Secundo accipitur pro immateriali receptione, prout dicitur recipere formas, non solum modo physico, & entitativo, sed etiam modo intentionali, & repræsentativo. Tertio, quod est communius omnium Thomistarum, ubi quæritur, quid sit ista immaterialitas, quæ ab ipsis dicitur ratio cognoscitivi, & qua crescente crescit virtus cognoscitiva, & qua ratione exclusivum materiæ possit esse magis, vel minus exclusivum; redduntur ab ipsis explicationes diversæ non per principia evidentia, qualia desiderat argumentum demonstrativum, sed per principia incerta,& diffusissime ab aliis impugnata. Et in hoc peccant Cajetanus, Joannes a S.Thoma, Godoi, aliique Thomistæ communiter.

Ostendamus modo hujusmodi modorum explicandi inefficaciam. Contra primum modum sic argumentamur. Materialitas præcise considerata est aliqua perfectio: ergo immaterialitas præcise etiam considerata est aliqua imperfectio; sed nequit in Deo oriri summus perfectionis gradus, qualis est esse intellectivum, ex aliqua imperfectione: ergo nequit ex immaterialitate sic explicata deduci. Non dicant, carentiam materialitatis semper cum majori perfectione conjungi, quam sit ipsa materialitas. Etenim, dato etiam hoc, attamen in illo casu perfectio non esset ipsa præcise negatio materialitatis, sed alia cum negatione ipsa conjuncta; sicque si esset negatio materialitatis talis perfectio, non esset formaliter, sed identice solum; ut subtiliter Cacheranus discurrit. De eo autem, quod identice est, non loquimur, quando præcise loquimur. Ulterius subdimus: Ideo posset esse verum, quod negatio materialitatis importaret intellectivitatem, quia secundum plures essentia rei spiritualis, adeoque immaterialis, est, vel intelligere actualiter secundum Cartesium, vel esse intellectivum, secundum alios; atqui hoc ipsum non admittitur ab aliis, & quidem in majori numero Philosophis; qui pro essentia spiritus admittunt, vel esse penetrativum ad libitum, ut docet P. Magnanus, vel esse penetrativum utcumque, & semper, ut alii sentiunt: ergo

non

non est in comperto apud omnes, immaterialitatem importare intellectivitatem; ac per consequens nequit dici demonstratio a priori ratio illa, quæ hanc ex illa deducit.

Contra secundum explicandi modum hoc pacto discurrimus pariter cum Cacherano. Immaterialitas explicata per modum recipiendi formas, in hypotesi Peripateticorum, in quantum scilicet res recipere potest formam non solum suam, sed rei etiam alterius, non solum modo entitativo, sed modo etiam repræsentativo, etsi detur, & non concedatur, quod inferat esse cognoscitivum; non tamen hoc esse cognoscitivum magis inferi in re spirituali, quam in re materiali, nec etiam infert in omni re spirituali, sicut pariter non infert in omni re materiali; quod quidem necessarium omnino esset, ut ex ipso posset esse intellectivum demonstrative inferri. Et probatur pro utraque parte; primo, quia illa immaterialitas receptionis convenit quoque rebus quibusdam materialibus; ut videmus in Brutis, aliisque materialiter cognoscentibus. Secundo, nec convenit omni rei spirituali, quia plures sunt formæ spirituales, quæ recipiunt formas proprias, & in esse entitativo, non ut formas alienas,& in esse repræsentativo; quod patet in substantiis spiritualibus, quæ recipiunt potentias, habitus, actiones &c. in illorum sententia, qui hæc omnia realiter a substantia distinguunt. Si igitur immaterialitas hoc modo explicata non infert esse cognoscitivum in omni re spirituali, nec in re spirituali magis, quam materiali,non est certissime efficax ad probandam in Deo intellectivitatem.

Tertius tandem explicandi modus, qui est communis inter Thomistas, jam ex se ipso impugnatus remanet. Si enim, ut diximus, recuttit ad principia dubia, & ab aliis negata,non potest ullo pacto ex principiis hisce demonstrationem conflare. Quomodo enim potest esse demonstratio probabilibus principiis innixa? Erit potius probabilis argumentatio, non demonstrativa. Qua enim certudine gaudet demonstratio,gaudere debent principia, quibus demonstratio ipsa innititur.

In obsequium autem S. Thomæ sic ad ipsius mentem redigere possumus ad veram demonstrationem ab ipso allatam rationem. Nempe si pro immaterialitate intelligatur perfectio. Patet autem sic intelligi, quia immaterialitas est recessus a materia,quam S. Doctor ubique asserit imperfectissimam.

Si ergo pro primo termino reponatur secundus, & major propositio sumatur particulariter, potest hic syllogismus fieri in modo Dysamis tertiæ figuræ. Aliqua pura perfectio est ratio cognoscitivi; sed omnis pura perfectio est in Deo: ergo aliqua formaliter in Deo est ratio cognoscitivi; sed Deus est in summo perfectionis: ergo est in summo cognoscitivi, & cognitionis. Et ita dicendo accipimus immateriale pro perfectione; & cum dicimus: aliqua pura perfectio est ratio cognoscitivi; idem dicere intendimus, ac si dicamus; aliqua immaterialitas est ratio cognoscitivi. Et quando dicimus; sed omnis pura perfectio est in Deo; dicere etiam volumus; sed omnis immaterialitas est in Deo. Remanet modo, ut occurramus ad ea, quæ contra hunc nostrum explicandi modum opponere possunt quicunque illi sint, quibus ipsemet non arridet.

Opponunt I. Ex impugnatione primi modi, a nobis facta, non est verum, quod recessus a materia sit semper perfectio, quia materia est imperfectissima; & probatur; quia materia præcise dicit perfectionem. Ulterius recessus a materia potest etiam verificari de nihilo, & tamen nihilo nulla perfectio convenit. II. ex Cacherano; illud, quod est immateriale, quia est supra materiale,ideo deberet esse intellectivum, quia quum dentur aliqua materialia cognoscitiva, opus est, ut ipsum, quod est superius, a fortiori sit intellectivum; atqui potest esse perfectius aliquod, quud non est cognoscitivum, illo, quod cognoscitvum supponitur: ergo &c. Probat minurem; licet cognoscitivum ex genere suo sit perfectius non cognoscitivo, nun ideo tamen necesse est, ut quælibet species rei cognoscitivæ sit perfectior qualibet specie rei non cognoscitivæ. Et hoc etiam probat; quia ut aliquod genus sit perfectius simpliciter alio, sufficit, quod perfectissima species illius generis sit perfectior perfectissima specie alterius generis. Species enim sunt sicut numeri; ut autem unus numerus sit simpliciter major alio, sufficit,quod ultima figura unius sit major ultima figura alterius; nec est necesse, ut quælibet figura numeri majoris superet quamlibet figuram numeri minoris. Probat etiam antecedens illud inductione, & exemplis. *Vitale* ex genere suo est perfectius non vitale, nec tamen quodlibet accidens vitale est perfectius quolibet non vitale; aliter visio Dei esset perfectior lumine gloriæ, &

quilibet actus peccati esset perfectior habitu quolibet virtutis. Item esse incorruptibile est perfectius in genere suo corruptibile; nec tamen quælibet substantia incorruptibilis est perfectior qualibet corruptibili; alioquin Cælum esset perfectius Leone &c. Non per hoc ergo, quod aliquod est immateriale, debet omnem perfectionem dicere supra id, quod materiale est. Hactenus Cacheranus contra nos arguens. III. Nostra explicatio non videtur S. Thomæ doctrinæ conformis; & hoc ex eo potissimum patet, quia non afferuntur a nobis S. Doctoris verba, quibus conformitas ista probetur.

Respondemus ad I. quod aliud est negare materiam, vel præscindere a materia, aliud est recedere a materia. Negare materiam, vel præscindere ab ipsa, præcise per hoc non est perfectio, quia materia præcise est perfectio, adeoque præcise negare materiam est imperfectio; quod fuit dictum in impugnatione primi modi dicendi. Recedere vero a materia non est recedere per imperfectionem, quia non datur aliquid, quod sit materia imperfectius; sed est recedere per perfectionem; adeoque semper recedere a materia dicit perfectionem, & quo magis aliquod a materia recedit, eo magis perfectum est; quia scilicet recedis ab imperfectione materiæ; recedere autem ab imperfectione est esse perfectum. Nihil non recedit a materia, quia quod non est, neque recedit, neque non recedit; & si recedit, non per perfectionem, sed per imperfectionem, recedit.

Ad II. negatur caussalis majoris, & conceditur minor, quam Adversarius subtiliter probat. Caussalitas illa potest esse vera in sententia De Quiros, aliorumque, quos Cacheranus impugnat; in nostro vero explicandi modo non procedit, quia nos alia procedimus via. Nos enim accipimus immaterialitatem pro perfectione, non vero arguimus, immateriale debere habere omnem perfectionem, quam habet materiale, quia immateriale est supra materiale; quod est illud, quod explicat De Quiros, & quod Cacheranus directe & solide confutat. Aliud autem est, aliquod esse perfectionem, quia tale est, aliud continere perfectionem, & includere, quia tale est. Primum dicimus nos, scilicet immateriale esse perfectionem, quia recedit a materia, & recedere a materia est perfectio. Accipiendo igitur immateriale pro perfectione, sic argumentamur: Aliqua pura perfectio est ratio cognoscitivi; quod idem est, ac dicere; aliqua immaterialitas est ratio cognoscitivi; sed omnis pura perfectio est in Deo; hoc est; sed omnis immaterialitas est in Deo: ergo &c. Sic sumpta a nobis immaterialitas non eodem modo sumitur, ac sumitur a De Quiros; unde Cacherani impugnatio contra nos non currit.

Ad III. dicitur, quod nos immaterialitatem sic explicavimus in obsequium S. Thomæ; & hanc explicationem supponimus esse ipsius menti consonam, & rationem etiam adduximus, quia, ut supra diximus, S. Thomas semper asserit, materiam esse imperfectissimam, adeoque inferimus, semper per ipsum esse perfectionem a materia recedere. Cæterum sufficit nobis, ut S. Doctoris ratio in modo a nobis explicato, vim habeat suam, & exceptiones illas non patiatur, quas vere patitur in explicationibus aliorum.

DISSERTATIO LXXIV.

De essentia divinæ Scientiæ.

I. Quælibet cognitio, in communi accepta, sive certa, sit, sive non, sive evidens, sive obscura, scientia dicitur; latissime tamen sumpta. II. dicitur scientia stricte; cognitio scilicet illa, quæ est certa, & evidens, sed est per caussam; hoc est per discursum, qui importat plures actus, quorum duo, nempe præmissæ, sunt caussa conclusionis, quæ est scientia. III. dicitur scientia strictissime; cognitio nimirum illa, quæ non solum est certa, & evidens, sed quæ pariter unico actu habetur, adeoque discursu non indiget. Hæc scientia ultimo modo dicta est in Deo formaliter; & de hac Theologi loquuntur, quando de Scientia Dei disserunt. Scientia vero primo, & secundo modo accepta in Deo tantum reperitur virtualiter eminenter. Quia tamen scientia tertio modo sumpta reperitur etiam in creaturis, ut est habitus primorum principiorum, seu scientia immediata; hinc est, quod in Deo reperitur formaliter

liter quidem, sed formaliter eminenter. Quid sit autem in Deo reperiri formaliter, virtualiter, eminenter; ex dictis cognitum Legentibus satis superque supponimus.

Ex hoc fit, quod divina scientia perfectiones aliquas habere debeat, quas creata scientia non habet. Quanvis enim creata scientia sit aliquando etiam immediata, non per hoc perfectiones illas continet, quæ in scientia Dei, quæ immediata est etiam, reperiuntur. Et per perfectiones hasce, quæ in Deo sunt, & in creaturis non sunt, scientia immediata dicitur esse in Deo formaliter eminenter. In his autem perfectionibus, seu in scientia cum perfectionibus hisce, quæ propriæ sunt divinæ scientiæ, necesse est, ut divinæ scientiæ essentia consistat. Adnumerans perfectiones has P. Magnanus, eas quoque recenset, quæ creatæ scientiæ conveniunt. Nos consultius putamus illas creatæ scientiæ prætetire, & solum eas recensere, quæ divinæ scientiæ sunt propriæ.

I. Perfectio est, ut sit objecto adæquata, ac toti ejus cognoscibilitati; objecto quidem, non uni tantum, aut alteri, sed omni prorsus, quantum latitudo objecti se extendit; seu, quod idem est, quantum se extendit latitudo veri, quod est, universale objectum intellectus. Et ratio est, quia perfectior est cognitio adæquata, quam inadæquata; quæ scilicet se extendit ad omne verum, quam quæ se extendit ad plura; sed non ad omne; in Deo autem admittenda est sine dubio cognitio perfectior, nobilior, & potior. Ulterius, secundum illam inadæquationem esset in Deo ignorantia, quæ non est admittenda; esset quidem secundum rationem illam, secundum quam adæquatio non esset. Denique illa ratio, secundum quam esset in Deo inadæquatio, vel cognosceretur ab aliquo intellectu, vel non cognosceretur a quovis? Si ab aliquo: ergo aliquis intellectus sciret, quod ignoraret intellectus divinus. Si a nemine: ergo non esset ratio cognoscibilis, quum a nemine prorsus esset cognoscibilis

II. Perfectio in eo stat, quod Deus per unicum actum physicum cognitionis veritatem omnem, nunsolum attingat, intelligat, verum etiam penetret omnimode. Repugnat porro divinæ simplicitati pluribus actibus, sive multiplicatis ex æquo, sive successive positis, sive deductive illatis, veritates cognoscere, ut nos cognoscimus. Repugnat etiam infinitæ scientiæ Dei, quia aliter per primum actum, aut per unum actum, ignoraret, quod postea per subsequentes actus cognosceret; Repugnat denique adæquationi scientiæ divinæ, quam nuper explicavimus; quia quilibet actus ejus non esset adæquatus toti cognoscibilitati objecti; ac per cõsequens ulteriori actu indigeret.

III. Perfectio consistit, ut Deus penetret omnia intime vi solius luminis intellectivi; ita quidem ut nihil, vel etiam minimum, eum lateat. Et ratio est, quia si aliquid, adhuc minimum, lateret eum, cognitio non esset adæquata. Insuper, quia, secundum illud, quod lateret, Deus esset ab aliquo extrinseco dependens, & sic Deus secundum aliquid esset ab alio, & secundum omnia non esset a se. Tandem, quia secundum illud, quod lateret, in Deo esset ignorantia; non minorem enim ignorantiam innuit nescire omnia, quam scire omnia, sed non omnimode per ipsum.

IV. Perfectio speciem omnem impressam respuit a scientia divina. Et recte quidem, quia intellectus divinus nequit egere specie impressa Dei, seu divini objecti, quia Deus, seu divinum objectum, est intellectui divino intime præsens; sicque non eget ob distantiam; neque eget ob determinationem; quia nulla requiritur determinatio, ubi nulla est indifferentia; Deus autem, quia est sua actualitas per essentiam, nullam habet indifferentiam. Neque potest egere Deus specie impressa objecti extrinseci creaturarum; tum quia Deus neque in intelligendo potest a creaturis dependere, quia aliter non esset omnimode ens a se; tum etiam, quia aliter virtus creaturæ esset validior, & fortior, ut assurgeret, & ageret in Creatorem, quam Creatoris vis, ut sine illa illam intelligeret; tum denique, quia ab æterno creatura non erat, & tamen Deus ab æterno cognoscebat eam; & si cognuscit quando creatura est, jam ponitur in Deo cognitio, quæ ab æterno non erat; quod non est dicendum.

V. Perfectio est, quod Deus per scientiam suam cognoscat veritatem omnem, & omni prursus modo, quo est cognoscibilis, vel secundum se immediate, vel mediate; & si mediate, vel ex adjunctis antecedentibus, vel ex consequentibus, vel ex quibuscumque aliis. Ratio habetur, quia cognoscere veritatem per evidentiam cognitionis immediatæ, dicit quod tantam potentiam habeat intellectus cognoscens, ut nullo egeat medio, quod ipsam suppleat; & hoc admitti in Deo debet respectu cognitionis immediatæ. Respectu vero cognitionis mediatæ Deus cognoscit res, & scit, prout media eas cognoscendi sunt varia; dummodo

modo tamen imperfectiones excludantur, quæ consistere solent in actunm successione, in processu a noto ad ignotum, & in ratione caussalitatis, ad minus logicæ, respectu unius actus ad alterum.

VI. Perfectio habetur, quod divina scientia sit infallibilis. Hæc infallibilitas provenit tum ex perfectione divini luminis infiniti, tum ex independentia a quocumque objecto, a quo nullo modo speciem mendicare debet. Si enim lumen est infinitum, omne, quod in re est, videnti patet; nec potest eum aliquid latere ex luminis defectu. Et si ab objecto non dependet, neque subjacet ambiguitatibus, fallaciis, & mutationibus rerum, a quibus omnino provenit fallibilitas cognitionum.

VII. Perfectio est, quod sit pariter immutabilis. Immutabilitas hæc consistit, ut si divina cognitio sit affirmans, non possit reddi negans; & si est negans, non potest fieri affirmans; quæ enim semel affirmavit, semper debet affirmare; & quæ negavit, debet omni tempore negare. Et hæc perfectio provenit etiam ex perfectione divini luminis infiniti, & ex dependentia, quam habent creata objecta ab intellectu divino, si enim mutaretur divina cognitio, mutarentur etiam objecta.

VIII. Perfectio petit, ut sit simul divina cognitio directa, & reflexa, quamvis in se ipsa sit unica, & simplex. Est autem directa, quia Deus scit res ipsas; est vero reflexa, quia scit, se ipsum scire res ipsas. Hoc enim quod est, Deum res ipsas scire, est veritas; adeoque debet Deus scire ipsam; illo tamen præsupposito discrimine, quod hæc Dei est virtualis reflexio, quæ alium actum non requirit; illa vero intellectus creati est formalis reflexio, quæ alium importat actum.

IX. Perfectio eximit divinam scientiam a legibus, quas Philosophi, & præcipue Aristoteles, ordinaverunt. Unde dici non potest nec a priori, nec a posteriori, nec propter quid, nec quia; & ratio est, quia Deus respectu sui ipsius non habet caussam; & suos effectus non cognoscit ante se ipsum. Ulterius Deus non habet suam scientiam discursivam; & proinde subjectam non habet illam legibus, quibus subduntur demonstrationes illæ, quæ sunt discursus, & syllogismi demonstrativi.

X. perfectio indicat evidentiam divinæ scientiæ, & claritatem. Hoc ipso enim, quod divina mens in assentiendo nullam sustinet difficultatis caliginem, & sine ambagibus fruitur luce suæ cognitionis, absque alio redditur perspicua, & evidens.

XI. Perfectio connotat divinæ scientiæ certitudinem. Docet P. Magnanus, quod ex hoc ipso, quod est evidens, consequitur ut sit certa; & rationem addit, quia evidentia duo importat, & quod mens placide, & læte adhæreat, & quod firmiter & constanter adhæreat; per illud, quod placide, & læte adhæret, habetur evidentia, quam antecedenti loco explicavimus; per hoc vero, quod firmiter, & constanter adhæret, habetur certitudo, quam modo explicamus.

XII. Perfectio est, ut Dei scientia sit vera. Et quidem posito, quod divina scientia sit evidens, & certa, hoc ipso etiam debet esse vera. Certitudo enim, quam habet, non solum est subjecti, verum quoque objecti; & hæc non est certitudo persuasa, qualis est illa subjecti, sed absoluta & realis. Unde posita reali certitudine, necessario fieri debet, quod scientia sit conformis objecto; in hac autem conformitate consistit veritas: ergo eo ipso, quod divina scientia est evidens, & certa, est pariter vera.

XIII. Demum perfectio est, quod divina scientia contineat habitus quoscunque intellectuales. Est enim habitus primorum principiorum, quia clarissime cognoscit Deus prima principia, sicut & cætera. Est sapientia, quia est cognitio perfecta, atque supremæ caussæ, scilicet ipsius Dei, atque effectuum ab ipso pendentium. Est nobilissima scientia, quia est certa, evidens, vera, infallibilis, immutabilis &c. Est demum ars, & prudentia; hoc est recta ratio factibilium, & agibilium; quia Deus novit, & modum, quo res qualibet fieri petit, & tempus, quod res fieri expediat. Atqui hæ omnes sunt quinque virtutes intellectuales; igitur patet, in Dei scientia habitus quoscunque intellectuales contineri.

Ex adductis perfectionibus scientiæ Dei evidenter colligimus, ipsam Dei scientiam carere iis omnibus imperfectionibus, quibus creaturarum scientia necessaria est obnoxia. I. in creaturis scientia est accidens, sive prædicamentale, sive prædicabile, in Deo est natura; etenim in ipso, ut scribebat S. Augustinus epist. 102. *non aliud est esse, aliud intelligere*. II. in creaturis scientia est habitus, qui potest quandoque esse sine suo actu; Deus autem, quum omnem potentialitatem excludat, tota sua scientia est ipsum suum actuale intelligere, quo nunquam carere potest. III. Scientia creaturarum est præcisiva, non sic scientia

tia Dei; quia, quum infinita sit, statim percipit id omne, quod quovis modo est cognoscibile. IV. scientia creaturarum crescit, & decrescit, transit de præterito ad præsens, de præsenti ad futurum; scientia Dei est prorsus immutabilis, ut dictum est. V. scientia creata versatur circa esse, quod creaturæ habent in se ipsis; scientia Dei habet præstantius objectum, quum versetur etiam, & quidem præcipue, circa esse, quod habent in Dei sapientia, quæ ipsarum est artifex. VI. scientia creata est discursiva; scientia Dei est per unicum, & instantaneum, intuitum.

Verum quia diximus, dari etiam in Deo scientiam, quæ licet non sit discursiva, rem tamen per ejus caussas cognoscit, adeoque dari in Deo scientiam etiam mediatam, non tamen formaliter, sed virtualiter eminenter; quatenus in Deo detur discursus non formalis, sed virtualis eminentialis; & quia hoc ipsum a quibusdam Scholasticis negatur; congruum ducimus, aliqua modo subnectere in hujusmodi a nobis dictorum elucidationem, & probationem. Certum est, quod Deus perfecte cognoscat dependentiam, quam habent effectus a suis caussis, & connexionem, quæ inter effectus, & caussas reperitur; quum autem talem dependentiam, & connexionem cognoscat Deus, statim etiam cognoscit rem per caussam, non tamen per discursum, sed unico intuitu.

Arguunt I. Sancti Patres communiter asserunt, Deum esse supra scientiam, supra misericordiam &c.; esse scilicet aliquid altius ipsa scientia, aliquid altius ipsa misericordia: ergo vere in Deo formaliter nec est scientia, nec misericordia. II. Discursus essentialiter requiritur ad rationem scientiæ proprie sumptæ: ergo si in divina scientia deficit discursus, destruitur ratio scientiæ. III. Progressus de noto ad ignotum est pariter essentialis ad scientiam; sed hic progressus admitti nequit in divina scientia, quia Deo nihil supponi debet ignorum: ergo &c.

Respondemus ad I. loquutiones illas Sanctorum Patrum non aliud importare, quam has perfectiones non esse in Deo, prout in creaturis reperiuntur, scilicet limitatas, impefectas &c.; adeoque Deus est supra ipsas, quæ in creaturis sunt: Non per hoc tamen fit, quod formaliter in Deo non sint. Non per hoc enim, quod creatura aliqua est simplex, est actus, est spiritus, Deus nun erit simplex, non erit actus, non erit spiritus: ergo neque per hoc, quod creata scientia detur, Deus formaliter non erit sciens.

Ad II. dicitur, quod ad rationem scientiæ immediatæ non requiritur discursus, ad rationem vero scientiæ mediatæ requiritur discursus sive formalis, sive virtualis. Aliqui dicunt, discursum esse potius defectum, seu imperfectionem scientiæ; sed intelligendi sunt de scientia immediata, non mediatà.

Ad III. distinguitur major propositio: Progressus de noto ad ignotum ex parte rei cognitæ est essentialis ad scientiam, conceditur; ex parte cognoscentis, negatur. Semper enim stat, quod ex parte rei cognitæ unum sit altero notius; licet Deus, qui est cognoscens, omnia æque clare cognoscat.

Ex dictis inferimus, scientiam Dei esse verum, & unicum, attributum Dei. Est verum quidem attributum, quia est formaliter in Deo, est perfectio simpliciter simplex &c. Et non solum scientia immediata est formaliter eminenter in Deo, sed etiam scientia per caussam secundum rem significatam est adhuc formaliter eminenter, secundum vero modum significandi est virtualiter eminenter in Deo. Patet hoc, quia res significata per hanc scientiam, quæ est vere, & proprie dicta scientia, est certa & evidens cognitio unius ex alio; in Deo autem est hæc cognitio formaliter, ut probatum est. Modus vero significandi est finitus, imperfectus, &c.; Quum autem in Deo nihil sit finitum, nihil imperfectum; hinc in ipso non est scientia secundum modum significandi nostrum; & ideo dicitur a Patribus supersciens, supersapiens &c.

Est etiam scientia in Deo unicum attributum, quia spectat ad eandem lineam; quæ vero ad eandem lineam pertinent, unicum attributum constituere debent. Et ratio est, quia quodlibet attributum debet esse in sua linea infinitum; non esset autem infinitum in sua linea, nisi omnia hujusce lineæ complecteretur, sibique identificaret. Et licet virtutes in Deo diversa constituant attributa; hoc tamen ideo est, quia virtutes ad diversas lineas spectant, & respiciunt diversa objecta formalia inter se opposita. Scientiæ vero divinæ unicum est objectum formale, quamvis unum sit primarium, aliud secundarium. Sed hoc non officit; quia sicut hoc ipsum non diversificat habitum in creaturis, ita nec multiplicat attributa in divinis.

DIS-

DISSERTATIO LXXV.

De actu primo intelligendi in Deo ; de errore illorum , qui ipsum ponebant in Deo realiter ab actu secundo distinctum ; & de Scholasticorum dissidio , an , & quomodo in Deo sit admittendus .



CTUM primum intelligendi, ab actu secundo realiter distinctum , aut Gentiles quosdam Philosophos , aut Heterodoxos obscuri nominis aliquot, in Deo admisisse, quorundam est assertio. Catholica nihilominus veritas est, non dari in Deo actum primum intelligendi , qui realiter actu secundo careat. Hoc etiam cognovere Gentiles, & præcipue Aristoteles, Plotinus , Maximus Tyrius , & Patres ex professo docuerunt omnes; ut apud Petavium legitur lib. 4. theologic. dogmat. c. 1. Unde hanc catholicam veritatem hic suscipimus propugnandam primo loco , atque probandam ex Scripturis, Conciliis, Patribus, Philosophis Gentilibus, & rationibus.

I. Probatur ex Scripturis. Job. 28. 12. *Sapientia ubi invenitur ? & quis est locus intelligentiæ ?* Et post pauca subdit : *Deus intelligit viam ejus , & ipse novit locum illius . Ipse enim fines mundi intuetur , & omnia , quæ sub cælo sunt , respicit .* Ubi Deus non dicitur habens sapientiam , vel habens intelligentiam ; sed dicitur sapientia ipsa , & ipsa intelligentia , hoc est actus , non tantum habitus. Psal. 146. 5. *Et Sapientiæ ejus non est numerus .* Non esset autem infinita, & sine numero , sapientia Dei, si ipse aliquando sine sapientiæ actu esset; majorem enim illo haberet, qui tunc sapientiæ actum haberet; vel major posset cogitari sapientia illa , quæ aliquando in exercitio non esset. Sapientiæ 7. 15. *Dominus possedit me initio viarum suarum , antequam quidquam faceret a principio .* Si ergo ab æterno habuit Deus sapientiam, semper habuit; nunquam ergo caruit actu illius. Coloss. 2. 3. dicitur de Filio Dei: *in quo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ Dei .* Non essent autem omnes thesauri , si aliquando Deus esse potuisset sine actu scientiæ. Et ad Romanos 11. 23. *o altitudo divitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei.* Neque esset altitudo, si posset, vel potuisset, actu scientiæ carere.

II. Probatur ex Conciliis. Lateranense generale Concilium IV. sub Innocentio III. & refertur in cap. *firmiter*, & in cap. *damnamus de summa Trinitate, & Fide catholica* ; ubi dicitur Deus *incommutabilis* ; si autem actus scientiæ esset illi adventitius, incommutabilis non esset , quia de insciente in scientem commutaretur. Rhemense sub Eugenio III. damnavit Gilbertum Porretanum , qui realem distinctionem inter essentiam , & attributa divina adstruebat , & per consequens etiam inter attributa , & inter operationes .

III. Probatur ex Patribus . Augustinus ep. 102. docet, quod in Deo *non est aliud esse , aliud intelligere . Anima vero, quia est, etiam dum non intelligit , aliud est , quod est , aliud quod intelligit.* Et in lib. 1. de Genes. ad literam c. 5. *Non habet informem vitam Verbum Filius ; cui non solum hoc est esse , quod vivere; sed etiam hoc est ei vivere , quod est sapienter , & beate vivere .* Cyrillus in fin. lib. 31. Thesaurorum . *Simplex, & minime compositus omnium prædicatione celebrabitur Deus . Quamobrem absurdum est ipsum de se talem habere cognitionem dicere , qualem nos habemus . Nam si ipse aliud quiddam est; alia vero , ac diversa est ab eo quæ inest ipsi cognitio, compositus erit , & non simplex . Cum vero confessione omnium simplex sit ; non est aliquid ab eo diversum illius cognitio .* Maximus p. 3. tit. 3. apud Euthymium in Panoplia; *Deus neque intelligens dicitur proprie , neque intellectus ; ne compositus existimetur . Nam & quod intelligens est , secum una consideratam habet intelligendi facultatem; & quod intelligitur , ad hoc ipsum , ut intelligatur eandem habet facultatem. Sed neque intellectio dici potest. Nam intellectio natura sua subjectam habere capacem sui substantiam . Nisi forte sic illum intellectionem dicamus , ut sit ipsum intellectio secundum substantiam, ac totum intellectio, & solum intellectio , & intellectio supra intellectionem .* Joannes Damascenus lib. 1. de Fide c. 18.

In

In nobis prudentia & sapientia, & consilium, tanquam habitus accidit, & abscedit. Non autem in Deo. In ipso enim nihil aritur, & desinit. Est enim variationis, & mutationis expers. Neque de ipso dici accidens oportet. Porro bonum Deus habet cum substantia sua concurrens. Nemesius, Philosophus Christianus lib. de Providentia c.44. *Ignorantia, & imperitia prorsus aliena est a beata illa substantia. Ipsum enim est cognitio, & sapientia, & scientia*. Synesius lib. de Insomniis. *Deo sola ad cognoscendum natura satis est*. Irenæus lib. 2. c. 47. *Deus cum sit totus mens, totus ratio, & totus spiritus operans, & totus lux, & semper idem, & similiter existens*. Dydimus in enarration. epist. Canon. Joann. c. 3. in Bibl. PP. t. 9. *Cum Deus meus sit, intellectu naturali, & substantiali novit ea, quæ novit. Creaturæ vero licet habeant, ut sint mens, attamen & scientiam habent, quæ est factura, dum meus eorum sit facta*.

IV. Probatur ex Philosophis Gentilibus. Aristoteles 12. metaphysices c. 9. mentem supremam, ait, numquam ab intelligendi actione cessare, & νόησιν ipsius οὐσίαν; scilicet, ipsammet actionem, sive perceptionem. Insuper asserit, facultatem, & potentiam intelligendi, quam δύναμιν appellat, in suprema mente non esse; quia si hæc inesset, esset illi laboriosa perpetuitas intelligendi. Et denique scribit, supremam mentem, cum semetipsam intelligit, intellectionem istam esse intellectionis intellectionem. Plotinus Ennead. 6. lib. 9. negat, divinam mentem esse intelligentem, sed potius esse ipsum actum intelligentiæ. Masimus Tyrius in Dissert. 1. dicit, Deum esse mentem, quæ & semper, & simul omnia cognoscit. Videatur Petavius cit. loc.

V. Probatur ex Rationibus. I. ex Dei simplicitate, quæ destrueretur per advenientem actum secundum; quatenus hic diceret in Deo realem, & physicam compositionem. II. ex ratione actus puri, quæ tolleretur etiam per potentialitatem; quatenus si in Deo esset actus primus intelligendi sine actu secundo, esset in Deo potentialitas. III. ex Dei immutabilitate, quæ pariter non esset, si in Deo esset actus secundus adventitius; quia Deus mutaretur a non intelligente ad intelligentem. IV. ex divina perfectione, quæ petit, ut Deus per suam essentiam cognoscat, aut quomodolibet operetur, & non per aliud a se distinctum. V. ex ratione entis a se; quia si Deus non esset sua intellectio per essentiam, ab alio dependeret, quando intelligeret. VI. Hanc indistinctionem actus secundi a primo in Deo sic explicat simul, & suadet P. Magnanus. Cogitemus intellectum divinum esse expressionem actualem objecti cogniti, tum ratione sua formali, tum sua intrinseca necessitate, eo quidem modo, quo ipsa formalis actualis cognitio est actu, & se ipsa ejusdem objecti cogniti expressio. Cogitemus etiam, intellectum divinum es se expressionem non unius modo, vel alterius objecti, sed cognoscibilium omnium, secundum omnes modos cognoscibilitatis eorum. Et sic statim intelligemus primo, divinum intellectum nulla prorsus actione egere ad actualiter intelligendum, sed esse ipsum suum actum, & suam actionem. Intelligemus secundo, non minus esse de conceptu divini intellectus, ut sit sua formalis intellectualis intellectio, quam de conceptu divinæ naturæ, seu essentiæ, ut sit sua formalis esistentia, loquendo tamen semper de essentiali, non de notionali, intellectione. Intelligemus tertio, quomodo in creatis nec etiam actus secundus intelligendi sit accidens a potentia intellectiva distinctum, & non per hoc eodem passu cum divina simplicitate ambulet; & ratio est, quia absque illo actu secundo potest esse creatus intellectus, non sic autem divinus; & quamvis intelligere actualiter sit realiter a creato intellectu indistinctum, non tamen hic est suum intelligere per essentiam, ut est intellectus divinus.

Ex dictis ergo, atque etiam probatis, pro certo habemus, non dari in Deo actum primum intelligendi, a quo actus secundus realiter sit distinctus. Num autem in Deo detur idem actus primus realiter, qui quidem realiter etiam sit ab actu secundo indistinctus, Scholasticos inter Theologos controvertitur; quamvis si quæ est inter eos dissensió, ex modo potius loquendi, es explicandi diversitate, nos provenire, existimemus. Cæterum dicimus nos, dari in Deo realiter actum primum intelligendi, sine tamen carentia actus secundi. Nobiscum sentiunt multi apud Arriagam, quamvis & aliqui discrepent.

Probatur hoc simul, & explicatur. I. Actus primus sumptus sine carentia actus secundi est perfectio simpliciter simplex, nullam dicens in suo conceptu formali imperfectionem: ergo realiter in Deo admitti debet. Antecedens probatur. Tota imperfectio actus primi est carentia actus secundi: ergo actus primus sumptus sine carentia actus secundi nullam dicit imperfectionem.

nem. II. Dantur in Deo prædicata, quæ funt propria actus primi intelligendi; nimirum effe intellectivum, effe principium, feu radicem actualis intellectionis; æque enim Deus dicitur, quod fi intellectivus, ac quod fit intelligens; habet etiam principium, quum habeat operationem, quæ nequit effe fine principio: ergo vere etiam in Deo datur actus primus intelligendi. Et quia hujufmodi prædicata actus primi non funt in Deo fine prædicatis actus fecundi; hinc in Deo datur actus primus intelligendi, fed fine carentia actus fecundi.

Obftant Adverfarii. Effe repugnantiam in terminis fumere actum primum fine carentia actus fecundi; incompoffibilis eft enim inperfectio actus primi cum perfectione actus fecundi; eo quia actus primus eft potentia ad actum, & via ad terminum: Impoffibile autem eft, ut idem refpectu ejufdem fit in actu, & fit in potentia, fit in via, & fit in termino: ergo &c.

Refpondemus, actum fecundum non deftruere primum, fed perficere; non enim aliquis eft magis operativus, quam quando operatur. Actus primus ordinatur ad actus fecundi pofitionem; fi autem per pofitionem actus fecundi actus primus deftrueretur; ergo actus primus ad fui deftructionem ordinaretur; hoc non eft dicendum: ergo neque illud. Ex vi ejufdem perfectionis formaliter repugnat, effe in via, & effe in termino; effe in actu, & effe in potentia; non autem ex vi diverfæ formaliter perfectionis.

Hinc patet, quid fit dicendum, quando quæritur, an in Deo poffit intellectus per modum actus primi concipi? Si enim eft fenfus, num poffit in Deo concipi intellectus per modum actus primi diftincti a fecundo? Ex dictis eft evidens, quod non poteft. Si enim in Deo vere, & realiter non datur actus primus intelligendi ab actu fecundo diftinctus, revera nec etiam poffumus illum in ipfo concipere, nifi fingendo, & chimærizando, perinde ac fi conciperemus Deum compofitum, Deum non Deum. Si autem eft fenfus, an poffimus Deum concipere per modum fubftantiæ intellectivæ, non concipiendo illam ad modum intellectualis intellectionis. Et in hoc fenfu poteft. Et ratio eft, quia poffumus nos habere cognitionem inadæquatam circa Deum, & proinde ipfum præcifive concipere, non concepta actuali intellectione. Non per hoc tamen fit, quod concipiatur actus primus ut diftinctus ab actuali intellectione. Aliud enim eft, concipere in Deo actum primum ut diftinctum ab actu fecundo; aliud præfcindere actum primum in Deo ab actu fecundo; vel quod idem eft, concipere prædicata conftituentia actum primum, non conceptis illis, quæ alias in creaturis faltem actum fecundum conftituunt. Ulterius poteft effe fenfus, an in Deo fit vere, & realiter prædicatum aliquod, quod fit proprium actus primi creati intellectus, & non conveniat actuali intellectioni creatæ? Non enim accipi debent actus primus, & fecundus Dei, qui funt unum, & idem, & modo dicitur primus, modo dicitur fecundus; adeoque numquam in iifdem invenietur aliquid, quod fit realiter proprium unius, & non alterius; fed fumi debent actus primus, & fecundus, prout funt in nobis; & in ipfis debemus quærere, quæ fint prædicata propria fubftantiæ intellectivæ, ut diftinctæ ab actuali intellectione, & quæ fint prædicata propria actualis intellectionis, ut diftinctæ a fubftantia intellectiva. His cognitis, videndum deinde eft, an aliquod ex prædicatis hujufmodi fubftantiæ intellectivæ fit in Deo formaliter; quod vidimus jam effe. Eft enim ratio intellectivi ut *quod*, quæ ratio eft in Deo formaliter eminenter; & hæc ratio reperitur in actu primo radicali intelligendi creaturæ, non vero in actuali intellectione, quæ dicitur intellectiva ut *quo*; quatenus eft id, quo objectum intelligitur. Ulterius eft ratio fubftantiæ intellectivæ, nam actus fecundus creatus non eft fubftantia, fed accidens, five prædicamentale, five prædicabile; fubftantia vero eft actus primus radicaliter; fed Deus vere, & realiter eft fubftantia intellectiva: ergo per hoc cum actu primo reali creato convenit, ut diftincto ab actu fecundo creato. Denique eft ratio fubftantiæ perfonatæ; nam hoc eft proprium actus primi radicalis intellectivi, qui natura fua pofcit terminari a perfonalitate; non autem convenit actuali intellectioni creatæ, quæ neque perfonata eft, neque poteft perfonare. Hæc autem omnia non funt unum, fed plura prædicata propria actus primi, & non fecundi, in creaturis, ut dicebamus.

Si vero ulterius quæratur, an talis potentia, quæ in Deo admittitur, fit talis in fenfu logico, an vero in fenfu phyfico, an tandem in fenfu metaphyfico, atque formali? Pro refponfione dicimus, quod certum eft primo, non effe in fenfu logico, quatenus potentia pure logica eft poffibilitas intellectionis, videlicet non repugnantia; po-

tentia

sentia autem intelligendi non est in Deo præcise possibilitas intellectionis, quia potentia intelligendi in Deo est intellectus; intellectus autem non est pura possibilitas intellectionis; aliter daretur in Deo duplex intellectus, potentia scilicet intellectiva, & possibilitas intellectionis. Igitur non datur in Deo hæc potentia logica. In sensu autem physico potest fieri duplex sensus, vel ut scilicet talis potentia physice sit productiva essentialis intellectionis distinctæ; & sic non datur, ut patet; vel ut talis potentia non sit potentia logica, adeoque dicatur physica per contradistinctionem a logica; & sic admitti potest; verum nimis improprie sic sumitur. In sensu tandem metaphysico admittitur; quatenus in Deo, ut dictum est, existit formalitas propria potentiæ intellectus ut contradistinctæ ratione nostra ab actuali intellectione; quod probatur quidem a S. Thoma t. sent. dist. 7. q. t. ar. t t. ad t. dicente: *In Deo sunt idem potentia, & operari, sed differunt ratione nostra*; & rationibus etiam supra adductis confirmatur.

Si quæratur insuper, qua distinctione actus primus intelligendi ab actu secundo in Deo distingui possit? Respondemus, non distingui realiter, ut probavimus; neque realiter formaliter, vel ex natura rei; quatenus hujusmodi distinctio in omnibus fuit a nobis improbata; sed realiter virtualiter, & ratione ratiocinata. Suadetur hoc. Actus primus, & secundus, sunt vere in Deo secundum proprias rationes formales, non sunt autem distincti, sed æquivalent distinctis illis actibus, qui in creatis repetiuntur. Ulterius. Quanvis in Deo non sint distincti, non habent nihilominus inter se omnimodam identitatem; scilicet non tantam, quantam vel actus primus cum se ipso, vel cum se ipso actus secundus habet; quæ omnia distinctionem realem virtualem constituunt; ex qua postea intellectus fundamentum sumit præscindendi potius, quam distinguendi, ut dictum est, vel distinguendi inadæquate, ut dictum quoque supponimus.

Arguunt Adversarii I. De ratione essentiali actus primi est, ut præcedat actum secundum; quia est hujus principium elicitivum, de cujus ratione est prioritas. Vel igitur in Deo datur actus primus cum hac prioritate, & sic realiter ab actu secundo distinguitur; vel cum hac prioritate non datur, & sic non est in Deo formaliter, sed virtualiter eminenter; est enim sine sua prioritate essentiali, quemadmodum est etiam in Deo potentia accidentalis, & corporea. II. Actualis intellectio in Deo est virtus perceptiva objecti; tantummodo formalis perceptio est virtus perceptiva: ergo præter hanc non datur alia formalitas intellectivæ potentiæ, quæ sit ab ipsa distincta. III. Determinatio intelligendi ut quod provenit etiam ab ipsa intellectione actuali: ergo non est prædicatum ab ipsa actuali intellectione distinctum. IV. Intellectio divina etiam ratione nostra est intellectiva summe ut quod: ergo actus primus intelligendi neque ratione nostra potest actum secundum anteecedere; ergo nullo modo potest ab ipso distingui.

Respondemus ad I. quod actus primus virtualiter elicit in Deo actum secundum, & actus secundus virtualiter elicitur a primo; hinc est, quod ille dicitur virtualiter prior hoc alio. In ea enim ratione est prioritas, in qua est productio; & in ea distinctio, in qua prioritas. Datur igitur in Deo actus primus cum virtuali prioritate ad actum secundum, sicut datur cum virtuali distinctione; sed ex hoc non bene infertur: ergo actus primus est virtualiter in Deo. Etenim essentia in Deo etiam est virtualiter prior attributis, & tamen essentia non est in Deo virtualiter. Aliud nanque est, rem esse virtualiter talem, aliud esse virtualiter priorem, virtualitar distinctam, ut satis patet.

Ad II. totum concedimus realiter, virtualiter vero negamus. Quanvis enim in Deo totum id, quod est actus primus, sit actus secundus, a parte rei, & realiter, prædicata nihilominus utriusque non confunduntur, ac per consequens non sunt eadem; & hoc sufficit, ut actus primus, & secundus, non sint idem virtualiter. Igitur actualis intellectio in Deo est virtus perceptiva objecti, realiter quidem, & a parte rei, non vero virtualiter, & a parte rationis; quia aliud est prædicatum actualis operationis, aliud est prædicatum virtutis perceptivæ objecti.

Ad III. dicitur, esse intellectivum ut *quod* duo importare, unum in recto, aliud in obliquo. In recto dicit subjectum capax operationis intelligendi, in obliquo dicit ipsam intellectionem. Hæc capacitas, quæ dicitur in recto, non provenit formaliter ab ipsa actuali intellectione, sed subjectum eam habet a semetipso, seu ex suis intrinsecis. Unde communiter dicitur in schola Aristotelicorum, quod licet intellectio uniatur lapidi, non facit tamen lapidem intel-

ligentem ut *quod*, quia in illo capacitatem non reperit. Deus autem non solum habet intellectionem, sed vere ipsius est capax; adeoque est intellectivus ut *quod*, non solum secundum id, quod dicitur in obliquo, sed etiam secundum id, quod importatur in recto.

Ad IV. potest negari antecedens; quum possim ego concipere intellectionem divinam præcise ut a se, etsi nullatenus eam concipiam in ordine ad subjectum, aut naturam, vel ut subjectum intellectivum ut *quod*. Verum dato antecedente, adhuc stat nostra assertio, quæ solum docet, dari formaliter prædicata in Deo actus primi creati prout distincti ab actu secundo creato; & licet ea includantur in intellectione divina, non tamen ideo non erunt in Deo. Præterea, quum hæc prædicata possint concipi sine intellectione, licet hæc concipi non possit sine ipsis, datur nobis sufficiens fundamentum, ut ratione nostra possimus in Deo actum primum præscindendo concipere. Ad hoc enim non est necessaria distinctio rationis mutua, sed satis est præcisio, ut dicebamus, vel, ut alii loquuntur, prioris a posteriori adæquata distinctio.

DISSERTATIO LXXVI.

De Memoria, Habitu intellectionis, Specie intelligibili, & Motione, seu objecti formalis objectiva determinatione; an in Deo sint, & quomodo?

PROUT diversimode Philosophi memoriam explicant, diversimode etiam Theologi memoriam in Deo recognoscunt. Dicunt aliqui, memoriam intellectivam, de qua loquimur, ab intellectu possibili non distingui; sed eandem potentiam, quatenus speciem recipit, dici intellectum, quatenus vero speciem conservat, memoriam appellari. Sic S.Thomas I. par. quæst. 79. ar.7. in corp. Unde per hoc memoria solum consistit in conservatione specierum præcise. Alii vero sentiunt, memoriam sumi prout est conservativa specierum ut præteritarum. Ita Scotus in I. dist. 3. quæst. 6. circa medium.

In hoc secundo sensu, certum est in Deo non esse memoriam. Et probatur hoc pacto. Non enim respectu Dei aliquis actus præterit, vel aliquod objectum præcedit; quod quidem requiritur, ut in Deo conserventur species ut præteritæ: Ergo in Deo non debet admitti memoria, si memoria consistit in conservatione specierum ut præteritarum. Probatur antecedens. Scientia Dei est invariabilis, & Deus ipse est æternus: Ergo respectu Dei nullus actus præterit, & nullum objectum præcedit. Probatur Consequentia. Quia scientia Dei est invariabilis, quicquid Deus aut scivit, aut sciet, scit: ergo nullus actus præterit. Ulterius; Dei æternitas coexistit omnibus temporum differentiis; ac per consequens anticipat futura, & retinet præterita: Ergo quia Deus est æternus, respectu Dei nullum objectum præcedit. Hinc S. Prosper in sententia 108. & oblivionem, & memoriam a Deo in hoc sensu eliminat; docens: *Neque oblivio cadit in Deum, quia nullo modo mutatur; neque recordatio, quia nihil obliviscitur*.

In primo vero sensu admitti potest in Deo memoria, sed eminenter; quatenus respectu divini intellectus non datur alia species, quam divina essentia, quæ sicut respectu rerum, præcipue creaturam, non est species, nisi eminentissime, ita non potest, nisi eminentissime, memoriæ rationem divino intellectui conferre; & eodem modo dicitur, Deum habere memoriam, ac Deum habere sui ipsius, ac rerum omnium species; quæ est memoria in actu primo; & per sui, & rerum omnium species, seipsum, & res omnes in actu secundo intelligere; quæ est memoria in actu secundo; ut Cacheranus explicat. Et in hoc sensu intelliguntur Patres, & præcipue Augustinus, qui lib. 10. de Trinit. cap. 11., & lib. 14. cap. 7., & aliis in locis, specialiter tribuit Patri Æterno memoriam fœcundam, qua dicit esse principium generationis Filii. Memoriæ scilicet

eet nomine intelligendo principium intellectivum completum, ut ait citatus Auctor, secundum illud, quod requiritur non solum ex parte sui, verum etiam ex parte objecti; etiamsi deinde hujusmodi complementum ex parte objecti habeatur per propriam essentiam, non per aliud, quod sit formaliter, & rigorose species; ut videtur requiri ad formalem, & rigorosum memoriæ conceptum.

Illa vero Scripturarum loca, quæ tribuunt Deo, vel memoriam, vel oblivionem; scilicet Oseæ 1. 6. *Oblivione obliviscar eorum:* Ezechiel. 18.22. *Omnium iniquitatum, quas operatus est, non recordabor*: Psal. 41. 10. *Quare oblitus es mei?* Psal. 131. 1. *Memento Domine David, & omnis mansuetudinis ejus*: non nisi improprie intelligenda sunt, & secundum nostrum loquendi modum; ut Patres, & Expositores docent.

Quando vero quæritur, an Habitus intellectionis sit in Deo? Sensus est, num in Deo per modum habitus detur, aut scientia, aut virtus, aut quævis alia cognitio? Et asserimus, non dari. Et Ratio hæc esse potest. Habitus enim quilibet datur ut complementum potentiæ, quæ vel non habet sufficientem activitatem, vel non habet facilitatem ad operandum. Primus est habitus infusus, qui dat simpliciter posse; secundus est habitus acquisitus, qui dat faciliter posse. Impossibile autem est, ut intellectus divinus habeat, aut insufficientiam, aut difficultatem ad agendum; quemadmodum quoque repugnat, ut detur aliquod, vel activitatem illius complens, vel tribuens illi facilitatem: Ergo pariter implicat, ut in Deo habitus detur.

Arguunt Adversarii cum Henrico Gandavensi I. Agere ex habitu est agere faciliter; sed agere faciliter est perfectio sine imperfectione: ergo in Deo datur. II. Dantur in Deo virtutes intellectuales; sed virtutes ex Aristotele 2. Ethic. cap. 5. sunt habitus: ergo dantur in Deo habitus. III. Habitus consistit in proportione objecti cum potentia, & in facilitate potentiæ cum objecto; sed hæc proportio, & hæc facilitas, sunt in Deo; quanvis sint per divinam essentiam, quæ per se ipsam præstat quicquid requiritur ex parte objecti, & per divinum intellectum, qui per se ipsum habet quicquid requiritur ex parte potentiæ: Ergo in Deo, saltem in hoc sensu admittendus est habitus.

Respondemus ad I. quod si adhuc præmissæ concedantur, argumentum ad consequentiam non cogit. Ratio est, quia ex ratione colligit particularem; quemadmodum si quis inferret, hominem esse equum, quia equus est animal, & homo est animal. Sic pariter in nostro casu. Agere ex habitu est agere faciliter; sed non convertitur; agere faciliter est agere ex habito. Unde negatur a nobis propositio illa, agere ex habitu est agere faciliter, si sit sensus, agere ex habitu est præcise agere faciliter. Si vero agere faciliter supponat in potentia carentiam facilitatis per defectum virtutis, non negatur, sed conceditur.

Ad II. dicitur, quod virtutes sunt habitus, ut accidentia, non secundum abstractum earum conceptum. Conceduntur in Deo non primo modo, sed seclusis imperfectionibus; quibus seclusis habitus virtutis in virtutem resolvitur. Unde Aristoteles ipse 7. Ethic. cap. 10. dixit, *non virtutem esse Dei, sed quid præstantius virtute.*

Ad III. respondetur dicendo, proportionem, & facilitatem non habere rationem habitus, nisi solum in eo sensu, in quo suppleant, & compleant potentiam, quæ vel non est proportionata, vel non est expedita. Quum ergo divinus intellectus a se ipso habeat facilitatem, ut Adversarii quoque in proposito argumento fatentur, & proportionem habeat a sua divina essentia; ut pariter asserunt; nulla est ratio, ut in Deo habitus ponamus.

Species intelligibilis tertio loco nobis se offert examinanda, an possit in Deo admitti? Pro qua S. Thomas I. par. quæst. 14. ar. 2., & 4. in corp. ar. 11. ad 1. asserere videtur, essentiam ipsam Dei esse speciem intelligibilem. Unde plures cum ipso docent, dari in Deo speciem intelligibilem, & re vera admittendam esse. Quod pariter ratione probant. Nam in specie creata, detractis imperfectionibus accidentis inhærentis potentiæ, remanet pura perfectio speciei intelligibilis; sed hæc formalitas relucet in Deo, ut attributum ipsius: ergo &c.

Cæterum nos, ut distincte procedamus, dicimus, quod respectu sui datur in Deo species intelligibilis formaliter eminenter; quod respectu rerum creatarum, non potest dari nisi virtualiter eminenter. Divina enim essentia, supplens species rerum creatarum, non potest esse, nisi virtualiter species ipsarum.

Arguunt dicendo, ad rationem speciei requiri, quod determinet potentiam; Deus autem

autem semper est determinatus ad intelligendum; adeoque non habere speciem, a qua determinetur.

Respondemus, Deum esse semper determinatum ad intelligendum a sua essentia, hoc est a se ipso. Quum vero sua ipsemet essentia speciei munus subeat; quid incongruum sequitur, si dicatur, Deum determinari a specie, hoc est a sua essentia, speciei vicem habente, ac per consequens a se ipso? Implicat quidem, ut ab alio determinetur; non vero, ut semper sit a semetipso determinatus.

Tandem circa Motionem, sive objecti formalis objectivam determinationem, sentimus, hanc motionem, seu objectivam determinationem, physice motivam intellectionis, aut etiam intentionaliter, repugnare Deo; non vero motionem pure objectivam. In eodem sensu repugnat, & non repugnat, objectum formale divinæ intellectionis. Utrumque dictum conjungimus, quia secundum pendet a primo. Ratio est, quia objectum formale est *propter quod*, materiale vero *quod* attingitur. Quum ergo *propter quod* denominet objectivam motionem, sequitur, ut objectum formale repugnet, & non repugnet, qua ratione repugnat, & non repugnat objectiva motio. Sola igitur prima propositio probanda est.

Probatur autem pro utraque parte. Motio physica motiva intellectionis repugnat sine intellectione physice mobili: Pariter, motio objectiva intentionalis motiva potentiæ physicæ ad intellectionem producendam repugnat sine physica potentia ad illam; sed neque divina intellectio est physice producibilis, neque Dei potentia est physica ad producendam intellectionem suam: ergo tum motio physica, tum intentionaliter motiva Deo repugnat. Major patet; tam enim repugnat motivum sine mobili, quam movens sine moto. Rursus, tam implicat physice movens sine physice moto, quam producens sine producto.

Probatur modo de motione pure objectiva, quod non repugnet. Respectu intellectionis divinæ datur motivum pure objectivum; sed qua ratione datur motivum, datur etiam motio: ergo datur motio pure objectiva.

Arguunt. Motivum est in ordine ad mobile; sed in Deo non datur mobile: ergo neque datur motivum.

Respondemus distinguendo minorem; non datur potentia mobilis in Deo ad actum a se realiter distinctum, conceditur; ad actum realiter indistinctum, negatur minor, & consequentia. Sic Plato docet, *Deum moveri se*; & Aristoteles lib. 2. de Cœlo tex. 17. ait, *motum sempiternum Deo inesse*.

DISSERTATIO LXXVII.

De divinæ Scientiæ Objectis, ejusque divisionibus.



Objectum divinæ scientiæ adæquatum est omne scibile, seu omne cognoscibile; complectens nimirum entia non solum necessaria, cujusmodi est Deus ipse, & omnia etiam possibilia, verum quoque omnia entia contingentia, creaturas scilicet omnes, extra possibilitatis statum aliquatenus constitutas. Quum igitur divina scientia sit omnis scientia, quia omniscius est Deus; debet pariter omne scibile pro suo adæquato objecto habere.

In hoc autem adæquato objecto distinguimus primarium, & secundarium divinæ scientiæ objectum. Primarium scilicet, quod primo, & ratione sui attingitur; ut est Deus ipse. Secundarium vero, quod posterius attingitur, & alterius etiam ratione; cujusmodi sunt alia a Deo. Alia a Deo vel possibilia sunt, vel existentia. Existentia vel actualitatem respiciunt de præsenti, vel de præterito, vel de futuro. Futura tandem, vel absolute sunt talia, vel conditionate. Absoluta futura a nulla conditione dependent, ut suam aliquando actualitatem de præsenti sortiantur. Conditionate vero futura ab aliqua conditione dependent.

His pro modo sic in communi, & in confuso, de divinæ scientiæ objectis præhabitis; alia, quæ fusius, & distinctius, de iisdem dicenda remanent, inferius pertractanda remittimus. Hæc autem, quæ hic explicavimus, congruum duximus præmittere, ut divinæ scientiæ divisiones, post eorum habitam cognitionem, clariori methodo perciperentur. Igitur modo ad divinæ scientiæ divisiones deveniamus.

Divi-

Divina Scientia, quamvis ex parte sui ipsius una simplex,& indivisibilis sit,quemadmodum est Deus ipse; & per consequens nec divisionem, nec multiplicitatem, patiatur; ex parte tamen, vel objecti, vel modo tendendi ad objectum, possumus ratione nostra plures scientias in Deo distinguere. Sic communi voto Theologi omnes faciunt; ita tamen, ut intelligant, sicuti & nos cum ipsis quoque sentimus, membra dividentia scientiam Dei non esse realiter inter se distincta, sed virtualiter tantum;quum hanc solam distinctionem summa Dei simplicitas, ut alibi dictum supponimus, patiatur.

Primo Scientia Dei dividitur in scientiam approbationis, & scientiam reprobationis. Per scientiam approbationis Deus dicitur cognoscere bona; per scientiam vero reprobationis dicitur nescire mala. Hanc duplicem scientiæ rationem distinguit Augustinus lib. 2. quæstionum super Exodum quæst. 52., & refertur a Glosa in cap. 33. Exodi, ad illa verba Dei ad Moisen, num. 12. *Novi te ex nomine*. Omnia enim objecta, ex propria etiam essendi conditione, vel sunt complacentia, vel sunt displicentia. Illa Deo placent, & a Deo approbantur; ipsorumque scientia approbationis dicitur. Hæc vero Deo displicent, & a Deo reprobantur; ipsorumque scientia reprobationis appellatur. Tandem scientia hæc reprobationis in Scripturis aliquando dicitur nescientia;ut Habac. 1. 13. *Mundi sunt oculi tui,ne videas malum;& respicere ad iniquitatem non poteris*; & Matth. 7. 23. *Quia nunquam novi eos*; Et Matth.25.12.*Amen dico vobis,nescio vos.*

II. Dividitur scientia Dei in speculativam, & practicam. Speculativa consistit in sola Dei contemplatione, absque eo quod ordinem dicat ad praxim. Practica vero fertur ad praxim, in quantum rationis dictamen est de sic, vel sic faciendo. De his loquemur fusius, quando de Dei scientia disseremus, quæ est caussativa rerum.

III. Dividitur scientia Dei in necessariam, seu naturalem. & liberam, seu non necessariam. Necessaria est divina cognitio, quæ terminatur ad necessaria objecta, scilicet ad essentiam Dei, & ad creaturarum non implicantias. Libera est eadem Dei cognitio ad objecta contingentia terminata;quæ scilicet aliter se habere possunt, in quocunque statu reperiantur.

IV. Tandem, omissis aliis divisionibus, quæ fere cum dictis coincidunt, dividitur in scientiam simplicis intelligentiæ, & scientiam visionis. Per scientiam simplicis intelligentiæ videt Deus possibilia, & impossibilia, seu videt objecta omnia abstrahentia ab existentia absoluta.Per scientiam visionis videt Deus seipsum, essentiam suam scilicet, & existentiam, immo objecta omnia existentia. Hæc divisio desumitur ex divisione objecti secundarii divinæ scientiæ potissimum. Hoc enim ex necessitate debet esse aut pure possibile, aut existens. Si existens; vel est actualiter tale, quatenus nimirum existit, adeoque præsens; vel fuit actualiter tale, quatenus extitit, adeoque præteritum; vel erit actualiter tale, quatenus existet, adeoque futurum. Mere possibile respicitur a scientia simplicis intelligentiæ; existens vero sub sua triplici ratione a scientia visionis cognoscitur;quæ talis dicitur a similitudine, quam habet cum actu videndi nostro corporeo, qui præsentialiter res intuetur.

Quia tamen futura, alia sunt absolute futura, alia futura conditionate; illa nimirum, quæ erunt; hæc vero, quæ essent, si conditio poneretur;Hinc alia esse debet scientia, qua Deus absolute futura videt; alia, qua videt conditionate futura. De priori non dubitatur apud Theologos Scholasticos, quod sit scientia visionis; de posteriori autem est quæstio inter eosdem admodum celebris. Siquidem illorum non pauci, inter quos eminent Patres Societatis Jesu, acriter defendunt, hanc scientiam qua Deus videt conditionate futura, esse ab illa simplicis intelligentiæ, & ab illa visionis, diversam; & proprio nomine eam vocant Scientiam mediam. Alii vero Theologi hoc nomen ut cum horrore audiunt, ita & rem, quæ per ipsum importatur, cum indignatione percipiunt. Etenim omnino negant hanc scientiam mediam, voluntque futura conditionatè per eandem visionis scientiam a Deo videri, per quam absolute futura videntur.

Dicitur hæc scientia a suis Propugnatoribus media multas ob caussas. Primo, quia media est inter scientiam necessariam, & liberam. Per liberam enim scientiam videt Deus objectum liberum, hoc est ut pendens a libertate divina; e. g. Anti-Christum futurum. Per necessariam vero videt necessaria objecta, sive increatum, sive creabilia, immo etiam impossibilia. Per mediam autem inter liberam, & necessariam, videt quicquid eveniret sub qualibet conditione, conducente quidem, non tamen necessario connexa cum conditionato, sed realiter compossibili cum illo, & illius

illius carentia; e. g. Petrum pœnitentem sub hypothesi, quod a Christo respiceretur; Judam non fore conversum sub hypothesi, quod a Christo amice de sua infidelitate admoneretur. Admittunt quidem Thomistæ, qui scientiam mediam præ cæteris horrent, propositiones hasce a Deo cognosci; sed cognosci asserunt per scientiam liberam, quatenus præsupponunt decretum efficax existens absolute, & conditionate decernens, quod si hic audiat concionem convertetur, & quod ille si audiat non convertetur. At Patres Societatis, quia hæc decreta efficaciter prædeterminantia conversionem, vel non conversionem, non minus horrent, quam Thomistæ scientiam mediam, a via illa propterea discedunt, & ad scientiam mediam recurrunt; eamque asserunt non esse liberam Deo, quia eatenus libera, quatenus pendens a decreto existente, quod non supponitur; neque esse necessariam, quia scientia necessaria habet objectum, quod non possit aliter esse; hæc autem habet objectum, quod aliter esse potuit. Unde colligunt, scientiam hanc dici mediam, & negative, & positive. Negative quidem, quia nec libera, nec necessaria. Positive etiam, quia ex utraque aliquid participat; ex necessaria nimirum participat independentiam a decreto Dei libere existente; ex libera vero habet contingentiam objecti.

Secundo, quia media est inter scientiam simplicis intelligentiæ, & scientiam visionis; quatenus omnes concedunt, scientiam simplicis intelligentiæ esse de pure possibilibus ante quodcunque Dei decretum; omnes etiam concedunt, scientiam visionis esse de objectis simpliciter actualibus, aut præsentibus, aut præteritis, aut futuris. Media vero scientia, quum sit contingentium conditionalium, non est de pure possibili, sed de futuro sub conditione, & præsupponit aliquod actuale Dei decretum, sed conditionatum; neque est de simpliciter actuali, sed tantum de actuali conditionate futuro. Unde est media tam negative, quam positive, etiam inter scientiam simplicis intelligentiæ, & scientiam visionis.

Tertio, quia futurum conditionate medium est inter mere possibile, & absolute futurum. Dicit enim aliquid supra mere possibile, quia dicit futuritionem, adimplendam quidem, si conditio adimpleretur. Demit vero aliquid ab absolute futuro, quia nunquam erit, ut erit absolute futurum. Unde neutiquam in hac controversia putandum est, quod futurum dividatur in absolutum, & conditionatum, quemadmodum genus in suas species dividitur. Quia si hoc esset, conditionate futurum haberet totum id, quod dicitur per futurum, & aliquid aliud adderet. At conditionate futurum demit potius, quam addat, a futuro absoluto. Igitur non est species futuri, tanquam generis, vel univoci. Est potius dicens ordinem ad futurum, tanquam ad analogum; sicuti est pes montis, & pes animalis; sanitas animalis, & sanitas pulsus, vel urinæ &c. Ratio enim pedis proprie est in animali, improprie in monte, in sede &c. Sic pariter ratio sani proprie est in animali, improprie in pulsu, in urina, in medicina &c. Non potest igitur conditionate futurum reduci ad futurum absolute, & sub eo contineri, sicut species reducitur ad genus, & sub eo continetur. Neque potest reduci ad mere possibile, & sub eo contineri. Et ratio est, quia conditionate futurum addit aliquid supra possibile, & demit aliquid ab absolute futuro. Unde medium est inter illa, & quidem medium tam negative, quam positive.

DISSERTATIO LXXVIII.

De Deo, ut est divinæ scientiæ objectum.



QUÆ de Deo dicenda sunt, ut est divinæ scientiæ objectum, vel ea reputamus, quæ salva fide a nemine possunt in controversiam judicari, quæque proinde dogmaticam partem respiciunt; vel ea, quæ ut plurimum in schola disputantur, adeoque scholasticam sortem subire comperiuntur. Pro Dogmatica hæc tria afferimus, & probamus; primum, quod Deus cognoscat se ipsum; secundum, quod seipsum comprehendat; tertium, quod solus seipsum comprehendat. Pro Scholastica vero inquirimus, & statuimus, an objectum primarium intellectionis divinæ sit sola divina essentia, an etiam omnia divina prædicata, sive absoluta, sive relativa, attributa nimirum, & relationes? A dogmatica parte incipiamus.

Sunt qui constanter asserunt, Aristotelem lib. 2. mo-

2. moral. cap. 15. dixisse, Deum se ipsum non cognoscere. Cæteri vero, qui in ejus verba jurarunt, mordicus eum defendunt; asserentes, quidem Aristotelem hoc, vel de aliorum sententia, vel dubitando, non affirmando, dixisse; quum tamen aliis in locis, & præcipue 12. metaphys. cap. 9. contrarium asseruerit. Certe Petavius theolog. dogmat. lib. 4. cap. 3. in suo Aristotele defendendo totus est. Ejus affert verba lib. 2. moral. cap. 15., quæ hæc sunt. *Est nimirum jactatus de Deo hujusmodi sermo: Nam quoniam bona cuncta obtinet Deus, ac sibi sufficiens est, quid faciet? Non enim dormiet. Quid autem contemplabitur? inquiunt. Hoc enim præstantissimum est, & imprimis cognatum. Quidnam ergo contemplabitur? Nam si quid aliud contemplabitur, melius aliquid seipso considerabit. Atqui est hoc absurdum, Deo esse melius aliquid. Igitur semetipsum ille considerabit. Atqui istud est etiam absurdum. Siquidem homo, qui seipsum contemplatur, tanquam stupidus arguitur. Est igitur absonum, Deum semetipsum contemplari. Verum quid tandem contempletur Deus, omittamus.* Quovis autem sensu Petavius Aristotelis verba interpretetur, vel ipse imperitorum verba approbavit; & imperitissimum se ostendit: Vel non approbavit; & quare non oppugnavit, sed omisit?

Utut autem hoc sit, certè Deum seipsum cognoscere, & fides docet, & ratio naturalis ostendit. Et quanvis Origenes in libris Periarchon, ut testatur Epiphanius in quadam epistola ad Joannem Episcopum Hierosolymitanum, apud Alphonsum de Castro advers. hæref. verbo Deus, hæref. 9. dixerit, Filium non posse videre Patrem, nec Spiritum Sanctum posse videre Filium; hoc tamen dictum ut apertissimum errorem omnes Catholici damnant, ac profligantur. Certe Castrus miratur, Origenem, virum alioqui doctum, insaniam hanc docere potuisse. *Ut verum fatear, miror virum tam doctum, qualis fuit Origines, in tam apertum errorem fuisse lapsum, cum sit tam apertus locus Scripturæ, ita dicens: Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius, & cui voluerit Filius revelare.* Sed si unus in Patre, Filio, & Spiritu Sancto, est intellectus, quomodo igitur Filius non cognoscet Patrem, qui seipsum cognoscit, & Spiritus Sanctus non videbit Filium, qui videt seipsum? An sit autem hæc hæresis catholicæ veritati, quam hic propugnamus, directe opposita, parum curamus; sufficit nobis, quod saltem ad errorem huic opposìtum directe reduci possit. Catholicum autem dogma certum est, quod de omni cognitione Dei respectu sui, sive essentiæ, sive Personarum, omnino procedit; Quod sic probando prosequimur.

I. Probatur ex Scripturis. I. ad Corinth. cap. 2. 11. *Quæ Dei sunt, nemo cognovit, nisi spiritus Dei.* Esther 14. 14. *Domine, qui habes omnium scientiam.* Si omnium: ergo & sui ipsius. Matth. 11. 27. *Et nemo novit Filium, nisi Pater: neque Patrem quis novit, nisi Filius.* Quum autem Patris, & Filii unus sit intellectus, si Patrem novit Filius, novit & Pater; si Filium novit Pater, novit & Filius. Novit ergo seipsum Deus.

II. Probatur ex Patribus. Auctur libri de divinis nominibus, cap. 7. *Divina sapientia seipsam cognoscens, omnia cognovit.* Augustinus lib. 15. de Trinitate cap. 14. *Novit omnia Deus Pater in se ipso; novit in Filio. Sed in seipso, tanquam seipsum in Filio, tanquam Verbum suum, quod est de his omnibus, quæ sunt in seipso. Omnia similiter novit & Filius; in se scilicet, tanquam ea, quæ nata sunt de iis, quæ Pater novit in seipso. In Patre autem, tanquam ea, de quibus nata sunt, quæ ipse Filius novit in seipso.... Sciunt ergo invicem Pater, & Filius, sed ille gignendo, ille nascendo.* Cyrillus in fin. lib. 31. thesaurorum. *Quamobrem absurdum est, ipsum de se talem habere cognitionē dicere, qualem nos habemus.*

III. Probatur ex Philosophis Gentilibus. Alcinous cap. 10. *Quoniam autem prima mens præstantissima est, necesse est præstantissimum ei intelligibile propositum esse. Nibil autem seipsa præstantius habet. Quare semetipsam, notionesque suas semper intelliget.* Plotinus Enn. 5. lib. 3. cap. 13. *Hoc proprie esse intelligere, seipsum cognoscere.*

IV. Probatur Rationibus. I. Ex dictis evidenter constat, Deum habere scientiam: ergo evidenter constat etiam, Deum habere scientiam sui. Si enim scientiam sui non haberet, sua scientia esset potius nescientia, quam scientia. II. Scientia Dei est perfectissima: ergo debet habere perfectissimum objectum; sed non est objectum perfectissimum, nisi Deus: ergo Deus est objectum scientiæ Dei. III. Deus est cognoscibilis a nobis: ergo a fortiori est cognoscibilis a seipso. Probatur consequentia; tum ratione objecti, quod intimius est sibi, quam nobis; tum ratione potentiæ, quæ perfectior est in ipso, quam in nobis. IV. Deus cognoscit alia a se: ergo a fortiori cognoscit seipsum. Probatur consequentia; tum quia Deus est primum cognoscibile...

gno-

gnoscibile, tum quia sibi intimius est præsens.

Arguunt I. Si Deus cognosceret seipsum, sequeretur, quod idem esset objectum intellectionis, & intellectio objecti; hoc autem repugnat: ergo & illud, ex quo sequitur. Sequela patet; quia intelligeret intellectionem suam secum identificatam. Minor etiam est manifesta; quia intellectio dicit relationem trascendentalem ad objectum; & relatio trascendentalis est distincti ad distinctum. II. Si Deus se ipsum videret, sequeretur quoque, quod primum visibile esset primum videre, & visio esset visio sui, & intellectio esset intellectio sui, quæ omnia repugnant. III. Si Deus esset objectum suæ scientiæ, sequeretur pariter, quod scientia præsupponeret seipsam, quod probatur, quia seipsam respiceret ut objectum. Objectum enim prius est scientia prioritate independentiæ; quia non ideo existit objectum, quia intelligitur; sed ideo intelligitur, quia est.

Respondemus ad I. adhuc secundum Peripateticorum hypothesim, relationem transcendentalem posse esse sui ad se, vel non esse essentialem omni intellectioni. Stat ergo cognitio absque objecto distincto, non solum terminativo, ut patet esse etiam in creatis, verum etiam motivo, dummodo motivum sit virtualiter distinctum, etsi realiter non distinguatur.

Ad II. Dicitur, quod primum visibile sumptum realiter est primum videre; sumptum vero formaliter non est primum videre; hacque adhibita distinctione repugnantiæ omnes solvuntur, quæ in terminorum æquivoca acceptione consistunt.

Ad III. Dicimus, quod scientia Dei non præsupponit se sub conceptu intellectionis divinæ, quia cum illa identificatur. In sensu reali veræ sunt illæ causales, ideo sciri objectum, quia est; & ideo esse, quia scitur; at intellectio habet formaliter objectum a se distinctum, adeoque non realiter, sed formaliter præsupponit objectum. Non enim repugnat formalitas una præsupponens alteram, & se in illa sub illius conceptu, & sic formaliter posterior se ipsa sub alio conceptu.

Diximus usquemodo, Deum cognoscere seipsum, quod quidem intelligendum volumus, ut P. Magnanus cap. 10. Philos. sacræ prop. 2. explicat, & probat; scilicet ut Deus sese cognoscat primum omnium, seu ante omnia; quia est primum ens, est primum verum, est primum cognoscibile; unde primo se offert cognoscendum tum ratione ordinis essendi, tum ratione proximitatis. Ulterius, ut se cognoscat immediate; hoc est absque ullo medio cognoscendi; quia si cognosceret seipsum per medium, non cognosceretur ante omnia; ante ipsum enim medium illud cognosceretur. Denique, quod se ipsum cognoscendo comprehendat; quod modo probandum suscipimus, & ab objectionibus, si quæ sunt, vindicandum.

I. Probatur ex Scripturis, Deum comprehendere seipsum. I. ad Corinth. 2. 10. *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei*; Scrutari profunda idem Expositores volunt, ac comprehendere. Joann. 1. 1. *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum*. Verbum non solum est cognitio, & expressio Dei, sed adæquata, & perfectissima expressio, adeoque comprehensio. Hæc autem expressio, & comprehensio est apud ipsum, & in ipso.

II. Probatur ex Patribus. Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 14. *Nosse, atque esse, illi unum esse*. Ubi cognoscivitatem Dei ejusdem entitati, & per consequens ejusdem cognoscibilitati, comparat, & adæquat; quod est formalissima comprehendere. Isidorus lib. 3. de summo bono c. 3. *Sola sibi nota est Trinitas*. Quæ quidem verba intelligi nequeunt, nisi de comprehensione, aliter non vera essent, si de sola intuitiva visione intelligerentur.

III. Probatur Rationibus. I. Intellectus summus habet necessario summam intellectionem summi intelligibilis; sed summus intellectus est Deus, summum intelligibile est Deus etiam, & summa intellectio est scientia comprehensiva sui: ergo Deus necessario habet scientiam comprehensivam sui. Major patet; alioquin non intelligeret summe intelligibilia omnia. Minor quoque patet; quia summum ens in omni linea perfectionis est quicquid summum est; est autem quid summum summus intellectus; comprehensiva etiam intellectio est perfectior non comprehensiva. Consequentia sequitur. II. Deus est æque intelligens, ac intelligibilis; ergo tantundem est intelligens, ac est intelligibilis; sed non tantundem esset intelligens, quantum est intelligibilis, nisi perfectissime intelligeret se secundum totam intensionem, & extensionem intellectivitatis suæ, quod est formalissime comprehendere: ergo &c. Antecedens patet; quia idem est quicquid est Deus intelligens, & Deus intelligibilis; sed repugnat eidem majus, & minus, quia ut majus non est idem cum minore, ut minus

non

non est idem cum majore: ergo Deus æque est intelligens, ac intelligibilis. III. Ex P. Magnano, loco nuper citato. Deus est sua cognitio per essentiam: ergo est omnibus modis in suo genere infinita; sed non esset talis, nisi esset intensive, & extensive æqualis perfectioni suæ essentiæ sumptæ in ratione intellectus, & acceptæ etiam in ratione intelligibilis: ergo talis omnino est; atqui talis non esset, nisi comprehensiva esset: ergo vere est comprehensiva.

Arguunt I. ex Augustino lib. 83. qq. q. 14. dicente; *quod comprehendit se, finitum est sibi*; sed hoc repugnat Deo: ergo nequit Deus comprehendere seipsum. II. Si Deus seipsum comprehenderet, darentur in Deo infinitæ reflexiones, quarum prima cognosceretur per secundam, secunda per tertiam. III. Sequeretur item, quod aliqua etiam intellectio esset Deo incognita, quia reflexibilis sine reflexa est incognita. Prima autem esset reflexibilis, & non reflexa, ultima esset reflexa, & non reflexibilis. IV. sequeretur pariter, per quamlibet scientiam Dei Deum cognoscere libera sua decreta; quum hoc quoque requiratur ad sui comprehensionem: Hoc autem est falsum; quum alias sit certissimum, per quamlibet scientiam sui Deum seipsum comprehendere. V. sequeretur, quod Deus deberet seipsum omni modo, quo cognoscibilis est, cognoscere; adeoque ad comprehensionem sui requireretur, ut se ipsum in creaturis, & ex creaturis cognosceret. VI. tandem sequeretur, quod Deus cognoscendo seipsum, in se ipso deberet cognoscere unum divinum prædicatum in alio, & ex alio; quod dici nullatenus potest.

Respondemus ad I. cum S. Thoma 1. par. q. 14. ar. 3. ad 1. auctoritatem S. Augustini verbis sequentibus explicante. *Dicendum, quod cum dicitur, Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis, quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquod finitum in non excedendo aliquod finitum.* Hæc S. Thomas.

Ad II. Dicitur, Deum unica intellectione intelligere se, & suam intellectionem; & intelligendo se intelligere suam intellectionem. Non datur ergo nisi unica formalitas intellectionis reflexæ supra formalitatem intellectionis directæ; quia formalitas reflexæ dicit summam perfectionem in ratione reflexæ, quam non diceret, si essent distinguibiles ratione nostra aliæ, & aliæ intellectiones divinæ; quia prima reflexa non diceret summam perfectionem; siquidem repugnat summo superaddi aliquid in eadem linea.

Ad III. ex responsione ad II. patet responsio; quia si non sunt plures intellectiones reflexæ, ast tantum unica, corruit omnino argumentum factum.

Ad IV. respondet Becanus dicens, Deum futura sua decreta in primo instanti per scientiam mere naturalem non cognoscere; quia aliter per eandem scientiam cognosceret futura opera bona hominum, & etiam peccata, quæ cognosci non possunt, nisi per scientiam futurorum, quæ supponit decreta. In secundo vero instanti per scientiam mediam non cognoscere primum suum futurum decretum; quia primum Dei decretum nequit esse conditionatum; aliter si penderet ab aliqua conditione, deberet dari aliud decretum de illa conditione, sicque illud decretum non esset primum. Per scientiam mediam cognoscuntur futura solum conditionata: ergo primum decretum per scientiam mediam non cognoscitur. In tertio instanti supponuntur, & fiunt decreta. Et in quarto demum per scientiam liberam cognoscuntur a Deo, non tanquam futura, sed tanquam jam facta in tertio instanti. Quod patet; quia quum debeat sua decreta cognoscere Deus, & illa per scientiam naturalem non cognoscat, neque per mediam, sequitur hoc ipso, ut per liberam cognoscat. Ex his patet, Deum in primo instanti per scientiam naturalem non perfecte se comprehendere, nisi quoad naturalia, non autem quoad libera, ut citatus Becanus ait; ac proinde perfectam comprehensionem non consistere in sola scientia naturali, sed complecti utramque, liberam scilicet, & naturalem.

Ad V. dicitur, quod non est necesse, ut Deus comprehendat seipsum, quod cognoscat se in creaturis, & ex creaturis; ad summum hoc esset necessarium ad creaturæ comprehensionem. Cæterum dici etiam potest, quod Deus comprehendat seipsum in creaturis, & ex creaturis; in creaturis quidem tanquam in medio cognito; ex creaturis etiam cognitione virtuali, seu eminenter discursiva. Deus enim cognoscit creaturas in seipsis, & hoc ipso cognoscit creaturas, ut effectus proprios, ac proinde in illis, & ex illis se ipsum, ut illorum caussam, cognoscit. Videatur Cacheranus, qui diffuse, ut subtiliter, hoc agit.

Ad VI. pariter dicimus, quod Deus cognoscendo seipsum in se ipso cognoscit unum divinum prædicatum in alio, & ex alio; sup-

supponentes etiam, quod Deus omnia sua prædicata simul in se ipsis cognoscat. Hæc pariter responsio a Cacherano amplificatur, ac roboratur.

Denique, quod solus Deus se ipsum comprehendat, ibi probatum supponimus, ubi egimus, & probavimus, nullam creaturam, etsi eximiam, posse Deum comprehendere. Hoc nihilominus ulteriori ratiocinio etiam probamus. Repugnat intellectio non divina habens omnes perfectiones in linea intellectionis; sed intellectio comprehensiva est habens omnes perfectiones in linea intellectionis: ergo repugnat intellectio non divina, quæ sit comprehensiva Dei. Minor, & consequentia probatione non indigent; major autem probatur. Repugnat intellectio non divina habens perfectiones omnes in eo gradu, in quo eas habet intellectio divina; sed intellectio divina habet omnes perfectiones in linea intellectionis: ergo repugnat intellectio non divina habens omnes perfectiones in linea intellectionis. Probatur major. Ille supremus gradus constituit intellectionem divinam, ut divinam: ergo repugnat intellectio non divina habens perfectiones omnes in eo gradu, in quo eas habet intellectio divina. Denique si quæ sunt objectiones, quæ contra hanc catholicam assertionem fieri possunt, ibidem solutas remittimus omnino legendas.

Ad Scholasticam modo partem devenimus; in qua statuendum proponimus, an objectum primarium intellectionis divinæ sit sola divina essentia, an etiam omnia divina prædicata, attributa nimirum, & relationes? Et quidem dubium hoc ab altero pendet, in quo quæritur, an Deus cognoscendo seipsum habeat pro objecto motivo, & specificativo solam divinam essentiam, an etiam omnia divina prædicata? Thomistæ pro sola divina essentia divinum objectum coarctant; Recentiores vero Neoterici ad omnia quoque divina attributa dilatant. His postremis nos accedimus, illorumque rationibus ad commune assertum probandum utimur.

I. Probatur, Deum, cognoscendo se ipsum, habere pro objecto motivo, & specificativo divinam essentiam, & divina pariter attributa. Ratio, per quam divina intellectio constituitur in propria sua formali ratione, & distinguitur consequenter ab omni creata intellectione, desumitur per ordinem ad essentiam, & ad omnia divina prædicata: ergo non solam divinam essentiam habet Deus pro objecto motivo, & specificativo, sed omnia pariter divina prædicata. Consequentia negari nun potest; antecedens probatur. Ratio illa desumi debet per ordinem ad verum, in quo reluceat ratio actus purissimi excludentis omnem materiam, & omnem potentialitatem; atqui per hanc intellectio divina distinguitur ab omni intellectione creata, & hæc ulterius non in sola essentia, sed in omnibus etiam divinis prædicatis verificatur: ergo ratio, per quam divina intellectio in propria ratione formali constituitur, & distinguitur consequenter ab omni creata intellectione, desumi. tum per ordinem ad essentiam, tum ad omnia divina prædicata. Major est patens; intellectio enim ut sic habet pro objecto specificativo verum: ergo talis intellectio debet habere pro objecto specificativo tale verum. Prima pars minoris patet etiam; quia intellectio humana, animæ scilicet corpori unitæ, habet pro objecto verum dicens aliquam habitudinem ad materiam; intellectio angelica, & animæ separatæ, habet pro objecto verum independens a materia, sed involvens aliquam potentialitatem: ergo intellectio divina debet habere pro objecto verum omnimode independens a materia, & nullam involvens potentialitatem; & hoc ab omni intellectione creata distingui debet, quæ est secunda pars minoris.

II. Probatur. In tantum Thomistæ in sola essentia tale objectum constituunt, in quantum putant, per intellectionem solam constitui divinam essentiam; adeoque illam ab hac nec etiam virtualiter distingui, quum alias a cæteris divinis prædicatis virtualiter distinguatur; objectum enim specificativum debet cum intellectione identificari, taliter ut etiam virtualem distinctionem excludat. At qui nos in superioribus contra hæc omnia probavimus, divinam essentiam in alio consistere: ergo quum constitutivum divinæ essentiæ, quod statuunt Thomistæ, a nobis non admittatur, nec pariter conceditur, quod ex illo constitutivo admisso Thomistæ inferunt admittendum.

III. Probatur. In tantum per Thomistas sola essentia est objectum specificativum, in quantum sola essentia est ipsius actus principium, & speciei munus exercet; atqui hoc falsum est: ergo & illud, quod ex hoc inferunt. Probatur minor. Quamvis essentia exerceat munus speciei universalissimæ, cætera nihilominus prædicata exercent etiam munus speciei particularis, &

præ-

præcise in ordine ad propriam repræsentationem: ergo etiam ipsis ex hoc capite convenit esse principium virtuale divinæ intellectionis quodammodo particularis, & ut præcise attingentis alia divina prædicata. Probatur antecedens. Deus non solum cognoscit divina sua prædicata in essentia, sed etiam in seipsis: ergo non solum cognoscit prout ab essentia, sed etiam prout a seipsis repræsentantur. Stat ergo, quod vel ratio illa principii actus, exercentis munus speciei, non valet pro essentia; adeoque falsa est major illa propositio primi argumenti, ut dicebamus; vel si valet pro essentia, pro cæteris etiam divinis prædicatis valere debet.

Opponunt Thomistæ, quod divina prædicata si sunt objectum motivum specificativum divinæ intellectionis, implicat, ut per divinam essentiam cognoscantur. Et probant. Quod enim per se ipsum est objectum intelligibile, cujusmodi est objectum motivum specificativum, nequit fieri intelligibile per aliud.

Respondemus ad hoc argumentum I. distinguendo hanc ultimam propositionem. Quod est per se ipsum necessario intelligibile, nequit fieri libere intelligibile per aliud, concedimus; quia eadem intelligibilitas non potest esse libera, & necessaria: Nequit fieri necessario intelligibile per aliud, negamus. Sicut enim quod est per se libere intelligibile, potest fieri etiam libere intelligibile per aliud; ita etiam quod est per se necessario intelligibile, potest fieri necessario intelligibile per aliud.

Respondemus II. Distinguendo pariter eandem ultimam propositionem. Quod est per se necessario intelligibile, non potest fieri intelligibile per aliud, ex indigentia, concedimus; ex infinitate intelligibilitatis, continentis omnem intelligibilitatis modum, & ex fæcunditate intelligentis, omni modo intelligentis omne intelligibile, negamus.

Modo ad principalem Dissertationis partem devenientes, dicimus, non solam divinam essentiam, sed divina etiam prædicata, attributa nimirum, & relationes, esse primarium divinæ intellectionis objectum.

Probatur simul, & explicatur. Quod enim est motivum, & specificativum objectum, opus est, ut sit etiam primarium respectu ejusdem actus; sed divina prædicata ex nuper probatis sunt motivum, & specificativum objectum divinæ intellectionis: ergo sunt ejusdem quoque primarium objectum.

Opponunt. Divina essentia a se præcise habet rationem objecti primarii, quemadmodum a se etiam habet rationem objecti motivi, & specificativi; alia vero divina prædicata, quia virtualem habent ab ipsa essentia, tanquam a prima radice, tum entitatem, tum intelligibilitatem; per consequens etiam ab ipsa habere debent rationem objecti motivi, & specificativi, adeoque pariter primarii; hoc autem obstat rationi ejusdem objecti, ut per se patet: ergo vere divina prædicata hanc rationem non habent.

Respondemus, hoc nihil obstare, quominus ratio primarii objecti cæteris prædicatis conveniat. Quod sic suadetur. Sicut enim per Adversarios, qui volunt, attributa, & relationes, esse objectum secundarium, distinguitur objectum secundarium in magis principale, quod divina prædicata complectitur, & in minus principale, quod continet creaturas; ita etiam per nos potest objectum primarium distingui in magis principale, quod respicit solam divinam essentiam, & in primarium minus principale, quod importat attributa, & relationes.

DISSERTATIO LXXIX.

De Possibilibus, ut sunt divinæ Scientiæ objectum.



Quatuor videntur esse Quæsita, quæ sub nostræ Dissertationis titulo a Theologis comprehenduntur; quibus omnibus hoc pariter in loco respondendi provinciam sumimus; & quæ, vel pro historia, vel pro dogmatica, vel pro scholastica, re faciunt, hic referre, ac disputare, præsto sumus. Primum est; an Deus possibilia distincte, ac in particulari cognoscat, an vero confuse, & in communi? Secundum; num Deus in seipso, aut in ali-

aliquo divino prædicato, possibilia cognoscat, an vero immediate in ipsismet possibilibus? Tertium; an possibilia habeant rationem objecti specificativi, & formalis divinæ cognitionis? Quartum denique; an, & quomodo, Deus impossibilia, & non entia cognoscat?

Antequam autem descendamus ad cujuslibet ex dictis quatuor Quæsitis peculiarem responsionem, opus est, ut sic incommuni firmemus, absque eo quod in particulari loquamur, Deum alia a se cognoscere quovis modo; ad hoc, ut rectius deinde ad ptimum, in quo quæritur, de modo, quo Deus possibilia cognoscat, vel distincte, vel confuse, procedamus.

Dicimus ergo I. Deum cognoscere alia a se.

I. Probatur ex Scripturis. Job. 28.24. *Ipse enim fines mundi intuetur; & omnia, quæ sub cælo sunt, respicit.* Psal. 138.5. *Ecce Domine, tu cognovisti omnia novissima, & antiqua.* Esther 14. 14. *Domine, qui habes omnium scientiam.* Proverb. 16. 2. *Omnes viæ hominis patent oculis ejus.* Ad Hebr. 4. 13. *Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus: omnia autem nuda, & aperta sunt oculis ejus, ad quem nobis sermo.*

II. Probatur ex Patribus. Auctor libri de divin. Nom. cap. 7. *Divina mens omnia continet, antecellente omnibus cognitione, ratione illa, quæ est causa omnium; scientiam omnium in se ante complectens, quæ & Angelos, priusquam essent, noverat.* Clemens Alexandrinus lib. 6. Stromat. *Deus omnia novit, non solum quæ sunt, sed etiam futura, & quemadmodum erit unumquodque.* Hilarius in psal. 137. *Superbæ, & insolentes cogitationes Deum non fallunt. Cognoscit omnia, & nihil scientia ejus impenetrabile est.* Augustinus lib. 6. de Trinit. cap. 10. *Cum succedant, & decedant tempora, non succedit, vel decedit aliquid scientiæ Dei; non enim hæc, quæ creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt, ac non potius ideo facta sunt, quia immutabiliter a Deo sciuntur.*

III. Probatur Rationibus. I. Creaturæ sunt scibiles: ergo a Deo sciuntur. Antecedens est certum; quælibet enim creatura est ens; ergo verum; ergo cognoscibile; ergo scibile. Consequentia sequitur; quia cum Deus sit omniscius, debet scire omne scibile. II. Deus potest facere creaturas, & aliquas etiam facit: ergo eas omnes cognoscit. Antecedens non negatur, quia Deus est omnipotens; consequentia bene infertur, quia Deus non fortuito, & cœco modo operatur; & per consequens nequit nescire quod potest facere, vel quod facit.

III. Deus cognoscit seipsum: ergo cognoscit alia omnia a se. De antecedente non dubitatur; consequentia probatur. Cætera omnia, quæ sunt extra Deum, quum Deum habeant pro caussa exemplari, pro caussa efficiente, pro caussa etiam finali, necesse est, ut videantur in Deo, quando Deus videtur. Et probatur; videns enim Deus suam essentiam, videt creaturas, quarum in sua essentia ideas continet; videns suam omnipotentiam, videt creaturas, a qua esse vel habuerunt, vel habebunt, vel habere possunt; videns suam beatitatem, videt creaturas, ad quam creaturæ omnes in sui productione ordinatæ sunt: ergo vere stat, quod si Deus cognoscit seipsum, cognoscit etiam alia a se.

Modo videndum superest, atque pariter probandum, Deum non cognoscere alia a se tantum sub communi ratione entis, quatenus seipsum, ut principium essendi rerum omnium, cognoscit. Verum antequam probemus, pro historica parte adimplenda, videamus si qui fuerint contra catholicum hoc dogma aliter sentientes.

Aristoteles primo loco dicitur, quod aliter senserit; siquidem lib. 12. metaph. tex. 51. loquens de divina mente, inquit: *Absurdum est, ipsam de quibusdam intelligere;* & post pauca interposita, subdit: *Etenim non videre quadam dignius, quam videre.* Secundo loco adnumeratur Averroes, qui eodem metaphysices libro comm. 51. putans, se sequi Aristotelem, eadem scribere non dubitavit. De utroque refert Cacheranus trac. 1. de Deo uno lib. 3. cap. 2. §. 5. num. 30. asseritque, quod *in tali errore Aristoteli adscribendo, consentiunt Averroi plures, tum scholastici, tum ecclesiastici Scriptores, relati a Valentia 1. p. disp. 1. q. 14. punct. 3.* Subdit nihilominus ex eodem Valentia, tum Averroem, tum maxime Aristotelem, congrue posse ab eodem errore vindicari; quemadmodum de facto a plerisque, in eorundem verba jurantibus, vindicatur. Tertio loco ponitur Aureolus, qui in 1. dist. 35. par. 2. ar. 1. docuit, creaturam, nec per modum objecti primarii, nec per modum objecti secundarii, divino intellectui relucere. Attamen quia articul. 2. sequenti scripsit, divinum intuitum terminando ad essentiam, & ibi sistendo, eminenter, & plusquam æquipollenter attingere omnem creaturam; hinc est, quod plures cum Cacherano putant, eum solo loquendi modo errasse. Unde Arriaga 1. par. disp. 19. sect. 2. num. 9. improbat censuram illorum, qui Aureoli opinionem uti erroneam absolu-

te

te notant, & damnant.

Dicimus igitur II. Deum non cognoscere alia a se tantum sub communi ratione entis, quatenus cognoscit seipsum ut principium essendi rerum omnium; sed cognoscere possibilia distincte, & in particulari.

I. Probatur ex Scripturis. Ecclesf.23. 29. *Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita: Sic & post perfectum respicit omnia.* Item Ecclesf.42. 19. *Cognovit enim Dominus omnem scientiam, & inspexit in signum ævi.* His Scripturarum testimoniis addi possunt, quæ nuper, pro prima assertione Dissertationis hujusce, attulimus.

II. Probatur ex Patribus. Clemens Alexandrinus lib. 5. Stromatum, ante medietatem, de Gentilibus loquens, scribit. *Aures, & oculos, ex materia fabricantes pretiosa, Diis consecrant; hoc utique tacite significantes, quod Deus omnia videt, & audit.* Augustinus de Genesi ad literam lib. 5. c. 21. ad illa verba Psalmi 18. *Laudate Dominum de terra, Dracones, & omnes abyssi; ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis, quæ faciunt verbum ejus;* hæc habet: *Cum additur, quæ faciunt verbum ejus, satis ostendit, earum quoque rerum, quæ divino subsunt imperio, latere nos potius ordines, quam divinæ cognitioni deesse.* Oculis quidem, & auribus, ex Alexandrino, non in communi, sed in particulari, & distincte, res percipiuntur. Ex Augustino autem ex rebus nec modum, nec ordinem essendi, Deum latere posse; quid peculiarius, & distinctius?

III. Probatur Rationibus. I. Scientia Dei est infinita, non solum quia infinita objecta cognoscit, sed etiam quia infinitis modis eadem comprehendit; sed hoc non esset, si ea in particulari, & distincte non cognosceret; ergo ea non solum sub ratione communi entis, sed etiam distincte, & in particulari cognoscit. II. Si Deus creaturas non cognosceret in particulari, & distincte, non cognosceret creaturas. Et probatur, quia cognosceret tantum suam essentiam; quia creaturæ prout sunt in Deo non sunt proprie creaturæ, sed ipsa creatrix essentia. Atqui Deus proprie cognoscit creaturas: ergo eas distincte, & in particulari cognoscit. III. Creaturæ cognoscendæ sunt a Deo secundum illud esse, secundum quod a Deo sunt creandæ; sed sunt a Deo creandæ secundum particulare, & distinctum esse: ergo secundum hoc particulare, & distinctum esse sunt a Deo cognoscendæ.

Arguunt I. ex Scripturis. Habacuc 1.13. *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, & respicere ad iniquitatem non poteris.* Matth 25.12. *Nescio vos.* 1.Corinth.14.38. *Si quis autem ignorat, ignorabitur.* Igitur Deus saltem mala non cognoscit in particulari, & distincte. II. ex Patribus. Hieronymus in cap.1. Habacuc inquit: *Absurdum est ad hoc deducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur, quæ cimicum, & pulicum, & muscarum, sit in terra multitudo.* Igitur ex Hieronymo saltem vilium rerum non est in Deo scientia peculiaris, & distincta. III. Rationibus. In intellectu creato distincta, & peculiaris cognitio vilium rerum imperfectionem dicit, ergo etiam in intellectu divino; ac proinde ab eodem arcenda est.

Respondemus I. ad Scripturas, intelligendas esse, prout de facto Theologi omnes intelligunt, de scientia approbationis, non vero reprobationis; quatenus scilicet Deus non cognoscit illa approbando, sed reprobando; ut explicantes hujuscemodi scientias communi calculo docent.

Ad II. dicimus, verborum Hieronymi sensum hunc esse, ut scilicet istarum vilium rerum non eandem providentiam habeat Deus, ac nostrum habet; quo pacto Theologi communiter illa explicant. Verum Hieronymo Hieronymum opponimus in Comment.in Evangel.Matth.10.29. *Nonne duo passeres asse veneunt, &c. Et est sensus,* ait Hieronymus, *si parva animalia, & vilia absque Deo auctore non decidunt, & in omnibus est providentia, & quæ in his peritura sunt, sine Dei voluntate non pereunt; vos, qui æterni estis, non debetis timere, quod absque Dei vivatis providentia.* Similia his habent Chrysostomus, Augustinus, & Ambrosius; quamvis ipsorum verba a Scholasticis quibusdam in contrarium, immerito sane, adducantur; ut videre est apud Thomasinum theologic.dogmat.lib.7.cap.3. Miramur denique, Hieronymi defensionem, quæ cæteris omnibus Theologis probatur, Vasquesio non probari; unde merito ab Herinx disput.6.quæst.2.num.17. nimius dicitur in maximi Ecclesiæ Doctoris censura; quatenus, ut Cacheranus subdit, *non toleranda libertate tantum virum de adeo absurdo errore suspectum reddat.*

Ad III. respondemus, quod ideo cognitio distincta, & particularis vilium rerum in creato intellectu imperfectionem dicit, quia creatus intellectus, quum sit dependens ab objectis in cognoscendo, si plura cognoscit, remissius cognoscit, & si ad vilia

lia attendit, ad majora cognoscenda impeditur. Hæc autem nequeunt in divino intellectu, qui ab objectis non est dependens, & qui unico actu omnia, & singula perlustrat, verificari. Immerito igitur a limitatione creati intellectus arguunt Adversarii ad divinum, qui illimitatus est, infinitus, ac perfectissimus.

Disputant denique Scholastici, an hæc peculiaris, & distincta cognitio possibilium in Deo constet tantum supernaturali certitudine fidei, an etiam naturali scientiæ evidentia? Nominales volunt, sola probabili ratione posse naturaliter suaderi; plures autem Scholastici docent, posse etiam naturali scientiæ evidentia demonstrari. Et in horum numero est Cacheranus, qui pro se affert S. Thomam 1. p. q. 14. ar. 6. in 1. dist. 35. q. 1. ar. 3. 1. contra Gentes cap. 50. quæst. 2. de verit. ar. 4. Sed ad alia graviora properantes, de his tricis parum, aut nihil curamus.

Dicimus III. secundum illorum principia, qui solam possibilitatem extrinsecam ponunt, Deum cognoscere possibilia in omnipotentia, aut in propria essentia, vel in omniscientia, vel adhuc in sua simplici complacentia. Suppositis vero illorum principiis, qui possibilitatem intrinsecam ponunt, ab extrinseca distinctam, dicimus pariter, Deum etiam cognoscere possibilia immediate in se ipsis.

Prima Assertionis pars suadetur. Deum cognoscere possibilia in aliquo suo divino prædicato, nullam in Deo dicit imperfectionem: ergo non est hoc ei denegandum, Probatur antecedens. Si aliquam in Deo diceret imperfectionem, Adversariorum erit illam adducere in medium.

Dicunt Adversarii I. Si Deus possibilia cognosceret in se ipso, tanquam in medio objectivo, seu in objecto cognito, sequeretur, Deum possibilia non comprehendere; hoc autem maximam dicit imperfectionem: ergo, &c.

Respondemus, hoc maximum absurdum sequi in principiis illorum, qui possibilitatem intrinsecam, præter extrinsecam, agnoscunt. Secundum illos vero, qui solam extrinsecam ponunt, quæ in divina omnipotentia consistit, hoc ipso quod divina omnipotentia comprehenditur, possibilia etiam comprehenduntur. At nihilominus qui intrinsecam possibilitatem admittunt, ulterius respondent, per illam cognitionem Deum non comprehendere possibilia, sed comprehendere per aliam; per illam nimirum, qua Deus cognoscit possibilia in se ipsis. Neque hoc mirum videri debet, quia etiam sine absurdo dici potest, quod Deus per hoc, quod se ipsum cognoscat ex creaturis, & in creaturis, se ipsum non comprehendat; comprehendat tamen, quando se ipsum immediate cognoscit. Aliud enim est non comprehendere absolute, aliud non comprehendere per talem cognitionem, quæ aliam comprehensivam cognitionem non excludat. Unde si argumentum urget, illos urget solum, qui possibilitatem intrinsecam admittentes, docent postmodum Deum dumtaxat in se ipso possibilia cognoscere, non vero immediate in se ipsis, in quibus agnoscunt cognoscibilia esse.

Dicunt II. cum Becano, sequi nimirum, quod Deus diceret realem relationem, & ordinem ad creaturas possibiles; hoc autem implicat; quia Deus est res plane absoluta.

Respondemus, nec pariter hoc absurdum sequi in principiis illorum, qui solam extrinsecam possibilitatem admittunt. Hi enim extra Deum nihil in possibilibus cognoscunt, ad quod hujusmodi relatio dicatur. Attamen sunt quidem, qui modo illo, quo hujusmodi relationem explicant, Deo concedere non inconveniens autumant, Unde, instantiam non vim facere concludit contra Vasquez Cacheranus.

Quod autem prædicatum illud sit omnipotentia, vel divina essentia, vel omniscientia, vel simplex complacentia, patens quidem est; quia in omnipotentia, vel divina essentia, possibilitatem constituunt illi, tanquam in Deo consistentem prout in caussa. Unde consequenter dicunt, in omnipotentia, vel divina essentia, vel omniscientia, vel simplici complacentia, Deum possibilia cognoscere.

Secunda Assertionis pars ab omnibus fere Scientiæ Mediæ propugnatoribus defenditur; immo ab aliis quoque scientiam mediam impugnantibus. Præ cæteris autem Cacheranus, acerrimus scientiæ mediæ hostis, sic eam suadet. Ex nullo capite repugnat, Deum immediate in se ipsis possibilia cognoscere: ergo illa hoc modo cognoscit. Antecedens probatur. Primo non repugnat, Deum cognoscere possibilia immediate in se ipsis ex eo, quod eadem mediate in semetipso cognoscat, tanquam in objecto cognito; quia cognitio immediata ex genere suo non pugnat cum cognitione mediata ejusdem objecti, quatenus una alteram non excludit, sed includit aliquando, & præcipue in casu, de quo loquimur; ut

ut patet etiam in Deo, qui se ipsum immediate in semetipso cognoscit, & mediate semetipsum cognoscit in creaturis. Secundo neque repugnat ex eo, quod cognoscere possibilia immediate importet, ipsa esse objectum specificativum, & formale divinæ cognitionis; ut mox videbimus. Tertio neque repugnat ex eo, quod possibilia in se ipsis cognoscibilia non sint; quatenus quum non habeant in se ipsis entitatem, neque per consequens veritatem habere possunt: Etenim quamvis possibilia non habeant esse actuale, habent nihilominus esse potentiale; ut quando communiter dividitur ens a Metaphysicis in existens, & possibile. Quarto tandem non repugnat ex eo, quod daretur in Deo cognitio, quæ nullatenus gigneretur ab objecto, contra commune axioma, quod ex potentia, & objecto gignitur notitia: Revera enim hoc dictum procedit de objecto motivo, non vero de objecto terminativo, etiam immediato; ut vere patet in cognitionibus, quæ dependenter a speciebus infusis eliciuntur.

Dicimus IV. Possibilia in se ipsis immediate a Deo cognita dici posse objectum formale, & specificativum divinæ cognitionis; seu clarius, absolute loquendo Deum in cognitione etiam immediata possibilium habere pro objecto formali, & specificativo propriam essentiam, habentem, seu exercentem munus speciei.

Hoc totum a Cacherano explicatur simul, & suadetur. Vel enim objectum formale, & specificativum accipitur late, pro omni scilicet eo, quod terminative quodammodo, & extrinsece cognitionem specificat; & licet ipsius cognitio supponat aliud objectum motivum, a quo determinetur, non habet tamen aliud objectum terminativum, ad quod prius terminetur. Vel pro omni eo sumitur, quod habet connexionem cum cognitione, & quo deficiente, cognitio deficit; & sic utroque modo dici potest, possibilia habere rationem objecti formalis, & specificativi quodammodo. Vel denique intelligitur stricte, pro eo scilicet, quod est etiam motivum; & hoc pacto non sunt possibilia objectum formale, & specificativum. Quæ quidem omnia fuse pertractat, & discutit, Cacheranus lib. 3. cap. 2. §. 9.

Dicimus V. tandem, Deum cognoscere impossibilia, & non entia, non autem judicio affirmativo, seu assensu, sed judicio negativo, seu dissensu. Ratio est, quia hoc pacto impossibilia sunt cognoscibilia, & imperfectionem non dicunt in cognoscente; cognoscuntur enim ut impossibilia, non vero ut possibilia. Et si plurimorum opinio admittenda est, nos scilicet cognoscere negationes, & privationes per hoc, quod positiva tantum cognoscamus; videlicet cognoscitur aer, & non lux, & sic tenebræ cognosci dicuntur: Hoc pariter de Deo dici posse non ambigimus; per hoc enim, quod possibilia cognoscit, cognoscit pariter impossibilia, quæ repugnant. Cæterum quia semper humanus intellectus fallitur in cognitione impossibilium ut possibilium, quia unum pro altero fingit, & re vera impossibilia ut impossibilia non attingit; hinc est, quod in Deo, in quo nullus est admittendus in cognoscendo defectus, nulla prorsus admitti debet impossibilium ut possibilium cognitio.

DISSERTATIO LXXX.

De Erroribus Impiorum contra Scientiam Dei de objectis contingentibus absolutis.



Objecta omnia, quæ sunt extra Deum, & non sunt mere possibilia, comparata ad Deum, contingentia sunt, & non necessaria. Eadem nihilominus objecta inter se ipsa comparantes, alia invenimus contingentia per accidens, seu per aliud, & secundum quid, alia vero contingentia per se, & simpliciter. Illa prima relata ad hæc altera vocantur etiam necessaria, & hæc altera dicuntur contingentia absolute; quatenus scilicet illa prima sunt effectus caussarum naturalium; hæc altera vero sunt effectus caussarum liberarum. Omnia autem, ut dicebatur, relata ad Deum, sunt contingentia; quia ita sunt, ut possint non esse. Contingentia vero per accidens sunt necessaria relata ad contingentia per se; quia ipsorum caussæ non contingenter, sed necessario, operantur.

tur. Quia tamen ita operantur necessario, ut possint per aliud, & extrinsecus impediri; inde est, quod etiam contingentia dicuntur, sed per accidens, seu per aliud, ut clarum est. Contingentia vero per se sunt absolute contingentia, & nullo modo necessaria; quia ipsorum causæ non necessario operantur, sunt enim indifferentes; unde possunt a semetipsis impediri, ut non operentur; & inde est, quod contingentia suorum effectuum dicitur contingentia per se.

Contingentia per accidens complectuntur effectus naturales; ortum scilicet solis die crastino, combustionem ignis supposita approximatione materiæ combustibilis, frigiditatem glaciei, &c. Contingentia vero per se important effectus, seu actus liberos, peccatum scilicet Angelorum, hominum conversionem, Peccatorum pœnitentiam, &c. Hæc omnia a Theologis dicuntur futura, quia scientia Dei de creaturis existentibus melius exponitur comparative ad ipsas ut futuras, quam ad easdem comparative ut præteritas, vel ut præsentes. Ulterius; illud omne, quod de futuris dicitur; de præsentibus, & de præteritis dici potest illico a fortiori. Denique, quia a statu possibilitatis immediate res transeunt ad statum futuritionis. Unde post scientiam Dei circa objecta possibilia statim Theologi disserunt de Scientia Dei circa objecta contingentia absoluta. Modo devenimus ad enumerandos Impiorum errores contra Scientiam Dei de objectis contingentibus absolutis.

I. Erravit Aristoteles, Deo quidem tribuens illorum futurorum cognitionem, quæ contingentia sunt per accidens, seu secundum quid, vel per aliud, a caussa nimirum naturali procedentia; denegans vero cognitionem futurorum contingentium simpliciter, & per se, & a caussa libera procedentium. Et quanvis ab hujuscemodi errore vindicetur Aristoteles a Ruiz disp. 9. de Scientia Dei sec. 1., & disp. 33. sec. 5., sunt nihilominus non pauci, etiam ex illis, qui in ejus verba jurarunt, qui eundem errorem Aristoteli tribuunt.

II. Errarunt Stoici; immo, si credendum est Henno, omnes veteres Philosophi, qui non videntes, quomodo conciliarent humanam libertatem cum divina futurorum præscientia, hanc sustulerunt, ut illam astruerent. De Stoicis testatur nominatim Frassen, qui testimonium affert S. Augustini; quanvis paulo ante de omnibus Gentilibus Philosophis scripsisset. Cacheranus expresse asserit, in hunc errorem Stoicos incidisse. Hoc idem Scriptores plurimi, sive Historici, sive Theologi, suo calculo firmant. Solus Maurus negat, propugnans acerrime, catholicam veritatem de futurorum liberorum præscientia agnovisse Thaletem, Platonem, atque insuper cum Stoicis quoque Zenonem; quavis Vasquez 1. p. disp. 68. c. 1. aliter scripsisset.

III. Erravit M. Tullius Cicero, qui lib. 2. de Divinatione, ademit Deo notitiam fortuitorum, quæ sunt futura; ea ratione motus, quia si Deus scit illa, illa quidem certo sunt eventura; si certo sunt eventura, desinunt esse fortuita. En sua verba. *Nihil enim est tam contrarium rationi, & constantiæ, quam fortuna, ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu, & fortuito futurum sit. Si enim scit, certo illud eveniet. Sin certe eveniet, nulla fortuna est. Est autem fortuna: rerum igitur fortuitarum nulla est præsensio*. De eo ita scribit Augustinus lib. 5. de civitate Dei c. 9. *Utrumque arbitrabatur esse non posse; sed si alterum confirmatur, alterum tolli. Si elegerimus præscientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium. Si elegerimus voluntatis arbitrium, tolli præscientiam futurorum. Ipse itaque, ut vir magnus, & doctus, & vitæ humanæ plurimum, ac peritissime consulens, ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium. Quod ut confirmaretur, negavit præscientiam futurorum: atque ita dum vult facere liberos, facit sacrilegos*. Errorem hunc Ciceroni adscribunt Petavius, Frassen, Henno, Cacheranus, aliique Theologi passim, sive Dogmatici, sive Scholastici.

IV. Erravit Marcio, quanvis altera processerit via a super recensitis Philosophis, ut asserit Petavius, scribens, quod Deo conditori universitatis hujus, minimeque bono, præscientiam denegandam esse pugnabat impius Marcio. Affertque verba Tertulliani lib. 2. con. Marcionem c. 5. *Si Deus bonus, & præscius futuri, & avertendi mali potens, cur hominem, & quidem imaginem, & similitudinem suam, immo & substantiam suam, per animam scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a Diabolo? Si enim & bonus, qui evenire tale quid nollet; & præscius, qui eventurum non ignoraret; & potens, qui depellere valeret, nullo modo evenisset, quod sub his tribus conditionibus divinæ majestatis evenire non posset. Quod si evenit, absolutum est è contrario Deum neque bonum credendum, neque præscium, neque potentem*. Testatur denique Petavius, quod hujus Marcionis erroris memi-

meminit Hieronymus lib. 3. contra Pelagianos. Pariter de Marcione testis est Hennus, aliique Theologi de Schola. Ex principiorum connexione Marcioni adnectuntur Manichæi a Fraffen, Cacherano, aliisque passim.

V. Erraverunt Albanenses, qui, ut refert Alphonsus de Castro in verb. *Præscientia*, inter multos errores, quos iisdem tribuit Guido Carmelita, hunc tuebantur; Deum scilicet non præscire ex se aliquod malum, sed per adversarium suum, Dæmonem nempe. Subdit Castro; *de quo autem malo intelligant, Guido non expressit*. Hoc idem asserit Richardus Arsdeckin par. 2. in notitia generali Dogmatum damnatorum, verb. Præscientia; ubi inquit, Albanenses fuisse damnatos in Concilio Lateranensi sub Alexandro III. anno 1179.

VI. Erravit Joannes Hus, cui errorem hunc adscripsisse Concilium Constantiense sess. 25. testatur Hennus; atque insuper Joannes Vviclefus art. 27., ut testis est Fraffen; qui subdit, Hæreticos hosce ut plurimum, non tam propter divinam præscientiam, quam propter divinæ voluntatis efficaciam, & immutabilitatem, errasse; credunt enim, & propugnant, omnia fato subiici.

VII. Erraruni Lutherus, & Calvinus, relati a Vasquez 1. p. disp 68. c. 1. & a Cacherano, & a Fraffen, qui Lutheri articulum 36. citat; iisdenque addit Sectarios alios nostri temporis, de quibus illa, quæ modo diximus de Hus, & Vviclefo, vult pariter esse intelligenda.

VIII. Erraruni, & errant Sociniani, ut invenimus apud Hennum, qui ex Crellio lib. 1. cap. 24. asserit, Hæreticos hosce Deo quidem conjecturam futurorum contingentium attribuisse, non vero scientiam infallibilem.

Adnumeratis hisce Impiorum erroribus non equidem annectenda est piorum, & catholicorum quorundam assertio, quæ præscientiam in Deo voce tantum denegans, futurorum tamen scientiam minime inficiatur. Lis est de nomine iisdem, quatenus volunt scientiam esse appellandam, quam præscientiam omnes nominamus. Deo enim, ajunt, quia cuncta sunt præsentia, nullum est futurum; si nullum futurum, nulla est præscientia. Nos autem modo nostro loquentes, scientiam Dei præscientiam vocamus, quia futura in Deo, ut in nobis, intelligimus. Hinc Augustinus lib. 2. Quæstionum ad Simplicianum t. 4. scribit. *Quid est præscientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim in scientia res ipsas habet, non sunt ei futuræ, sed præsentes; ac per hoc non jam præscientia, sed scientia dici potest.*

His attamen Augustini dictis opponimus quæ scribit S. Gregorius magnus lib. 20. moral. c. 23. quibus clarum redditur, Dei cognitionem circa futura simul recte scientiam, & præscientiam, dici posse. *Præscire dicitur, qui unamquamque rem, antequam veniat, videt, & id quod futurum est, priusquam præsens fiat, prævidet, &c. Deus autem quomodo est præscius, dum nulla, nisi quæ futura sunt, præscianiu? Et scimus, quia Deo nihil futurum est, ante cujus oculos præterita nulla sunt, præsentia non transeunt, futura non veniunt. Quippe quia omne, quod nobis fuit, & erit, in ejus prospectu præsto est, & omne quod præsens est, scire potest potius, quam præscire.* Post quæ subdit ad rem nostram propius. *Et quia ea, quæ nobis futura sunt, videt, quæ tamen ipsi semper præsto sunt, præscius dicitur: quamvis nequaquam futurum prævideat, quod præsens videt.*

Addimus Boetium hæc scribentem. *Est autem Deo semper æternus, ac præsentarius status. Scientia quoque ejus omnem temporis supergressa motionem, in suæ manet simplicitate præscientiæ: infinitaque præteriti, ac futuri spatia complectens, omnia, quasi jam gerantur, in sua simplici cognitione considerat. Itaque si præscientiam pensare velis, quæ cuncta dignoscit, non esse præscientiam quasi futuri, sed scientiam nunquam deficientis instantiæ rectius existimabis.* Unde Petavius concludit, hos omnes Scholasticos, qui rem hanc in controversiam vocant, de solo nomine controversiam facere. Tribuunt enim Deo rem ipsam, hoc est futuri cognitionem, quocunque nomine eam vocent; quæ quidem cognitio, juxta Augustinum, Deo sine scelere, & sine sacrilegio, eripi non potest. De cætero vero parum, aut nihil refert, si scientiam, aut præscientiam, dicant; dummodo nobiscum de re ipsa conveniant.

DISSERTATIO LXXXI.

De Scientia Dei circa objecta contingentia absoluta; & de modo conciliandi illam cum humana libertate.

DEum cognoscere futura contingentia absoluta omnia, sive sint contingentia secundum quid, sive simpliciter, sive per accidens, sive per se, sive necessaria, sive libera, catholicum dogma est, quod nemo ex Theologis, immo ex Orthodoxis, non profitetur. Quia tamen, ut in præterita Dissertatione vidimus, impii homines, sive Ethnici, sive Hæretici, illud inficiari ausi sunt; oportet modo modis omnibus ipsum probare contra quoslibet, qui impiis illis manus adjungere non reformidant.

I. Probatur ex Scripturis. Psal. 138.1. *Domine probasti me, & cognovisti me: tu cognovisti sessionem meam, & resurrectionem meam. Intellexisti cogitationes meas de longe: semitam meam, & funiculum meum investigasti. Et omnes vias meas prævidisti, &c.* Sapientiæ 19.2. *Præsciebat enim & futura illorum.* Eccli. 23. 29. *Domino enim Deo antequam crearentur, omnia sunt agnita; sic & post perfectum respicit omnia.* Et num.28. *Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum, & profundum abyssi, & hominum corda intuentes in absconditas partes.* Daniel.13.42. *Deus æterne, qui absconditorum es cognitor, qui nosti omnia, antequam fiant.*

II. Ex Conciliis. Concilium Valentinum II.c.2. quod affert Cardinalis Brancati de Lauræa in sua Epitome Canonum verb. *Præscientia;* sub his verbis: *Præscientia futurarum actionum, tam bonarum, quam malarum, est in Deo æternaliter. Præscit Deus, & præscivit, futuros bonos per gratiam suam, & per eandem gratiam præmia accepturos. Deus præscit, & præscivit, malos per propriam malitiam futuros malos, & per eam æternaliter damnandos. Præscientia Dei circa malos, vel bonos, non imponit eis necessitatem. Præscit Deus mala creaturæ, quæ ex propria voluntate ipsa est factura, ideo non imponit necessitatem.* Concilium Constantiense sess. 25. apud Hennum tract. de Deo uno disp. 5. q. 3. concl. unic. Joannis Hus, & Joannis Vviclefi, errores damnat. Synodus Parisiensis, in qua Stephanus Parisiensis Episcopus plures damnavit articulos, inter quos adnumerantur qui sequuntur in tom.4. Bibl. PP. col. 917. ar. 13. *Quod prima caussa non habet cognitionem, aut scientiam futurorum contingentium. Primo, quia futura contingentia non sunt entia. Secundo, quia futura contingentia sunt particularia, Deus autem cognoscit virtute intellectiva, quæ non potest cognoscere particularia. Tertio, propter ordinem caussæ ad caussatum. Præscientia enim divina est necessaria caussa præscitorum.* Concilium Lateranense III. sub Alexandro III. ann. 1179. apud Guidonem Carmelitam damnans Albanenses: Concilium Tridentinum pariter damnat, Præscita a Deo necessitate absoluta evenire.

III. Ex Patribus. Tertullianus lib. 2. con. Marcionem c. 5. *Præscientia Dei tot habet testes, quot fecit Prophetas.* Et in Apologetico c. 20. *Idoneum testimonium Divinitatis veritas divinationis.* Origenes lib. 5. contra Celsum. *Futurorum prædictio divinitatis nota est, & character.* Idem Origenes apud Eusebium lib.6. de præparatione. *Jam vero quidquid aliquando futurum est, id omne Deum multo ante futurum prænosse, ut Scripturæ absesset auctoritas, vel ipsamet ex Dei notione is profecto demum intelligat, qui probe vim illam, & excellentiam divinæ mentis intelligit. Si tamen sacrarum quoque literarum testimoniis eam in rem opus est, plena sunt exemplorum id genus Prophetarum voces.* Cyrillus Alexandrinus lib.4. in Isai. orat. 2. *Deo natura convenit, omnem habere etiam præteritorum, & futurorum notitiam. Quod si nemo reperiatur in falso nuncupatis Diis, qui hoc sit consecutus, qui cognitione divina præditi non sunt, Dii itaque non erunt.* Et post pauca. *Etenim tanquam natura Deus, & futura omnia, ac jam præterita cognoscens, prænuntiavi vobis per Sanctos Prophetas.* Justinus Philosophus & Martir, vel quisquis alius Quæstionum ad Orthodoxos sit Auctor. *Quorum Dii non sunt Dii, horum neque Vates veritatis sunt Prophetæ. Nec illorum prædictiones inevitabiles sunt, aut verum habent exitum. Ut enim longe distant a vera Divinitate, ita etiam a vera præsensione.* Ambrosius lib. 1. de Fide c. 7. *Deo enim,*

quæ

quæ sunt futura, præsentia sunt. Augustinus lib. 5. de Civit. Dei c. 9. *Qui non est præscius omnium futurorum, non est utique Deus.* Ibidem. *Confiteri esse Deum, & negare præscium futurorum, apertissima insania est.*

IV. Ex Philosophis Gentilibus, quos affert Petavius in cæterorum numero non comprehensos. Ammonius in Commentariis ad librum Aristotelis de Interpretatione. *Ignorare rem nullam possunt earum, quæ sunt, cum omnes produxerint, & ordinent.* Insuper addit. *Non enim fortuitam esse dicemus naturam illorum, quæ sunt, vel ordinem: Neque rationi consentaneum est, Deos aut ignorare quæ producunt, aut delicatorum more quorundam eorum fastidire notitiam, ac gubernationem.* Plotinus Enn. 4. lib. 4. c. 12. *Futurorum cognitio si ipsi adesse conceditur, non talis est, cujusmodi inest Vatibus; sed qualis est in iis, qui faciunt, & certo fore credunt. Id vero est omnia in potestate habentibus; quibus nihil dubium est, aut obscurum. Quamobrem quibus fixa sapientia est, qualis est & de præteritis secundum stabilitatem.* Vergilius ex quodam Homeri versu. *Quæ sunt, quæ fuerunt, & quæ ventura sequentur.*

V. Rationibus. I. Si Deus ab æterno uniuscujusque merita non cognovit, vel demerita, non potuit ab æterno unicuique præmia, vel supplicia decernere; atqui hoc dici non potest: ergo nec illud, ex quo sequitur. Sequela in promptu est; etenim providere supponit cognoscere. Minor non negatur ab iis omnibus, qui ab æterno in Deo providentiam agnoscunt. II. Non habuit Deus ab æterno hanc futurorum notitiam, ut Adversarii dictitant; quærimus, vel habet in præsenti, vel non habet? Si habet: ergo est aliqua de novo in Deo scientia. Si non habet: ergo aliqua in Deo est admittenda ignorantia. III. Si Deus futura non cognosceret, vel esset, quia futura non essent cognoscibilia ab æterno, vel quia Deus non esset potens ipsa ab æterno cognoscere. Hoc secundum infinitati divinæ scientiæ repugnat; primum vero entitati rerum ipsarum non cohæret; ut præcipue ostendemus quando loquemur de modo, quo hæc Deus cognoscit. IV. Quodque a Deo interrogemus, absurdum est Deo respondere, quod nesciat; sed hoc ipsum eveniret, si futura contingentia libera non cognosceret: ergo vere cognoscit. V. Multa prædixerunt Prophetæ, & evenerunt; at non a seipsis: ergo a Deo. Si autem multa, cur non omnia? VI. Scire hæc omnia est perfectio simpliciter simplex, nulli majori, vel æquali repugnans: Cur ergo Deo deneganda? Sic P. Magnanus Philos. sacr. cap. 10. prop. 5. num. 2.

Arguunt Adversarii I. cum Cicerone apud Augustinum lib. 5. de civitate Dei c. 9. Si Deus cognosceret futura libera ab æterno, liberum hominis arbitrium tolleretur; atqui hoc non est dicendum: ergo nec illud, ex quo infertur. Probatur antecedens. Nequirent homines in illo casu operari, nisi illud, quod Deus prævidisset; sed hoc idem est, ac destrui liberum hominis arbitrium: ergo vere tolleretur. II. cum Marcione apud Tertullianum lib. 2. cont. eundem c. 5. Si Deus ab æterno futura hominum mala prævidit, quare non impedivit? Et si non impedivit, quare hominibus imputantur, & non Deo? Dicendum est ergo, non prævidisse; quia minus Deo detrahit, qui Deum malorum inscium facit, quam quivult facere auctorem. III. Si Deus dubitanter loquitur de futuris absolutis contingentibus, dubitanter etiam cognoscit illa; atqui non certo, & necessario; sed dubitanter loquitur; ut patet Jeremiæ 26. 2. & 3. *Noli subtrahere verbum, si forte audiant, & convertantur:* Et Lucæ 20. 13. *forsitan, cum hunc viderint, verebuntur:* In quibus verba illa *forte*, & *forsitan*, indicant conjecturam, dubitationem, formidinem, & non scientiam: ergo &c. IV. Futura contingentia libera non habent determinatam veritatem: ergo nequeunt a Deo præsciri. Probatur antecedens. Sunt indifferentia ad esse, & non esse: ergo non habent determinatam veritatem. Probatur antecedens. Non habent causam determinatam, quæ nondum supponitur posita: ergo sunt indifferentia ad esse, & non esse. V. Laborant homines, ut ponantur suo tempore futura contingentia; sed si infallibiliter deberent poni, frustra laborarent; infallibiliter autem debent poni, si a Deo præsciuntur: ergo ne dicamus, frustra homines laborare, dicere debemus, a Deo infallibiliter non præsciri. VI. Supposita Dei præscientia nulla dantur contingentia, quia omnia absolute, & simpliciter sunt necessaria; certum enim habent ordinem caussarum, in quo ordine consistit ratio fati. Unde ait Cicero. *Si autem certus est ordo caussarum, quo fit omne, quod fit, fato fiunt omnia, quæ fiunt.*

Respondemus ad I. remittendo nos ad ea, quæ mox dicturi sumus, modum seligentes, quo divinam præscientiam cum humana libertate conciliemus. In hoc enim sita est tota argumenti vis; quod si clarum red-

reddemus, illico etiam tota vis illa evanescet.

Ad II. dicimus, Deum mala illa non impedire, ne hominis liberum lædat arbitrium. Non autem ex hoc sequi, Deum mala illa committere, sed solum permittere; & permittere quidem mala, ut bona sequantur. Unde Augustinus in psal.54.ad 1.ver. *Ne putetis gratis esse malos in hoc mundo, & nihil boni de illis agere Deum. Omnis malus aut ideo vivit, ut corrigatur; aut ideo vivit, ut per illum bonus exerceatur.*

Ad III. verba illa usurpantur a Deo, non quod dubitet, sed quia intendit ostendere, homines liberos esse ad faciendum hoc, vel non faciendum, ad operandum bonum, vel malum. Unde Hieronymus in cap.26. Jeremiæ. *Verbum ambiguum (forsitan) majestati Domini non potest convenire, sed nostro loquitur affectu, ut liberum hominis salvetur arbitrium.* Ulterius, aliquando in Scripturis verbum *forte* idem valet, ac *utique*; ut Matth.c.21.23.dicitur; *forte me insissent*; & in Græca versione legitur, *utique*; quod Cardinalis Cajetanus advertit.

Ad IV. dicitur, futura contingentia libera esse indifferentia ad esse, & ad non esse, pro aliquo tantum tempore, hoc est pro præsenti, non vero pro quolibet tempore; sunt enim determinata ad esse, aut ad non esse, pro tempore futuro, pro quo prævidentur a Deo, vel ut futura, vel ut non futura. Subdimus quoque, futura libera habere causam determinatam pro eo tempore, quo erunt; & quanvis ipsarum causa ab æterno non supponatur posita, supponitur tamen ponenda in illa temporis circumstantia, in qua futurum evadet præsens.

Ad V. Videns Deus effectus contingentes futuros, videt etiam media, quibus ponentur, & sine quibus non ponentur, tempore suo. Unde non minus requiritur, ut non fallatur Deus, quod ponantur effectus, sed etiam ut ponantur media, quibus ponendi sunt effectus. Et quum inter media adnumerentur labores hominum; hinc fit, quod labores hominum prævideantur a Deo, ac per consequens ab hominibus suo tempore ponantur.

Ad VI. dicimus cum Augustino lib. 5. de civit. Dei c. 9. *Non esse consequens, ut si Deo certus est omnium ordo caussarum, ideo nihil sit in nostra voluntatis arbitrio; & ipsa quippe voluntates in caussarum ordine sunt, qui certus est Deo, ejusque præscientia continetur.* Et lib.3.de liber.arb. *Sicut tu memoria tua non cogis facta esse, quæ præterierunt: Sic Deus præscientia sua non cogit facienda, quæ futura sunt.*

Devenientes modo ad conciliandum divinam Præscientiam cum humana libertate, nobis omnino arridet ratio illa, qua a P. Magnano non minus perspicue, quantum rei patitur difficultas, quam rationabiliter, concordantur. Philosophiæ sacræ cap. 10. propos. 16. supponit, Ciceronem, & Heterodoxos, sive veteres, sive recentes, nequivisse præscientiam Dei cum libertate hominis conciliare; unde diversa incedentes via, Cicero, ut salvaret libertatem hominis, Deo negavit præscientiam; Heterodoxi vero, præter illos, quos in præterita Dissertatione recensuimus, ut Deo adstruerent præscientiam, homini destruxerunt libertatem. Ac proinde, quum in omnibus hisce sit manifestissimus error, contra omnes nobis incumbit ostendere, & sine Dei præscientiæ læsione, & sine hominis libertatis noxa, posse nos cum Catholicis omnibus utramque concordare.

De Aristotele autem asserit, ex quorundam Aristotelеorum sententia, voluisse quidem libertatem cum præscientia conciliare, & ut conciliaret, negasse propositionum singularium de futuro contingenti determinatam veritatem. Sed, ait ipse, revera id fuit potius negare præscientiam, quam conciliare. Quod hac ratione probat. Nequit esse præscientia, sicuti nec scientia, nisi alicujus determinatæ veritatis: ergo si in Deo non est præscientia determinatæ veritatis, non est præscientia. Probat antecedens. Quando veritas non est determinata, neque præscientia, seu scientia est certa; sed nequit esse scientia, seu præscientia, nisi sit certa: ergo nequit esse præscientia, sicuti nec scientia, nisi alicujus determinatæ veritatis: ergo Aristoteles negando in Deo propositionum singularium de futuro contingenti determinatam veritatem, negavit potius præscientiam, quam eam cum libertate conciliavit.

Deveniendo postmodum ad conciliationem ipsam, discurrit hoc pacto. Divina præscientia ita se habet ad objectum de futuro, sicut se habet ad objectum de præsenti, ob summam ejus immutabilitatem; sed ut se habet ad objectum de præsenti, est solum speculativa, nude illud contemplans, sicuti est, & præsupponens esse, sicuti est, non vero faciens ita esse, & multo minus impediens ita esse: ergo etiam prout est ad objectum de futuro, est solum speculativa, & præsupponens esse, sicuti est, non autem faciens ita esse, neque impediens ita esse. Major propositio est indubitabilis; non enim minus est immutabilis scientia,

vel

vel præſcientia Dei de objecto præſenti, quam de futuro; quum immutabilitas a qualibet Dei ſcientia debeat eſſe inſeparabilis. Minor etiam eſt certa; quia alioquin ſcientia vel præſcientia Dei ſuum objectum deſtrueret; quud non eſt dicendum. Conſequentia ſequitur.

Quia vero objectum divinæ præſcientiæ ſupponitur liberum, & contingens, ut revera eſt; inde fit, quod divina præſcientia contemplatur illud, ſicuti eſt, & ſupponit eſſe, ſicuti eſt. Et quum ſit liberum, & contingens, ſinit pariter eſſe liberum, & contingens; quemadmodum ſcientia de objecto præſenti libero, & contingenti, ſinit quoque liberum, & contingens, ſicuti eſt. Hoc enim, quod eſt ſpeculari objectum, ipſum non immutat, non deſtruit; immo potius firmat, & aſtruit conditiones ejus, ut ſunt. Ex quo ſequitur, quod divina præſcientia non deſtruit libertatem, ſed potius aſtruit; quemadmodum divina ſcientia de præſenti objecto affirmat, & firmat ſua notitia contingentiam, & libertatem, quam ſupponit in ſuo objectu libero, ac contingente.

Ut vero ſolvantur argumenta omnia, quæ contra hæc opponi poſſent ab Adverſariis, quinque vult eſſe advertenda; quibus cognitis, facilis ad objectiones omnes reddi- tur reſponſio. Primùm eſt; ſcientiam viſionis, & mediam, prout ſunt de contingentibus, non eſſe neceſſarias, & per conſequens ſecundum propriam rationem non eſſe practicas, & cauſas rerum, ſed eſſe mere ſpeculativas. Secundum; Deum ſcire neceſsario, ac præſcire res omnes, quæ ſunt futuræ, & ſecundum quod ſunt futuræ; & ratio eſt, quia nihil ipſum latere poteſt. Tertium; legitimam, ac neceſsariam eſſe illationem hanc: Deus ſcit, & non poteſt neſcire peccatum futurum: ergo peccatum eſt futurum; & ratio eſt, quia ſi legitima, & neceſsaria non eſset illatio illa, etiam ſuppoſita Dei præſcientia de futuro peccato, peccatum ipſum poſset non eſse futurum; & hoc pacto falſa eſset Dei præſcientia. Quartum; Non per hoc peccatum, quod a Deo præſciatur, eſse in ſe, ac ſecundum ſe neceſsarium; unde ex vi præſcientiæ exuat contingentiam, & induat neceſſitatem; ratio redditur hæc, quia ſcientia, & præſcientia eſt quid poſterius peccato, ratione quidem, & præſuppoſitione, & poſterius etiam intrinſecis conditionibus peccati, inter quas eſt libertas. Unde illatio, ſeu conſequentia illa eſt tantum a poſteriori; & quum ſit a poſteriori, ſcilicet a præſcientia peccati futuri ad futuritionem ipſius, potius aſtruit, & ſupponit, quam deſtruat peccati libertatem. Ulterius, hoc antecedens: Deus ſcit, & non poteſt neſcire peccatum futurum: non eſt antecedens phyſicum, quod influat more phyſico, & ut cauſſa phyſica in peccatum; quia non eſt ſcientia practica, ut dictum eſt; ſed ſolum eſt antecedens logicum. Quanvis ergo actus divinæ ſcientiæ ſit ſecundum ſe neceſsarius phyſice entitative, & terminative; ſumptus tamen in ratione antecedentis, non influit niſi logice, & per conſequens non influit niſi logicam neceſſitatem. Unde neceſſitas conſequentiæ, ex eo deductæ, non eſt niſi logica; & ideo ſolam logicam neceſſitatem in ſuum conſequens derivat: ergo peccatum eſt futurum, Si autem conſequentis hujus neceſſitas non eſt alia, quam logica, peccatum non eſt dicendum phyſice, ſed ad ſummum logice tantum neceſsarium. Neceſſitas autem logica non opponitur libertati phyſicæ peccati. Unde dicendum eſt, neceſſitatem divinæ præſcientiæ, ut immutabilis, &c. non auferre, ſed potius firmare, libertatem, & contingentiam ſui objecti. Quintum denique; Peccatum ita eſse liberum, ſeu libere futurum, ut ſit in poteſtate peccatoris efficere, ut non ſit futurum; quod ſatis patet: Non autem ex hoc inferri poteſt: Ergo divina præſcientia circa peccatum incerta eſt, vel falſa eſse poteſt. Ratio eſt, quia ſi peccator faciet, ut peccatum non ſit futurum, Deus hoc ipſo præſciet peccatum non eſse futurum. Deus enim neceſsario præſcit res, ut ſunt futuræ, vel non futuræ. Unde ſi ſunt futuræ, Deus præſcit ut futuras; & ſi homo faciet, ut non ſint futuræ, Deus præſcit eas ut non futuras. Et quando dicitur, hominem facere, ut Deus præſciat, intelligendum eſt, ut faciat id, quod præſcientiæ præſupponitur, & non poteſt eam effugere. Unde ex libertate, & contingentia objecti non infertur fallibilitas, & incertitudo divinæ præſcientiæ.

DISSERTATIO LXXXII.

De Modo, quo Deus cognoscit futura contingentia absoluta.



UIA futura contingentia absoluta vel sunt per accidens, ut diximus, & secundum quid, vel sunt per se, & simpliciter; ideo de modo, quo Deus utraque cognoscit, hoc in loco tractandum superest. De illis per accidens, & secundum quid, paucis nos expediemus, dicentes, a Deo cognosci evidenter non in proxima ipsorum caussa, solitarie spectata, sed in proxima ipsorum caussa, simul cum cæteris omnibus, quæ possunt ad illam impediendam concurrere. Ratio hæc ponitur; quia proxima ipsorum caussa, quanvis quantum est de se necessario effectum producat, adhuc tamen potest extrinsecus impediri: ergo non potest Deus in ipsa caussa proxima, per se spectata, certo, & evidenter cognoscere effectum futurum. Si vero simul cum caussa proxima videat omnia, quæ eam possunt impedire, & videat pariter non impeditura, tunc evidenter abstractive in caussa, & cæteris omnibus, quæ extrinsecus eam non sunt impeditura, cognoscet futurum effectum. Et hæc de futuris per accidens, & secundum quid contingentibus.

Major autem, immo maxima est difficultas de futuris per se, & simpliciter contingentibus absolutis, seu de futuris liberis, quo modo a Deo cognoscantur. Et quia plures in hoc explicandi modo sunt Scholasticorum sententiæ; ideo hac in Dissertatione singulas expendemus, & ultimo loco illam, quæ magis nobis probabitur, seligemus.

I. Sententia est Thomistarum Prædeterminantium, qui docent, Deum, quia ab æterno habuit voluntatem prædeterminandi omnes, & singulos actus liberi arbitrii creati; & quia posita tali voluntate, impossibile est, ut non sequantur actus prædeterminati; hoc ipso cognoscendo hanc suam voluntatem, determinari ad certo cognoscendum, quod sequantur omnes, & singuli actus prædeterminati. Exemplo res fit clarior. Deus cognoscendo voluntatem prædeterminandi liberum arbitrium Magdalenæ ad conversionem, certo præscivit Magdalenam convertendam. Hoc pacto Thomistarum sententiam explicat Maurus, a quo Thomistæ non dissentiunt; unde inquit Thomista Gonetus, Deum certo, & infallibiliter cognoscere futura contingentia in decreto prædeterminante eorum futuritionem.

II. Est sententia Scotistarum Prædefinientium, qui docent, Deum, quia per suum decretum extrinsecum omnino antecedens determinat omnes, & singulos actus liberi arbitrii; & quia posito hujusmodi decreto, impossibile est, ut non sequantur actus efficaciter a Deo prævisi, & intenti; hoc ipso cognoscendo, se habere tale decretum, determinari ad cognoscendum certo sequuturos actus decretos. Utraque hæc sententia, ait Maurus, supponit, physicam prædeterminationem ex parte Thomistarum, & decretum Dei efficax omnino antecedens, & inimpedibile a libero arbitrio ex parte Scotistarum, non auferre libertatem actibus prædeterminatis, & efficaciter decretis.

III. Sententia tribuitur S. Bonaventuræ, docenti in 1. dist. 25., & alibi, Deum cognoscere hujusmodi futura in suis Ideis. Eam quoque tribuit Cacheranus Ægydio, Henrico, Alensi, Cajetano, aliisque; qui insuper advertit, non omnes illius propugnatores expresse loqui antecedenter ad decretum, sed aliquos præcise docere, Deum cognoscere futura in Ideis.

IV. Sententia adscribitur Durando, asserenti, Deum cognoscere præfata futura in sua essentia, vel potentia; quod testatur Platellus. Cacheranus autem pro essentia, secundum se præcise accepta, & independenter a decreto, eam tribuit iis omnibus, qui docent, futura contingentia independenter a decreto habere propriam veritatem objectivam, aliisque pluribus.

V. Sententia defenditur a Thomista Goneto, qui quibusdam aliis Thomistis eam attribuit, asserentibus, Deum certo, & infallibiliter in decreto prædeterminante cognoscere futura hæc, sed abstractive, non intuitive; intuitive vero cognoscere in physica, & reali eorum præsentia in æternitate.

VI. Sententia est Molinæ, & Becani, putantium, Deum illa cognoscere antecedenter ad

ad suum decretum in caussis liberis,& contingentibus, seu in penetratione, & perfectissima cognitione voluntatis humanæ, quam supercomprehensionem appellant, ad distinctionem cognitionis Angelicæ, quæ licet sit comprehensiva hominis, per eam tamen non cognoscit Angelus actus nostros liberos; ideo sua cognitio non dicitur supercomprehensiva, qualis est illa Dei.

VII. Sententia est Suarii, Fonsecæ, & Fasoli, asserentium, Deum illa cognoscere in suo decreto, non quidem actuali, & exercito, ut docent Thomistæ, sed futuro,& ponendo in sequenti signo.

VIII. Tandem sententia est inter Patres Societatis communissima, qui & pro ipsa citant pariter S.Thomam, & Scotum,docentes,futura contingentia absoluta a Deo cognosci in seipsis, seu in ipsorum veritate objectiva, independenter a divino decreto,seu antecedenter ad divinum decretum.

Modo quamlibet ex allatis sententiis examini subjicimus, quæ si non arriserit, impugnabitur, & rejicietur; illam vero, quæ præ cæteris probabilior apparuerit, seligemus, ac propugnabimus.

I. Sententia impugnatur,& pariter II.,utriusque enim par est ratio,& consimile fundamentum; I. Si Deus ideo cognoscit futura libera, quia eadem prædeterminat, vel prædefinit: ergo quum aliqua non prædeterminet, nec prædefiniat, sequitur, quod eadem non cognoscat; Atqui hoc dici non potest, quum omnia futura libera a Deo cognoscantur: Ergo quum decreta illa prædeterminantia, vel prædefinientia, non sint medium aptum cognoscendi omnia futura, sequitur absolute Deum futura in ipsis non cognoscere. Tota difficultas stat in supposito primi consequentis; supponitur enim, aliqua futura Deum non prædeterminare, nec prædefinire; sed probatur hoc suppositum. Deus absolute non prædeterminat, nec prædefinit, peccatum cum volitione efficaci, & absoluta, quum peccatum velle non possit: Ergo aliqua futura Deus non prædeterminat, nec prædefinit.

Dices cum Gonero, Deum prædeterminare decreto positivo materiale peccati, scilicet entitatem, & bonitatem physicam actuum malorum; decreto vero permissivo formale peccati, & actuum malorum malitiam, & deformitatem; & ex hoc duplici decreto sequi infallibiliter peccatum.

Contra sic argumentamur. Decretum hoc permissivum vel est prædeterminans, vel non? Si non: ergo Deus non omnia futura cognoscit in decretis prædeterminantibus:Si est prædeterminans: ergo jam Deus sicut prædeterminat ad bonitatem actus boni, ita prædeterminat ad malitiam actus mali; & sicut est auctor virtutis, ita erit etiam auctor peccati; quod non est dicendum.

Dices cum eodem, decretum esse prædeterminans permissive; adeoque non sequi, quæ a nobis opponuntur.

Contra etiam prosequimur. Quid sibi velit decretum hoc prædeterminans permissive tibi incumbit explicare; aliter non facile te intelligentem invenies. Cæterum non videtur assignabilis differentia inter hoc decretum prædeterminans permissive, & prædeterminans positive, nisi de nomine; & si aliqua excogitatur differentia, aut destruit naturam prædeterminationis, aut putæ permissionis substantiam non salvat.

Impugnatur utraque sententia II. Si in suis decretis futura libera Deus cognoscit, non cognoscit ipsa amplius ut libera:ergo nunquam verificabitur, Deum futura libera cognoscere. Probatur antecedens. Positis decretis illis prædeterminantibus ad unum, & prædefinientibus unum, vel poterit alterum eligi, vel non? Si non: ergo futura illa non erunt amplius libera: Si sic: ergo decreta illa non erunt prædeterminantia ad unum, sed ad utrumlibet; nec erunt efficacia,& inimpedibilia, ut Adversarii intendunt.

Dices, futura illa, suppositis decretis, esse libera in sensu diviso, quatenus præscindendo a decretis potuissent non esse; in sensu vero composito non esse libera, quatenus suppositis decretis non possunt ita non esse.

Contra sic occurrimus.Hoc enim facit solummodo, ut potuerint esse libera, sed quod modo sint necessaria. Qui modo est servus, potest quidem dicere,quod si captivus non fuisset, fuisset liber; modo vero quia est captivus, liber non est,sed est servus. Verum de his singillatim, & uberius infra.

III. Sententia S.Bonaventuræ, & IV. Durandi, evelluntur. I. Ideæ divinæ sunt Dei scientia simplicis intelligentiæ, cui proprium est Dei voluntatem ad operandum dirigere: ergo non possunt esse id, in quo res futuræ videantur. Consequentia sequitur; quia res futuræ per scientiam visionis cognoscuntur. II.Quanvis hujusmodi Ideæ essent scientia visionis, attamen neque hæc potest esse medium, in quo res futuræ videantur, contra quosdam asserentes, futura ejusdem scientiæ efficacitate videri.

Quod

Quod quidem assumptum sic probatur. Actus ad objectum non potest habere rationem medii;sed scientia visionis est actus: ergo nequit esse medium. III. Cognitio de futuris supponit ipsa futura: ergo non potest esse medium,in quo futura cognoscantur.

Pro essentia vero, vel potentia, quæ est opinio Durandi, I. Divina essentia, quomodocumque sumpta, non habet ex suis intrinsecis necessariam connexionem cum ulla creatura, prout existente: ergo non potest esse medium,in quo res futuræ contingentes cognoscantur. Antecedens probatur. Divina essentia, secundum se spectata, est antecedens ad omne decretum liberum, & per consequens est omnino indifferens ad existentiam, & non existentiam creaturarum: ergo, &c. II. Nihil est in divina essentia, quod non sit necessarium; nihil est in futuro libero, quod non sit contingens; atqui nullam habere potest connexionem necessarium cum contingente: ergo divina essentia non potest esse medium, in quo futura libera cognoscantur. III. Pro Omnipotentia. Omnipotentia Dei solum respicit res possibiles: ergo per se præcise sumpta nequit extendi ad res futuras. Consequentia sequitur; quia res futuræ aliquid aliud supra res mere possibiles important. IV. Res futuræ nullum dicunt ordinem ad Omnipotentiam, præcise qua futuræ: ergo Omnipotentia non potest esse medium, in quo res futuræ cognoscantur. Antecedens probatur. Res futuræ non per hoc dicuntur futuræ, per quod Deus possit eas facere, sed per hoc, quod velit Deus eas facere: ergo res futuræ, præcise qua futuræ, nullum dicunt ordinem ad Omnipotentiam.

V. Sententia Goneti, aliorumque Thomistarum, impugnatur I. Futura contingentia nullo modo ab æterno sunt præsentia æternitati secundum suum esse præsens: ergo nullo modo ab æterno, sed tantum in tempore, cognoscuntur a Deo ut præsentia æternitati secundum suum esse præsens. Probatur antecedens. Aliquid esse præsens æternitati secundum suum esse præsens, seu secundum suum esse actuale simpliciter dictum, non est aliud, quam secundum suum esse actuale coexistere æternitati; sed nihil potest coexistere, nisi prius existat: ergo res contingentes, si non fuerunt existentes de præsenti ab æterno, non potuerunt esse coexistentes: Atqui est de fide, non fuisse existentes de præsenti ab æterno: ergo, &c. II. Res contingentes secundum suum esse futurum ab æterno fuerunt coexistentes, & præsentes divinæ æternitati: ergo secundum suum esse futurum fuerunt ab æterno cognoscibiles: ergo non fuerunt cognitæ a Deo ut præsentes, & coexistentes divinæ æternitati. Probatur hæc ultima consequentia. Ab æterno, nullo intellectu fingente, verum fuit dicere, talem rem contingentem futuram esse præsentem pro tali tempore: ergo huic veritati formali talis dictionis ab æterno respondet objectiva veritas ipsius futuritionis: ergo talis vera futuritio, seu res ut futura, ab æterno coextitit, & fuit præsens divinæ æternitati: ergo ab æterno fuit cognoscibilis, atque adeo actu cognita a Deo, ut præsens æternitati. III. Res omnes contingentes absolute futuræ prius cognoscuntur a Deo ut futuræ in seipsis, seu ut actuales de futuro, quam cognoscantur ut præsentes æternitati secundum suam actualitatem ut futuram: ergo ipsarum præsentia in æternitate non est medium, in quo a Deo cognoscantur. Probatur antecedens. Actualitas, sive ut præsens, sive ut præterita, sive ut futura, non potest ut sic coexistere, & esse præsens æternitati, nisi prius ut sic sit in seipsa: ergo prius cognoscuntur a Deo ut futuræ in seipsis, quam cognoscantur ut præsentes æternitati. Probatur antecedens. Quicquid enim coexistit, prius existit. Hoc posito, inferimus: Ergo neque ut sic est cognoscibilis, atque adeo actu cognita a Deo ut coexistens & præsens æternitati, nisi prius sit cognita in se ipsa, sive ut præsens, sive ut præterita, sive ut futura.

Hinc quando Patres, & Scholastici Doctores, dicunt, res futuras fuisse ab æterno præsentes æternitati, & ut sic præsentes fuisse cognitas a Deo, sensus non est, quod fuerint præsentes secundum esse actuale simpliciter dictum. Hoc enim, ut vidimus, est falsum; quum sit de fide,res creatas cœpisse in tempore esse simpliciter actuales. Sed sensus est, quod fuerint præsentes secundum esse futurum, & ut sic præsentes fuisse a Deo cognitas, quemadmodum nuper explicavimus. Quod maxime advertendum est, ut rationes pro hac sententia adducendæ, & responsiones ad argumenta, quibus nos eam usquemodo impugnavimus, faciliori modo solvantur.

VI. Sententia Molinæ, & Becani, impugnatur I. Si posset certo, & infallibiliter effectus in caussa libera cognosci, ultima,completa, & disposita, ex vi illius cognoscens non posset errare; atqui cognoscens effectum

ctum in caussa libera potest ex vi illius errare: ergo non potest effectus certo, & infallibiliter in caussa libera cognosci. Probatur minor. Voluntas creata est mutabilis, & quidem semper, & pro quovis signo anteriori ad actualem effectus productionem; adeoque potest disponi non minus ad hanc partem, quam ad aliam, pro eo tempore: ergo non est major ratio, cur hanc attingat, & non aliam: ergo potest errare; quia ubi est mutabilitas objecti, ibi potest esse error potentiae; sed error nequit esse in Deo: ergo &c. II. Caussa dum est in actu primo, seu, quod idem est, dum non est in actu secundo, non magis est connexa cum suo libero effectu, quam cum negatione ipsius aeque libera: ergo caussa ut sic praecise sumpta non magis determinate inferre potest certitudinem unius contingentis, quam ejus oppositi: ergo si Deus nil amplius in caussa videt, quam ejus actum primum, quum in hoc sit semper indifferentia ad utrumlibet, non magis, aut non majori certitudine videbit contingentem ejus effectum, quam ejusdem negationem. Antecedens constat; quia hoc exigit natura libertatis, quae consistit in indifferentia ad utrumlibet. III. ex S. Thoma apud Gonetum. Sicut in principio solum probabili, & opinativo non possunt conclusiones certo, & scientifice cognosci, sed opinative tantum, & probabiliter; ita nec in caussa indifferenti, & indeterminata possunt effectus contingentes futuri certo, & determinate cognosci, sed conjecturaliter tantum; atqui caussae liberae, & contingentes, ex se, & antecedenter ad decret. a, seu determinationem divinam, sunt indifferentes, & indeterminatae ad producendum, vel non producendum, futura contingentia libera, & possunt vel ab extrinseco impediri, ne in actum exeant, vel se determinare in actum oppositum: ergo in illis sic consideratis non possunt certo, & infallibiliter, sed tantum conjecturaliter, futura contingentia libera cognosci. Haec Gonetus. His autem sententiis impugnatis, remanet, ut ad nostram stabiliendam descendamus; unde.

Dicimus I. Deum evidenter abstractive cognoscere futura contingentia libera absoluta in suo decreto praedefinitivo, I. probatur. Decretum absolutum Dei de effectu futuro est plane infallibile: ergo videns Deus suum decretum habens infallibilem, & necessariam connexionem cum effectu futuro, evidenter cognoscit effectum futurum ex vi sui decreti. Quod autem cognoscat evidenter abstractive, & non intuitive, patet; quia tunc futurum non cognoscitur in se, sed arguitive ex decreto, habente infallibilem, & necessariam connexionem cum illo. II. probatur ex S. Hilario lib. 9. de Trinit. ubi ait: *Omnia, quae Deus facere decrevit, in sua voluntate cognovit*. An autem recte Gonetus haec Hilarii verba pro suis decretis praedeterminantibus accipiat, qui legent, si fuerint a partium studiis expediti, facili negorio judicabunt. Caeterum quomodo Deus praedefiniat futura contingentia libera, seu liberos voluntatis creatae actus, salva omnino ipsorum libertate, in anteacta Dissertatione vidimus, agentes de concordia praescienti divinae cum libero hominis arbitrio quia scilicet nunquam praedefinit acti liberum, nisi post praescientiam de ipf ut absolute libere futuro ex vi voluntatis creatae. Et sic scientia futurorum liberorum in decreto praedefinitivo praesupponit aliam antecedentem scientiam ipsorum futurorum. Pro qua.

Dicimus II. Deum evidenter intuitive cognoscere futura absoluta libera in seipsis. I. probatur. Absolute futura, ex suppositione, quod sint absolute futura, necessitate consequenti sunt necessario, ac determinate futura: ergo habent determinatam veritatem, & cognoscibilitatem, qu actu cognoscuntur a Deo perfectissimo cognoscente. II. Omne verum, secundum quod habet veritatem objectivam, a Deo cognoscitur; sed futura absoluta secundum quod sunt in se ipsis habent veritatem objectivam: ergo secundum quod sunt in seipsis a Deo cognoscuntur. Major est patens; quia secluso quocunque accidente verum est, hoc esse futurum, licet potuerit non esse futurum; sicuti quando est actu presens vere est actu presens, licet potuerit non esse praesens. Minor etiam patet; futura enim secundum quod sunt in seipsis sunt vere entia: ergo veritatem habent objectivam: ergo &c. III. ex S. Thoma 1. p. q. 14. ar. 13 in corp. ubi docet: *Deum cognoscere omnia contingentia, non solum prout sunt in suis caussis*; (quandoquidem ut sic praecise cognoscere non est cognoscere, nisi secundum esse possibile) *sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso*. IV. ex Scoto in I. dist. 39. q. eadem habente. Adversarii tandem coguntur hoc fateri; etenim futura praesciuntur a Deo ut praedeterminantur; sed praedeterminantur ut sunt in se seipsis: ergo ut sunt in seipsis praesciuntur.

Arguunt pro prima sententia cum Goneto I. Quod Deus facturus est in sua prædestinatione, cognoscit; Sed Deus omnes actiones nostras quantumvis liberas facturus est: ergo eas cognoscit in sua prædestinatione, idest in decreto, & in prædeterminatione suæ voluntatis. Major est Augustini, de prædest. c. 10. docente; Deum cognoscere omnia, quæ facturus est in sua prædestinatione. Minor est secundum illud Isaiæ 26. 12. *omnia enim opera nostra operatus es nobis*.

II. Quod Deus promittit, promittit de sua prædestinatione, non de nostræ voluntatis potentia; sed Deus multoties nostras operationes liberas promittit: ergo illas promittit de sua prædestinatione, & easdem in sua prædeterminatione cognoscit. Minor est juxta illud Ezechielis 36. 27. *Faciam, ut in præceptis meis ambuletis, & judicia mea custodiatis, & operemini*. Major negari non potest; non enim promittit Deus, quod nostrum est.

III. Ex Cacherano. Decretum divinum est prima, & infallibilis ratio cujuscunque futuritionis: ergo in proprio decreto cognoscit Deus omnia futura. Antecedens probatur; primo decretum divinum est ratio cujuscunque futuritionis, quia est id, per quod res transit de esse possibili ad esse futurum, & sine quo nulla habetur futuritio: Est etiam ratio infallibilis cujuscunque futuritionis, quia decretum divinum absolutum, & efficax infallibiliter effectum suum consequitur.

IV. Pro quinta sententia. Ex nostra impugnatione sequeretur, res contingentes ab æterno vere fuisse futuras respectu divinæ æternitatis; sed vere, & proprie dicitur aliquid futurum respectu alicujus durationis, quia, est posterius tali duratione, quæ ipsum antecedit; seu quæ realiter ante ipsum existat; atqui hoc est contra omnes Patres, communiter asserentes, nihil esse futurum, sed omnia esse præsentia respectu divinæ æternitatis: ergo &c.

V. Quicquid est præsens alicui durationi coexistit cum illa, & necessario antecedit omnes alias durationes, quæ præceduntur ab illa, cum qua coexistit: ergo omne futurum coexistens ab æterno divinæ æternitati necessario antecedit omnes alias durationes, quæ præceduntur ab æternitate: ergo omne futurum necessario est ab æterno realiter præsens æternitati, antequam sit præsens in propria duratione.

VI. Pro sexta sententia, & simul contra sententias a nobis positas. Futura contingentia nullum habent esse actuale extra suas caussas, sed tantum habent esse possibile: ergo non sunt cognoscibilia secundum ullum esse actuale, sed tantum secundum esse possibile extra suas caussas: ergo Deus non cognoscit ea extra suas caussas ut actualia, sed tantum ut possibilia.

VII. Futurum contigens habet esse futurum ex vi suæ caussæ: ergo cognosci non potest in seipso, sed tantum per ordinem ad suam caussam, seu in sua caussa.

VIII. Si Deus videret futura absoluta libera in seipsis, sequeretur primo, talia futura esse objectum motivum divini intellectus, quia determinarent divinum intellectum ad ipsa intelligenda; quod est absurdum: Sequeretur secundo prius habere suam veritatem futura contingentia, quam suam habeat veritatem divina scientia; ideo enim Deus vere judicat, & cognoscit, aliquod esse futurum, quia illud vere futurum est, & non e contra; hoc autem etiam est absurdum, quia sequeretur, ipsa futura esse caussam divinæ cognitionis: ergo &c.

IX. Deus per suam infinitam, & supercomprehensivam scientiam videt, quid sit voluntas, creata factura posita in quibuscunque circumstantiis; sed hoc est cognoscere effectum in caussam: ergo &c. Major patet; Deus enim clare cognoscit omnes actus voluntatis creatæ, aliter ipsam non comprehenderet. Minor probatur. Cognoscere aliquem effectum ex comprehensione caussæ est cognoscere procul dubio effectum in caussa: ergo &c.

X. Operationes liberæ ab æterno non habent veritatem determinatam in seipsis: ergo non sunt cognoscibiles in seipsis. Probatur antecedens. Operationes liberæ futuræ ab æterno non existunt; ergo non habent ab æterno veritatem determinatam in seipsis. Si dicatur, operationes liberas non existentes ab æterno esse futuras ab æterno; contra etiam dicitur; nam res futura de præsenti non aliud importat, quam illud instans, seu illam temporis differentiam, pro qua existet: ergo nihil dicit ante ipsum instans.

XI. Ex duabus propositionibus singularibus de futuris contingentibus una est determinate vera ab æterno, altera determinate falsa: ergo Deus ab æterno scivit, quænam sit determinate vera, & quænam sit determinate falsa; sed illa, quæ talis est, est talis vi suæ caussæ: ergo in sua caussa, & non in se ipsa, cognoscitur.

XII. Potest Deus ita excitare voluntatem crea-

creatam ad amorem; ut sit moraliter necessarium, & infallibile quod ipsa amet: ergo saltem in voluntate ita excitata, & ita dispofita, poterunt cognosci effectus liberi.

XIII. Nomine decreti, in quo nos dicimus, cognosci futura, vel intelligitur decretum cognitum ut futurum, & donandum in sequenti signo, ut dicebat Suarez, & cum eo alii; & hoc non, quia divinum decretum, utpote æternum, non potest esse, nec potest concipi, futurum; repugnat enim æternitati, quæ est indivisibilis, & tota simul, habere præteritum, vel futurum; sed quicquid in ea est, nonnisi est, ut ait Augustinus super psal. 101. Vel intelligitur, quod hæc futura cognoscantur a Deo in tali decreto, quod jam est; & sic quum prius cognoscantur ante hoc decretum, sequitur, quod futura libera absoluta cognoscantur simul, per scientiam visionis, quando nimirum cognoscuntur in decreto, & per scientiam mediam, quando scilicet cognoscuntur ante decretum; & sic non solum erit ponere scientiam mediam pro conditionate futuris, sed etiam pro futuris absolute.

Respondemus ad I. Augustinum nunquam docuisse, prærequiri decretum de futuro ipso libero; hoc enim ipso hujusmodi futurum non esset liberum. Docet tantum Augustinus, prærequiri decretum Dei conditionatum, aut ex parte actus, aut ex parte objecti, de concurrendo universali concursu indifferenti ad utrumlibet, & de danda gratia, non quidem prædeterminante, sed alliciente tantum, & sic relinquere voluntatem in sua indifferentia in ordine ad actus supernaturales.

Ad II. Promissio Dei est subsequens ad suam præscientiam, & pariter ad decretum suum conditionatum, modo dictum: Unde vere potest Deus promittere, & promittere, quod suum est.

Ad III. Distinguitur major: Decretum Dei absolutum, negatur; quia hoc ipso tale futurum non esset antecedenter liberum, & contingens, sed plane necessarium; decretum conditionatum de concurrendo universali concursu, & de danda gratia in ordine ad actus supernaturales, sive tale decretum sit conditionatum ex parte actus, sive ex parte objecti, & conceditur. Quare concedimus, prærequiri hoc decretum conditionatum de universali concursu, & de gratia, ad scientiam futurorum; & negamus, prærequiri decretum de ipso futuro.

Ad IV. distinguimus sequelam. Dupliciter enim potest aliquid dici futurum respectu alicujus durationis; primo modo ita est futurum, ut dum actu existit talis duratio, nunquam actu existat id, quod dicitur futurum; sed adveniente actuali existentia ipsius futuri, cesset actualis existentia ipsius durationis, in qua dicitur futurum. Sic hodierna die dicitur futura dies crastina, quia dum est hodierna dies non est dies crastina; & adveniente die crastina, cessat hodierna dies, quæ pro crastina non erit præsens, sed præterita. Secundo potest dici aliquod futurum in aliqua duratione tantum, quatenus talis duratio actu existit, antecedenter ad ipsum, quod dicitur futurum, ita tamen, ut adveniente actuali existentia ipsius futuri, pergat etiam actu existere talis duratio, cui consequitur illud, quod erat futurum, & modo est præsens, & non futurum; seu respectu cujus id, quod nunc est futurum, deinde sit præsens. Patres negant Deo, & ejus æternitati, id, quod est futurum in primo sensu, non vero in secundo; quum certum sit nunc, quando actu existit Deus, & ejus æternitas, non actu existere, sed tantum esse futurum, e. g. Antichristum; ita tamen, ut idem Antichristus, quando actu erit, sit præsens divinæ æternitati, quæ semper eadem, & indefectibilis est. Et ideo Patres docent, Deo, & ejus æternitati, esse præsentia ea, quæ respectu nostri sunt futura; quia scilicet respectu nostræ præsentis durationis multa sunt simpliciter futura, quæ nunquam erunt præsentia; contra vero respectu divinæ æternitatis nihil est futurum pro uno tempore, quod non sit præsens pro alio tempore.

Ad V. dicitur, ratiocinium illud bene explicatum esse bonum, & optime concludere pro nostra sententia. Distinguimus proinde ultimum consequens: Omne futurum secundum esse futurum est præsens æternitati, antequam secundum esse simpliciter actuale sit præsens in propria duratione, & conceditur; est præsens æternitati secundum esse simpliciter actuale, antequam secundum hoc ipsum esse sit præsens in propria duratione, & negatur. Certum enim est, omne futurum, secundum esse futurum, ab æterno realiter, & non tantum objective, ut nonnulli autumant, æternitati coextitisse; quatenus, ut optime inquit Origenes lib. 7. in epist. ad Rom. ad verba illa cap. 8. *Quos præscivit, hos & prædestinavit* &c. fingamus, Deum non

præsciviſſe aliquod futurum, atque adeo tale futurum non habuiſſe præſentiam objectivam in mente divina; adhuc tamen sine dubio illud futurum erat, ac proinde secundum esse futurum ab æterno habuit realem præsentiam, & coexiſtentiam ad æternitatem, quum tamen secundum esse actuale omnino in tempore coexiſtat æternitati.

Ad VI. distinguimus antecedens; futura contingentia nullum habent esse actuale extra suas caussas, esse actuale præsens, aut præteritum, concedimus; futurum, negamus. Esse enim actuale præscindit a præterito, præsenti, & futuro; & contrahitur ad esse præsens, aut futurum, per diversam connotationem diversi temporis; semper tamen est idem esse actuale in se determinatum, non quidem antecedenter, sed consequenter; quatenus sicut posito, quod pro tali tempore sit præsens, non potest non esse præsens; ita posito, quod pro tali tempore sit futurum, aut præteritum, non potest non esse futurum, aut præteritum. Sicut ergo habent determinatum esse non tantum possibile, sed etiam actuale extra suas caussas, aut de præsenti, aut de præterito, aut de futuro, ita pariter habent determinatam cognoscibilitatem extra suas caussas; quare omnino consequentiam negamus.

Ad VII. negatur consequentia; quia hoc ipso quod futurum habet entitatem futuram, distinctam omnino ab entitate caussæ, potest consequenter videri in seipso intuitive, quanvis non intuitive videatur in sua caussa; sicut pariter contingens actu præsens, quanvis dependenter a sua caussa sit actu præsens, adhuc tamen videri potest in se ipso, quanvis non intuitive videatur ejus caussa. Verum tamen est, quod eo ipso quod futurum liberum est actus productus a voluntate, dicens habitudinem ad ipsam voluntatem, consequenter ut sic, scilicet ut actus productus a voluntate, videri non potest intuitive, nisi saltem abstractive cognoscatur voluntas, quæ est ejus caussa.

Ad VIII. negatur prima sequela, quia objectum motivum divini intellectus non est nisi divina essentia, quæ loco speciei concurrit, ac determinat divinum intellectum ad intelligenda omnia, quæ Deus intelligit; ipsa autem objecta extranea, ut sunt futura contingentia, sunt secundaria objecta pure terminativa divinæ cognitionis. Secunda sequela distinguitur: Prius habere suam veritatem futura contingentia, quam eam habeat divina scientia, accepta quoad entitatem, negatur; quoad terminationem, & connotationem, seu quoad effectum connotatum, & conceditur; quia divina scientia quoad terminationem, & effectum connotatum est posterior, & caussatur ab ipso secundario objecto, ad quod terminatur; quum effectus connotatus non sit aliud, quam coexiſtentia, & terminatio divinæ scientiæ ad objectum; talis autem coexiſtentia præsupponit existentiam ipsius objecti, & caussatur ab illo.

Ad IX. distinguitur minor. Sed hoc est cognoscere effectum in caussa, quoad ordinem caussæ ad effectum, conceditur; quoad existentiam, negatur. Nam ad hoc secundum requiritur, ut in caussa taliter, vel taliter disposita sit ordo immutabilis, & infallibilis, qui esse nequit in caussa libera, quanvis proxima, expedita, ac disposita.

Ad X. conceditur, in eo instanti rem futuram, in quo est futura, non existere; & per consequens nec habere veritatem determinatam in seipsa; cum hoc tamen stat, quod in seipsa veritatem habeat pro eo tempore, pro quo existet; quod est sufficiens ad hoc, ut possit a Deo in seipsa determinate cognosci.

Ad XI. distinguitur minor subsumpta. In actu signato, negatur; in actu exercito, conceditur; & distinguitur ultimum consequens: ergo cognoscitur ex vi suæ caussæ; sumptæ in actu primo, seu signato, negatur; in actu secundo, seu exercito, & operantis pro illa temporis differentia, conceditur.

Ad XII. dicitur, quod duplex potest cognosci amor futurus in voluntate moraliter ad amandum necessitans; primo, itaut intellectus ferat judicium absolutum de existentia amoris; secundo, itaut per propositionem modalem affirmet, amoris existentiam esse moraliter necessariam, seu infallibilem; in quo secundo judicio non affirmatur existentia amoris, sed necessitas, & infallibilitas moralis de existentia amoris. Unde dicimus, Deum in caussa videre secundum, & non primum.

Ad XIII. dicitur, intelligi, quod hæc futura cognoscantur a Deo in decreto illo, quando jam est; non tamen sequi, per hoc, quod etiam ante tale decretum cognoscantur in seipsis, quod cognoscantur pariter per scientiam mediam, non visionis. Præsupposito enim decreto conditionato universali concursus, & præsupposito etiam de-

decreto voluntatis creatæ, & dicente ordinem ad decretum absolutum particulare, unde habeot, quod futura absoluta dicantur; inde fit, quod futura hujusmodi per scientiam visionis cognoscantur, & non per mediam.

DISSERTATIO LXXXIII.

De Scientia Dei circa objecta contingentia conditionata necessaria, & disparata.



UTURA conditiooata triplicis sunt generis, necessaria, scilicet, libera, & disparata. Quod quidem fit juxta triplex conditionum genus, quæ possunt ad ipsurum futuritiooem apponi. Quædam enim conditiooes naturalem, ac necessariam coonexionem habent cum futuro effectu; ut si Petrus curreret, moveretur; & hæc dicuntur futura conditionata necessaria. Quædam tantum moralem, ac liberam cum effectu connexionem habent; ut si Petrus studium Paulo suaderet, Paulus consentiret; & hæc dicuntur futura conditionata libera. Quædam denique conditiones sunt omnino disparatæ, & nullo modo antecedenter, sed tantum contingenter, & coocomitanter se habent ad ipsum futurum; ut si Petrus rideret, cœlum coruscaret; & hæc dicuntur futura conditionata disparata.

De futuris conditionatis necessariis fere apud omnes Theologos de schola constat, cognosci a Deo tum in seipsis, tum in eorum caussis, seu conditionibus. Quod quidem probatur breviter pro prima parte. Hujuscemodi futura habent in seipsis necessariam veritatem, & cognoscibilitatem: ergo evidenter cognoscuntur in seipsis a Deo perfectissimo cognoscente. Antecedens probatur; quia ab æterno verum est dicere; si Antichristus curret, movebitur: ergo huic formali veritati talis propositionis ab æterno respondit veritas objectiva ipsius rei, quæ in ea affirmatur: ergo talis objectiva veritas ab æterooo innotuit Deo perfectissimo cognoscenti. Probatur etiam pro secunda parte; quia quum conditio apposita sit caussa necessaria, aut aliquid habens necessariam conditionem cum effectu contingente; inde est, quod quisquis perfecte penetrat naturam caussæ, aut conditionis, videt illam habere necessariam connexionem cum effectu contingente: ergo arguitive ex caussa, aut conditione, potest evidenter cognoscere, & effectum contingentem inferre. Quod exemplo fiet clarius. Si ab hoc lapide fulcimentum subtrahas, in terram decidet; posito quod contingenter subtrahatur fulcimentum, est necesse, lapidem cadere: ergo Deus penetrando naturam caussæ, aut conditionis, qua posita, necessario ponitur effectus, evidenter deducit, quod illa contingenter posita, necessario ponetur effectus; quod est evidenter cognoscere ipsum effectum in caussa, aut conditione.

De futuris vero conditionatis disparatis, communi etiam fere calculo firmant Theologi, non cognosci a Deo per se loquendo ut formaliter conditionata, sed tantum ut coocomitantia. Vasquez, & cum eo alii, communem hanc assertionem proclamant; quæ quidem ex terminis bene explicatis omnino constat. Nam conditionatum formaliter est illud, quod aliquo modo sequitur ad positam conditionem; sed ad conditionem disparatam, huc ipso quod disparata est, nullo modo sequitur ipsum futurum; ut e.g. in hac propositione; si Petrus rideret, cœlum coruscaret; cœli coruscatio nullo modo sequitur ad Petri risum: ergo a Deo, qui non potest cognoscere res, nisi ut sunt, non possunt cognosci hujusmodi futura, ut formaliter conditionata. Præterea; posita conditione disparata, necesse est, ut, aut ponatur, aut non poonatur ipsum futurum; quum nunquam possit dari medium, neque simul poni, & non poni: ergo id, quod determinate futurum esset, posita conditione, certo cognoscitur a Deo perfectissimo cognoscente, & non ut cuoditionatum formaliter: ergo ut formaliter concomitans ipsam conditionem, & tantum ut materialiter conditionatum; quatenus scilicet est quidem simul cum conditione, sicut etiam est formale conditionatum; sed non est ullo modo ex vi conditionis, sicut esse debet propium, & formale conditionatum; ad quod, ut diximus, noo sufficit, quod sit simul cum conditio-

ditione, sed requiritur præterea, ut sequatur, & sit aliquo modo ex vi conditionis. Diximus per se loquendo; quia an per accidens, seu per aliud, vel ex vi alicujus decreti divini præcedentis, videri possint in Deo hujusmodi conditionata disparata, ut formaliter conditionata, nullam habet connexionem cum eo, quod loquimur in præsenti.

An vero hæc scientia sit in Deo ante, vel post Decretum divinæ voluntatis, scire oportet, nullam quorumcunque conditionatorum scientiam esse in Deo post absolutum ejus decretum de tali futuro. Nam si daretur in Deo decretum absolutum de his futuris, jam talia futura non essent amplius conditionata, sed absoluta; atque adeo non cognoscerentur a Deo ut conditionate, sed ut absolute futura. Quicquid enim Deus absolute decernit, absolute, & infallibiliter futurum est. Igitur tota quæstio potest esse de decreto conditionato; quod quidem drecretum conditionatum divinæ voluntatis dupliciter intelligi potest; primo ut sit conditionatum ex parte actus, secundo ut sit etiam conditionatum ex parte objecti. Conditionatum ex parte actus est, quando tale decretum non est actu in Deo, sed esset, si poneretur aliqua conditio. E. g. si Deus diceret absolute: Vellem Judæ dare gloriam, si esset mansurus in sua vocatione. Conditionatum vero ex parte subjecti est quando in Deo actu est decretum de objecto, dummodo ponatur aliqua conditio; ut quando Deus actu decrevit, ut omnes homines essent immortales, si primus Parens permansisset in obedientia divini mandati.

Scire pariter oportet, quod quoque non semel in superioribus tonuimus, ante omnem futuritionem, tum absolutam, tum conditionatam, entium creatorum, atque adeo ante omnem scientiam ipsius futuritionis, præsupponi in Deo universale decretum concurrendi per universalem concursum cum caussis secundis, tum liberis, tum naturalibus; implicat enim, ut aliquid sit quomodolibet futurum ex vi caussarum secundarum, nisi Deus per tale decretum sit paratus concurrere cum caussis secundis. Hoc autem decretum non est absolutum, sed conditionatum, vel tantum ex parte objecti, si Deus absolute dicat; volo concurrere cum caussis secundis, tum liberis, si ab intrinseco se determinent ad eliciendum actum, tum naturalibus, si ab extrinseco determinentur ad producendum effectum: Vel etiam ex parte actus, si Deus dicat; vellem concurrere cum caussis secundis, si ab intrinseco, aut extrinseco determinarentur ad producendos suos effectus. Quod a Scholasticis quæritur non est de hoc decreto universali circa universalem concursum, sed tantum de particulari decreto de ipsomet objecto futuro.

Denique scire etiam necesse est, omne decretum conditionatum ex parte actus posse esse respectu diversorum absolutum ex parte actus, & conditionatum tantum ex parte objecti. Nam quando Deus dicit, vellem Judæ dare gloriam, si permaneret in sua vocatione; quanvis *To vellem* respectu gloriæ sit decretum conditionatum, ex parte actus; tamen respectu voluntatis, seu decreti de danda gloria potest esse absolutum ex parte actus, & conditionatum tantum ex parte objecti; posset enim Deus absolute decernere suum decretum de danda gloria, si Judas maneret in sua vocatione; & tunc tale decretum de gloria, seu respectu gloriæ, esset conditionatum ex parte actus; at respectu decreti de danda gloria esset absolutum ex parte actus, & conditionatum tantum ex parte objecti. His præscitis.

Dicimus, scientiam de futuris conditionatis simpliciter necessariis metaphysice esse in Deo naturalem, ac necessariam, adeoque antecedentem omne ejus liberum decretum de ipso futuro conditionato; scientiam vero de futuris conditionatis non essentialiter, sed tantum naturaliter necessariis, esse post decretum Dei de ipso futuro; tandem futura conditionata disparata posse a Deo cognosci ut formaliter conditionata ex vi alicujus antecedentis decreti divini conditionati, aut ex parte actus, aut tantum ex parte objecti. Tres habet partes Conclusio; pro prima parte est communissima, & patet ex terminis; nam futura conditionata simpliciter necessaria metaphysice sunt illa, quæ essentiali necessitate metaphysice sequuntur ex antecedenti conditione posita; quæ autem ita sequuntur ad aliud positum, velit nolit Deus, sequuntur: ergo ex suppositione, quod poneretur conditio antecedens independenter ab omni alio Dei decreto poneretur id, quod sequeretur ad talem conditionem: ergo independenter ab omni alio etiam Dei decreto est cognoscibile, atque adeo actu cognitum a Deo quod poneretur. Exemplo reddimus rem clariorem. Posito, quod Deus crearet aliquem hominem, talis homo essentiali necessitate, & independenter ab omni alio Dei decreto, esset risivus;

risivus; posito etiam, quod risivitas essentialiter sequatur metaphysice ad hominem actu positum, velit nolit Deus, sequitur ad hominem actu positum. Diximus hic autem primo de futuris conditionatis simpliciter necessariis metaphysice; quatenus non physice, seu per physicum influxum, sed tantum metapysice,& ratione, sequuntur ad conditionem antecedenter positam, ut sunt omnes passiones metaphysicæ in eorum sententia, qui eas ponunt a parte rei identificatas, & sola ratione distinctas ab essentia. Si autem loquimur de simpliciter, seu essentialiter necessariis physice, quæ scilicet necessario,& essentialiter per pysicum influxum sequuntur ad conditionem antecedentem; ut sunt eædem passiones essentiales in sententia eorum, qui eas ponunt a parte rei distinctas, & per physicum influxum sequentes ab essentia; tunc sicut non possunt physice sequi ab essentia, nisi Deus decernat concurrere cum essentia ad producendas ipsas passiones; ita non potest Deus cognoscere tales passiones, quæ sequentur ab essentia, nisi consequenter ad suum decretum de concurrendo simul cum essentia ad producendas ipsas passiones; sive tale decretum sit conditionatum ex parte actus; si scilicet Deus dicat: Vellem concurrere cum essentia, si poneretur essentia: sive sit conditionatum ex parte objecti; si Deus dicat: Volo concurrere cum essentia, si ponatur essentia. Diximus secundo, talem scientiam Dei antecedere omne liberum ejus decretum de ipso futuro conditionato; quia non potest antecedere conditionatum decretum ex parte actus hypothetice positum circa ipsam conditionem antecedentem. Non potest enim Deus cognoscere, quod si homo poneretur, esset risivus, nisi consequenter ad suum conditionatum decretum hypotheticum de ponendo hominem. Dum autem dicitur, si poneretur homo, perinde est ac dicere, si vellem ponere hominem, hoc ipso, quod non potest homo poni, nisi Deus velit; eum poni; quare *To vellem* ponere hominem omnino antecedit scientiam, quo talis homo positus esset risivus. Atque adeo quum *To vellem*, quod importat decretum conditionatum ex parte actus, non ponatur absolute in Deo, sicut poneretur si absolute diceret, vellem ponere hominem, quod est decretum conditionatum ex parte actus hypothetice positum circa conditionem antecedentem ipsum futurum conditionatum; scilicet To esset risivus.

Secunda etiam Conclusionis pars sequitur ex prima; nam futurum conditionatum naturaliter necessarium est quod naturaliter tantum sequitur ad conditionem antecedenter positam; ut e. g. si produceretur ignis, esset calidus. Hoc autem esse, atque adeo sciri, non potest, nisi Deus decreverit concurrere simul cum igne ad producendum calorem ei naturaliter debitum: ergo hæc scientia præsupponit dictum decretum conditionatum, aut ex parte actus, si Deus dicat: Vellem concurrere cum igne ad producendum calorem, si poneretur ignis; aut tantum ex parte objecti, si Deus dicat: Volo concurrere cum igne ad producendum calorem, si ipse ignis ponatur.

Tertia tandem Conclusionis pars probatur etiam. Supra diximus, hujusmodi conditionata disparata non posse, per se loquendo, cognosci a Deo, ut formaliter conditionata, sed ut formaliter concomitantia, & ut materialiter conditionata; modo dicimus, quod per accidens, & ex vi alicujus decreti conditionati divini antecedentis, cognosci possunt a Deo, ut formaliter conditionata; & hoc probatur. Formaliter conditionatum est, quod habet aliquam connexionem cum posita conditione, ratione cujus connexionis sequitur ad positam conditionem. Conditionata autem disparata nullam habent per se connexionem, & sequelam ad positam conditionem. Posito vero divino decreto, ut sequatur talis effectus, si ponatur talis conditio disparata, jam talis effectus habet connexionem, & sequelam ad talem conditionem, ut subordinatam divino decreto: ergo posito tali decreto potest tale futurum conditionatum ex conditione disparata cognosci ut formaliter conditionatum, non quidem per se, sed ex vi illius decreti conditionati. Hoc ipsum confirmatur, & explicatur ex illo 4. Reg. 2. ubi Deus per Eliam promisit Elisæo, ut si videret Eliam, quum tolleretur ab eo, fieret in eo duplex spiritus Eliæ; & in cap. 13. ubi per Elisæum dixit Joæ, Regi Israel, quod si non tantum tribus vicibus, sed quinquies, aut sexies, aut septies, jaculo percussisset terram, percussisset etiam Siriam usque ad consumptionem. Quæ quidem promissiones, seu prædictiones conditionatæ fuerunt vere & infallibiles, non quidem propter connexionem, quam per se haberent appositæ conditiones cum effectu futuro; quum appositæ conditiones sint per se omnino disparatæ ad prædictos

ctos effectus; sed potuerunt habere antecedentem infallibilitatem propter divinum decretum, quo Deus antecedenter decreverit, ut Elisæus haberet duplicem spiritum Eliæ, si eum videret quando tollebatur in cœlum; & ut Joas percuteret Siriam usque ad consumptionem, si quinquies, aut septies percussisset terram. Potuit autem tale decretum esse conditionatum, aut ex parte actus (quod decretum conditionatum ex parte actus dici etiam solet decretum objectivum, quatenus scilicet objiciatur quidem divinæ notitiæ, seu voluntati, sed non est actu, & formaliter in Deo) si scilicet Deus dixisset: Decernerem, ut Joas ad consumptionem percuteret Siria, si &c. Aut conditionatum tantum ex parte objecti, si Deus dixisset: Decerno, ut Joas percutiat Siriam, si &c.

Arguunt nihilominus Adversarii contra hæc. I. Nequit intelligi decretum Dei liberum sine aliquo connotato ad extra; sed hoc decretum de futuro conditionato, quod nunquam est absolute futurum, nullam habet connotationem ad extra: ergo est plane implicans, & inintelligibile. II. Præciso quocunque particulari Decreto Dei, si poneretur conditio disparata determinate, poneretur, aut non poneretur effectus: ergo præciso quocunque tali decreto determinate cognoscit Deus id, quod esset futurum, aut non esset futurum, si poneretur conditio. III. Tale decretum conditionatum de effectu conditionato nunquam absolute futuro ex conditione nunquam ponenda, videtur plane superfluum, & otiosum: ponendum ergo non est in Deo.

Respondemus ad I. negando minorem; nam bene intelligitur hoc liberum decretum per hoc, quod connotet effectum, non quidem absolute, sed conditionate futurum ex vi ipsius decreti; ut magis patebit, quando de Dei libertate disseremus.

Ad II. distinguitur consequens; cognosceret ut concomitanter conditionatum, conceditur; ut formaliter conditionatum, negatur; quia, ut probavimus, non potest cognoscere ut formaliter conditionatum, nisi ex vi antecedentis decreti conditionati de ipso effectu.

Ad III. negatur antecedens; nam hujusmodi decreta deserviunt ad multos fines divinæ providentiæ, quanvis nobis ignotos; & ita de facto sæpe Deus facit hujusmodi decreta. Constat ex illo Regum 4.cap.13. jam dicto. Item ex illo Psalm. 80. 14. & 15. *Israel si in viis meis ambulasset, pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassem, & super tribulantes eos misissem manum meam.* Jeremiæ 15. 19. *Si converteris, convertam te.* Isaiæ 45. 22. *Convertimini ad me, & salvi eritis omnes fines terræ; quia ego Deus, & non est alius.* Quæ conditionatæ promissiones infallibiles, fundatæ in conditionato Dei decreto, factæ sunt omnibus hominibus; quum tamen neque omnes essent convertendi, neque omnes salvandi. Unde colligimus, hujusmodi futura conditionata disparata, procedentia, ut formaliter conditionata, ex antecedenti Dei decreto, posse a Deo arguitive, seu abstractive, cognosci in suo decreto, tanquam in medio prius cognito. Nam quum Dei decretum sit omnino infallibile, atque adeo habens infallibilem connexionem cum re decreta; consequenter Deus videns suum decretum, potest per ipsum, tanquam per medium cognitum infallibiliter deducere, & arguitive cognoscere rem decretam, scilicet ipsam futurorem conditionem.

DISSERTATIO LXXXIV.

De Erroribus contra Scientiam Dei circa objecta contingentia conditionata libera.



UTURA conditionata libera; vel a Deo nullatenus cognosci delirarunt quidam, vel alii senserunt, cognosci quidem a Deo, at non certo, & infallibiliter, sed tantum probabiliter, & per conjecturas. Utrunque dicimus fuisse errorem contra infinitam, & perfectissimam Dei scientiam, qua omnia divinus intellectus, & modis omnibus, cognoscit; ita ut nulla sit possibilis interrogatio de quacunque re futura, quæ fieri possit Deo, & de qua Deus respondere non valeat; dicens nimirum, se nescire;

nulla

nulla insuper excogitetur cognoscendi ratio, & quæ in Deo non supponatur, ita ut divinam mentem fugiat, & Deus fateri cogatur, se illam non percepisse; nulla demum cognoscibilitas in rebus habeatur, quæ Deum lateat, unde Deus, qui se ipsum perfectissime comprehendit, creaturas omnes, & singulas, non supercomprehendat.

Primo erroris hujusce modi accusatur Luterus. Testatur P. Boucat dissert. 3. de medio, in quo cognoscit Deus futura libera conditionata, verbis hisce: „ Luterus, „ & Calvinus contendunt, Deum cognoscere actus humanos quoscumque solum in „ decretis necessitantibus; adeoque præscientiam tollere libertatem, nec ulla esse futura contingentia conditionata.

Secundo hic idem error, qui adscribitur Lutero, tribuitur pariter ab Alphonso de Castro advers. hæres. verbo futurum contingens, Petro Abailardo, & Joanni Vvicleso, atque etiam Lutero. Ait enim. „ De „ hac re unus est error, quo docetur, nihil „ contingens in rebus evenire, sed omnia, „ quæ fiunt, necessitate absoluta fieri. Hujus hæresis autor fuit Petrus Abailardus: „ Eum postea sequutus est Joannes Vviclef „ dicens, potentiam Dei, & auctualem „ creationem ejusdem esse mensuræ, itaut „ non possit plures res creare, quã creat, nec „ aliter res facere, quam fecit. Eundem errorem tutatur nunc Luterus, dicens, omnia, „ quæ fiunt, tam absoluta necessitate fieri, & impossibile sit aliter fieri, quam „ fiunt.

Tertio tribuitur Calvino; ut constat ex verbis P. Boucat, nuper relatis. Immo alii addunt, errorem hunc docuisse Calvinum in cap. 11. Matth., quod præ ceteris refert Stapletonius in idem cap. 11. Matth.

Quarto adscribitur Cornelio Jansenio, Iprensi Episcopo, in sua Concordia cap. 47.

Quinto pauci antiquiores Scholastici docuerunt, hujusmodi scientiam esse quidem in Deo, sed non certam, at solummodo conjecturalem, & probabilem. Explicat hoc ipsum P. Gabriel Filoramo in suo singulari libro de Præscientia, Prædestinatione, & Reprobatione, quæst. 1. nu. 4. dicens, quod conjectura non se teneat ex modo cognoscendi, quasi Deus de illis conditionate futuris ferat judicium cum dubio de opposito; quia hoc modo potuisset esse subjecta falso divina cognitio; sed quod conjectura se teneat ex parte objecti, & rei judicatæ, quatenus nimirum Deus judicat solum de futuris conditionatis, quod conjecturale sit, ea esse futura.

Sententiam hanc, ita ab ipso modificatam, & explicatam, tribuit idem P. Filoramo aliquibus veteribus Thomistis, scilicet Zumel, Nugnos, Ledesmæ, & Cabreræ; quanvis, ut ait, Joannes a S. Thoma p. par. qu. 14. disp. 20. ar. 1. a num. 7. eos ab hac nota omnino vindicet. Maurus tamen refert, Petrum de Medina in tomo de auxiliis disp. 2., aliosque Prædeterminantes, ab eo citatos, hujusmodi scientiam admisisse in Deo, sed non certam, at tantum conjecturalem, & probabilem. Gonetus vero constanter defendit, Thomistas omnes, sive antiquos, sive modernos, hanc scientiam certam quidem, & non solummodo conjecturalem, in Deo agnovisse.

Subdit Cacheranus trac. 1. de Deo uno lib. 3. c. 4. num. 4. olim in hoc puncto nonnullos ex Thomistis, aut ambigue, aut obscure, mentem suam expressisse; contra quos pugnarunt plures ex Societate Theologi, qui proinde de reportata victoria gloriantur, & Thomistis exprobrant, quod in hac re per Societatis Magistros fuere edocti; ut præ cæteris scribit de Quiros 1. par. disp. 51. sect. 2. num. 5., quem sequitur Erice disp. 7. cap. 7., & comitatur Alarcon trat. de Scientia disp. 4. cap. 4. At contra hos omnes, ait Cacheranus, luculenter, & perspicue, ostendisse Joannem a S Thoma loc. cit. male fuisse impositum Scholæ Thomisticæ, quod aliquando, aut omnino negaverit, aut conjecturalem solum notitiam conditionatorum contingentium Deo concesserit. Et hoc effecisse, tum referendo seriem disputationis habitæ de hac re coram Clemente VIII., tum examinando mentem antiquorum Thomistarum circa eandem rem.

Sexto alii etiam pauciores de Schola Theologi putarunt, futura hæc conditionata cognosci a Deo virtuali, vel eminentiali quodam certo modo, & infallibiliter, sed non formaliter; ut explicat, & refert, cit. loc. P. Filoramo; qui subdit, sententiam hanc defendi a Navarette de Scientia Dei controv. 56. §. 2. Moventur autem ad hoc asserendum, quia ex una parte putant, Deo non posse convenire decretum actuale, & formale pro similibus futuris, suspensa conditione; ac proinde non posse a Deo cognosci formaliter in aliquo decreto; ex altera vero parte sustinent, neque posse in se ipsis cognosci: Et quia ex Scriptura habemus, quod certo a Deo cognoscantur; inferunt ipsi: ergo in aliquo decreto virtuali Dei debent cognosci; ac

proinde concludunt: In motivo autem solum virtualiter habente esse, & consequenter virtualiter cognoscibili, quum cogooscibilitas sequatur ad esse, non possunt, nisi virtualiter cognosci.

Cæterum communis omnium Scholasticorum, tum Thomistarum, tum Scotistarum, tum Neutralium, sententia convenit in eo, ut asserant omnes, Deum certo, & formaliter cognoscere futura conditionata, quæ re vera talia sunt. Unde apud Cacheranum citatum ait Herincx disp. 6. quæst. 5. num. 50. periculosum esse in fide, non admittere in Deo certam notitiam contigentium conditionatorum; unde de hac re apud Theologos modo, nec dubitatur, nec dubitare fas est. Immo Amicus apud Platellum absolute pronunciat, propositionem hanc esse de fide.

Frassen opinionem illam de conjecturali scientia futurorum conditionatorum liberorum tribuit cuidam quoque Societatis Theologo; unde etiam admisso, quod aliquis Thomistarum eam aliquando docuerit, non per hoc dicendum est, eam ex mente Thomisticæ Scholæ admisisse; sicuti quia unus, aut alter ex Societate eandem amplexatus fuit, non bene dicitur, Societatis doctrinam esse.

Referimus verba Frassen trac. 2. disp. 1. art. 1. sect. 3. quæst. 1. „ Circa præsentis quæstionis resolutionem maxime triplicem Authorum esse sententiam: Curiel lib. 1. Controversiarum contr. 7. Cornejo hic art. 13. disp. 3. dub. 2. & Claudius Typhanius, novissimus Societatis Scriptor lib. de ordine, deque priori, & posteriori cap. 25. docent, futura contingentia conditionate non cognosci a Deo certe, sed tantum conjecturaliter. Aliam autem sententiam finxit Navarret. Controv. 56. §. 2. affirmat enim, non solum in Deo non esse scientiam conjecturalem talium conditionatorum, sed neque formalem, at tantum virtualem, & eminentialem, eo quod, inquit, nullum de talibus conditionate futuris in Deo sit decretum formale, & actuale, sed solum eminentiale, & virtuale „.

Cæteri vero Theologos, concludit, unanimi consensu docere, Deum certo, & actu hujusmodi conditionate futura cognoscere. Unde P. Boucat vocat dogma fidei doctrinam hanc; & cæteri Scholastici amplectentes eam, catholicam veritatem appellare non dubitant.

DISSERTATIO LXXXV.

De Scientia Dei circa objecta contingentia conditionata libera.

I. PROBATUR ex Scripturis, Deum cognoscere objecta contingentia conditionata libera certo, & infallibiliter, I. ex 1. Reg. 23. ubi David, Ceilæ degens, consuluit Dominum, an Saul descensurus esset ad eum impugnandum, & an Viri Ceilitæ essent eum Sauli tradituri? Dominus autem respondit ei, quod Saul descensurus esset, & Viri Ceilitæ essent eum tradituri. Hoc tamen postea non est factum, quia David avertit fuga Saulis consilia, & Ceilitarum traditionem. Ergo talis revelatio Dei fuit vera tantum conditionate, scilicet de eventu non absoluto, sed conditionate futuro; hoc pacto nimirum: Saul veniet, & Ceilitæ tradent te, si Ceilæ permanseris, & fuga tibi non consulueris.

II. Matth. 11.21. Christus Dominus dicebat: *Væ tibi Corozain, væ tibi Bethsaida: quia si in Tyro, & Sidone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egissent.* Verbis hisce certo, & infallibiliter enunciatur liber effectus conditionate futurus. Non enim futura erat pœnitentia Tyriorum, & Sidoniorum, sed futura fuisset, si illis facta fuisset prædicatio, quæ facta fuit Corozaitis, & Bethsaiditis. Deus autem illam prævidit, & certo prævidit, & certo revelavit.

III. Ex 3. Reg. 11. *Non ingrediemini ad illas;* scilicet ad mulieres alienigenas; *certissime enim avertent corda vestra, ut sequamini Deos earum.* Quis ambigat, quod verbis hujusmodi enunciatur ex certa scientia futurum liberum conditionatum? *Avertent, si ingrediemini.* Quod satius exprimit verbum illud *certissime avertent*; unde procul fiat omnis probabilis conjectura.

IV. Ex 1. ad Corinth. c. 2. *Si cognovissent,* nun-

nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. Verbum illud *nunquam* nonne significat quoque certam scientiam futuri liberi conditionati? ergo Deus certo, & infallibiliter cognoscit futura libera conditionata, non probabiliter tantum, & per conjecturas.

Adversarii ad hæc loca Scripturarum respondent, in iis non absolute prædici effectum conditionate futurum, sed tantum conjecturaliter enunciari, ex visa scilicet dispositione caussarum liberarum. Quia scilicet Saul erat dispositus ad David insectandum, & Ceilitæ ad tradendum; quia Tyrii, & Sidonii erant dispositi ex visis miraculis ad pœnitentiam agendam; quanvis enim Gentiles essent, erant nihilominus bene affecti erga Christum; quia corda Israelitarum erant disposita ad faciendum quicquid mulieres alienigenæ voluissent, propter amorem, quem erga illas habebant; & quia Judæi erant pariter dispositi, ut illi, quem dominum, & Deum cognovissent, nullatenus insultarent.

Jansenius II. respondet, non poni absolutam prædictionem ex certa præscientia effectus conditionate futuri, sed tantum poni quandam exprobrationem juxta vulgarem loquendi modum hominum, qui ad arguendam aliorum ingratitudinem uti solent argumento a comparatis; ut e.g. si inimicum beneficia, quæ in te contulit, contulissem, majorem ab eo gratitudinem expertus essem. Et hæc præcipue vult procedere de exprobratione a Christo facta Tyriis, & Sidoniis.

Contra tamen argumentamur I. De certa scientia, & non de conjecturali, aut exprobratoria, exponuntur præfata loca a Sanctis Patribus, & præsertim ab Augustino lib. 2. de bono perseverantiæ c. 9., & in Euchiridio c. 45. a Hieronymo in lib. de locis Hebr., in eo verbo, *tradent te*; ab Abulensi in eodem loco q. 33., a Lyrano, & Glossa, ibidem. II. quia verba illa sunt absolute prolata: ergo absolute, & non tantum conjecturaliter vera; alioquin etiam dicere possemus, omnes similes prædictiones Sacræ Scripturæ esse conjecturales, & non certas. III. quia David non petebat a Deo conjecturalem illius eventus notitiam; hanc enim ex se etiam habebat; sed petebat notitiam certam, quam ex se habere non poterat; & hanc ei Deus dedit per revelationem ab ipso factam. IV. quia talis conjecturalis notitia non videtur Deo digna; quia indicaret, vere Deum ignorare certam veritatem illius eventus, & solummodo habere conjecturalem. V. quia in Deuteronomio c. 18. datur regula ad cognoscendam veram revelationem a falsa; ut scilicet si evenerit quod prædictum est, censeamus veram; falsam vero, si non evenerit. Hæc autem regula bona non esset, si hujusmodi revelationes essent tantum conjecturales ex dispositione caussarum liberarum; nam semper dici posset, revelationem fuisse veram conjecturaliter, & secundum præsentem dispositionem caussarum liberarum; quanvis deinde non sequatur effectus revelatus ex libera mutatione ipsarum caussarum. VI. quia, ut diximus, in illo loco 3. Reg. 11. verba illa, *certissime avertent*; & verba alia in epist. ad Cor. 1. 2. *nunquam crucifixissent*, non exprimunt solam conjecturam ex dispositione caussarum liberarum; neque significant ullo modo exprobrationem, aut combinationem; sed potius ostendunt eventus vere futuros, aut non futuros: ergo datur in Deo certa scientia horum liberorum contingentium conditionatorum.

Quæ adduximus sunt celebriora loca Sacrarum Scripturarum, quæ adduci solent ad probandum, in Deo esse certam, & infallibilem scientiam futurorum contigentium conditionatorum liberorum; multa alia sunt nihilominus, quæ tum ex novo, tum ex veteri testamento adduci possunt, & adducuntur; sed ea legenda relinquimus apud P. Filoramo, P. Boucat, P. Magnanum, ex nostris; ex Patribus vero Societatis Ruiz, Molina, Arriaga, aliosque.

II. Probatur ex Patribus. Augustinus est præcipuus, quem afferimus, cujus hac in re auctoritas est maxima. Is nanque diserte, & exprese asserit, Deum cognoscere evidenter hujusmodi futura conditionata libera. In Enchiridio c. 95. inquit: *In beatitudine Sanctis erit manifestum id, quod nunc latet; cur scilicet Deus apud quosdam non fecerit miracula, quæ si fecisset, egissent illi pœnitentiam.* Quibus verbis manifeste significat, scientiam horum futurorum non tantum esse in Deo, sed etiam in Beatis. Et in lib. de bono perseverantiæ c. 9. ait: *Dici non potest, homines Tyri, & Sidonis, non fuisse credituros, si vidissent miracula; quum Dominus Matth. 11. apertissime dixerit oppositum; scilicet si in Tyro, & Sidone*, &c. Ergo ex sententia Augustini Christus apertissime cognovit fidem, & pœnitentiam Tyriorum conditionate futuram, si vidisent miracula; & ex ejusdem sententia talem conditionatum eventum cognovit evidenter in se ipso; alioquin

quin etiam dici posset oppositum, si illam cognovisset tantum per conjecturam in causarum dispositione, ut Adversarii intendunt; quia talis dispositio voluntatis Tyriorum mutari potuisset, & sic dici potuisset, quod fortasse pœnitentiam non egissent, quum tamen Augustinus asserat, hoc dici non posse. Ita etiam lib. de correptione, & gratia cap. 8. ubi dicens, non posse reddi ullam rationem, cur Deus quosdam justos priusquam alios morte præveniat, ne gratiam amittant; juxta illud; *raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*, inquit: *Respondeant Pelagiani, cur priusquam illi peccent non rapuit eos Deus? An quia non potuit, vel quia eorum mala nescivit? Nil horum, nisi perversissime dici potest.* Quibus verbis aperte significat, esse in Deo quandam scientiam horum peccatorum, seu malorum, per quam, si vellet, posset eam impedire. Hæc autem non potest esse absoluta scientia visionis, quum hæc non possit impedire suum objectum, scilicet absolute futurum; quod hoc ipso, quod est absolute futurum, ex suppositione, & necessitate consequenti, est necessario absolute futurum: ergo loquitur Augustinus de scientia conditionata horum futurorum peccatorum, & qua Deus ea præsciens in statu conditionato, quod scilicet futura essent, si Justus diutius viveret, potuisset impedire, ne absoluta futura essent, morte præveniendo ipsum Justum. Et similia habet de bono perseverantiæ c. 9. dicens: *Certo poterat Deus, præsciens Justos esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita:* Ubi etiam loquitur de præscientia, qua potuisset impedire prædicta futura; quæ scientia, ut diximus, non potest esse absoluta scientia visionis, sed alia antecedens scientia, seu præscientia conditionata. Et in eodem libro c. 11. quum dixisset, Deum non omnibus, sed aliquibus Infantibus, qui ante adultam ætatem moriuntur, conferre donum baptismi, sine ullis ipsorum meritis, subdit deinde: *His quos prævidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus noluit subvenire, non subvenit; & ex bis, quos prævidit credituros, quibusdam non voluit subvenire per gratiam, per quam crederent.* Quibus verbis aperte docet, Deum prævidere, quod Adulti, qui absolute non sunt credituri, credituri essent, si viderent miracula, & si iis subveniret Deus per gratiam. Denique lib. 1. ad Simplicianum c. 2. loquens de illis, qui, quamvis vocentur, non consentiunt Deo vocanti, ait: *Si vellet Deus eorum misereri, posset ita vocare, quomodo illi aptum est, quod moverentur, & intelligerent.* Et inferius inquit: *Cujus miseretur, eum si vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.* Quibus verbis exprese etiam docet, dari in Deo apertam, hoc est certam, & non tantum conjecturalem, scientiam consensus conditionate futuri.

Patres alii expressissime quoque scientiam hanc in Deo agnoscunt. Nyssenus nimirum in libro de iis, qui præmature moriuntur; seu in Oratione de Infantibus, qui acerba morte ex hac vita subtrahuntur, ait: *Divinæ esse providentiæ, ejusque perfectæ, non solum contractos sanare morbos, sed etiam, ne omnino quispiam in illicitis versetur, prospicere.* Et rationem sui dicti reddens, subdit: *Est enim consentaneum, ab illo, qui peræque futurum novit, ac præteritum, prohiberi parvuli progressionem ad perfectam ætatem; ne malum illud, quod præsciens illa vis, & facultas cognoverit, in eo, qui victurus esset ita, perficiatur: atque ei, qui ea voluntate, arbitriaque victurus fuisset, materia nequitiæ vita fiat.* Quibus verbis perspicue declarat, certissime scire Deum, quid futurum esset, si longius ætatem parvulus duceret. Cyrillus Alexandrinus lib. 3. contra Julianum, laudans sententiam Porphyrii, qui eadem scripserat, quæ docuerat Nyssenus scribit: *Porphyrius sic in libro ad Nemertium scribit: Deus autem, qui futura novit, alios propter pietatem adhuc juvenes e vita praeripit; alios ob detrimenta, quæ per illos erant necessariis suis importanda: alios item ob ingentes, quæ futura erant, calamitates.* Chrysostomus lib. 1. ad Stagirium: *Idea e paradiso primum parentem initio statim ejecit: quoniam honor iste tributus illi deteriorem eum fecisset, si immotus, & stabilis ille maneret violato præcepto.* Ergo certissime prævidit Deus, quid esset facturus mali Adam, si post peccatum suum in paradiso permansisset. S. Prosper in Responsione octava ad Excerpta Genuensium, ait: *Cum aliqui pereunt, non dubitemus ipsorum meritis deputari, quod pereunt; quos utique posset Deus juste damnare, si vellet. Et cum aliqui liberantur, non audeamus definire, quod digni fuerint liberari; quos utique posset Deus juste damnare, si vellet.* Et infra. *De Tyriis autem, & Sidoniis quid aliud possumus dicere, quam non esse eis datum, ut crederent, quos etiam credituros fuisse, ipsa Veritas dicit, si talia, qualia apud non credentes facta sunt, signa vidissent?* Et deinde subdit. *Non solum Tyrios, & Sidonios, sed*

etiam Corozain, & Bethsaida, potuisse converti, & fideles ex infidelibus fieri, si hoc in eis Dominus voluisset operari. Veritas autem divina non cognoscit per conjecturas, sed certo, & infallibiliter. Gregorius Magnus lib. 33. moralium cap. 17. *Quia mira potentia prævidet, quod si quieti, ac liberi in tranquillitate persisterent, tentationes ferre adversarii non valentes, mentis prostrati vulneribus jacerent*. Si autem hæc prævisio esset dubia, probabilis, & ex conjectura, non esset digna summa Dei potentia; ut Gregorius ait.

III. probatur Rationibus. I. Quodvis scibile debet a Deo sciri; sed scibilia sunt futura conditionata libera: ergo debent a Deo sciri. Probatur minor. Scibilitas fundatur supra veritatem, veritas est passio entis; sed futura conditionata sunt futura entia, licet sub conditione: ergo sunt vere scibilia. Neque dicant; sunt entia sub conditione: ergo scibilia sub conditione: ergo vera sub conditione; adeoque quum non sint entia, neque erunt entia, licet essent entia: ergo etiam essent vera: ergo etiam essent scibilia. Ne dicant hoc; aperta est enim fallacia in huc dicendi modo: Vere namque futurum conditionatum est ens futurum sub conditione; licet esset existens, non futurum, si conditio verificaretur. Unde quum modo vere sint futura, licet conditionata, etiam modo sunt entia, licet sub conditione; non conditione cadente supra ens, quod sit futurum conditionate, sed cadente supra ens, quod sit existens. Futurum enim conditionatum est absolute futurum conditionatum, licet res, quæ dicitur futura, sit conditionate futura.

II. Ita est Deo inconveniens ad ea, de quibus interrogatur, respondere; dubito; ac est improprium respondere; nescio; Sed secundum sequitur, si Deus nullo modo futura conditionata cognoscit; primum vero, si ea non certo, sed tantum probabiliter, & conjecturaliter scit: ergo non minus Deo repugnat hæc futura nescire, quam non certo, sed fallibiliter scire. Major liquet; dubitare namque non minus infinitæ sapientiæ repugnat, quam nescire: ergo debet ea Deus cognoscere non minus, quam certo, & infallibiliter cognoscere.

III. Futura conditionata libera ab æterno habent determinatam veritatem objectivam: ergo ab æterno a Deo cognoscuntur perfectissimo cognoscente. Consequentia sequitur; antecedens probatur. Nam hæc propositio; Si Paulus vocaretur, aut consentiret, aut non consentiret: Vel si vocetur, aut consentiet, aut non consentiet; non potest vera esse determinate secundum utramque partem disjunctionis, quum contradictoria non possint esse simul vera, nec simul falsa: ergo necessario secundum unam partem est determinate vera, & secundum aliam est determinate falsa: ergo secundum eam partem, qua determinate vera est veritate formali, respondet ei determinata veritas objectiva; quæ proinde determinate cognoscitur a Deo perfectissimo cognoscente.

IV. Hæc scientia conditionata maxime pertinet ad complendam divinam Providentiam, ut scilicet suaviter, & efficaciter disponat omnia, quæ certe præstare non posset, nisi per hanc scientiam certo cognosceret, quid in quavis circumstantia, & conditione posita libera voluntas creata factura esset: ut nimirum hac ratione possit congrua media adhibere ad ipsam creatam voluntatem alliciendam. Unde etiam homines, qui non habent hanc determinatam scientiam, consulunt, & deliberant de mediis aptioribus ad fines intentos obtinendos: Ergo Deus, qui in sui dispositione non fallitur, & omnino infallibiliter procedit, alioquin non haberet infallibilem, & perfectissimam providentiam, debet consequenter certo cognoscere, quid in quolibet medio, seu conditione, posita, futurum esset.

Arguunt Adversarii I. Sacra Scriptura sæpe sæpius in hujusmodi conditionatis prædictionibus adhibet particulam forte, vel forsitan, quæ est nota dubitationis, atque formidinis; ut Matth. 11. *Si in Sodimis factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, forte mansissent*. Item Ezechiel. 2. Jeremiæ 26. & alibi: Ergo signum est, in Deo non dari certam, sed tantum conjecturalem scientiam horum futurorum. II. In illa propositione, si Paulus vocetur, aut consentiet, aut non consentiet, neutra est determinate vera, sed tantum est vera tota propositio, quatenus utraque pars est vera sub disjunctione, quæ scilicet, aut erit, aut nõ erit; sicut in hac alia propositione: Ad videndũ requiritur, aut oculus dexter, aut sinister, de neutro oculo determinate verificatur, quod requiratur, sed tantum sub disjunctione verificatur de utroque. III. Propositio de futuro libero conditionato non est simplex propositio, sed est illativa consequentia, quum significet illationem unius ex alio; ergo si consequentia non

est

est certa, neque erit certa ipsa propositio; sed in hujusmodi propositione consequentia non est certa, hoc ipso, quod futurus eventus colligitur ex antecedenti caussa, seu conditiune indifferenti, & non determinata: ergo neque ipsa propositio est certa, atque adeo neque est certo cognoscibilis a Deo. IV. Futura contingentia absoluta cognosci tantum possunt in seipsis, & ut præsentia æternitati, sed futura conditionata, quæ nunquam erunt, nullum habent esse in seipsis; atque adeo nullam præsentiam in æternitate: ergo nullo modo cognosci possunt. V. Semi-Palagiani fuerunt primi inventores scientiæ conditionatæ, eaque usi sunt ad conciliandam libertatem cum Gratia. Augustinus vero lib. 1. Prædestinatione Sanctorum c. 13., & Prosper in Epistola ad Augustinum, quam præmittit libris illis, hanc scientiam rejecerunt, ex eo quia Deus præscivisset ut futura, quæ nunquam sunt futura. VI. Ut Scientia conditionata esset vera, & infallibilis, deberet videre necessariam, & infallibilem connexionem conditionis cum conditionato; sed cognitio, qua Deus videt, e. g. quod si Judas vocatus fuisset ad pœnitentiam tali vocatione, pœnitentiam egisset, videt solum contingentem, & fallibilem connexionem vocationis, quæ est conditio, cum pœnitentia, quæ est objectum conditionatum: ergo non est certa, sed solum conjecturalis. VII. Ad habendam scientiam conditionatam ita Deus est indifferens, ut neque a seipso, neque ab alio possit determinari: ergo implicat, ut in Deo reperiatur. VIII. Repugnat Deum simul cognoscere aliquod ut conditionate, & ut absolute, futurum; sed Deus ab æterno simul cognovisset S. Petrum absolute vocandum, & convertendum, & quod si vocaretur, converteretur: ergo, &c.

Respondemus ad I. negando consequentiam; nam illud *forte* adjungitur a Vulgato Interprete, non ad significandam aliquam ambiguitatem in divina scientia; sed aut ad significandam libertatem, & contingentiam, qua res fieret, si conditio poneretur; ut explicant S. Hieronymus, & Theodoretus in illis locis, & Eusebius lib. 6. de præparat. evang. c. 9., aut ad significandam difficultatem, qua hujusmodi eventus a nobis cognosci possunt; ut explicat Ambrosius lib. 2. de Pœnitentia c. 1., Chrysostomus homil. 8. in Matth., & Greg. hom. 9. in Matth. Quibus adde & fortius, quod in græco textu per particulam *forte*, quam posuit Vulgatus Interpres, habetur græca particula *αν*; ut inter cæteros expendit Maldonatus in hunc locum Matthæi, qui asserit, esse potius notam affirmantis, quam dubitantis; unde idem sit, ac utique.

Ad II. negatur paritas; & illarum duarum propositionum apertissima disparitas assignatur. Etenim prima propositio; Paulus vocatus aut consentiet, aut non consentiet; supponit determinate; Secunda vero; ad videndum requiritur aut dexter, aut sinister oculus; supponit confuse: ergo quanvis in secunda neutra pars prædicati determinate verificetur, sed tantum utraque sit vera sub distinctione, adhuc tamen in prima debet necessario altera pars prædicati determinate verificari, seu esse vera, & altera determinate falsa. Consequens est certum; quia, ut ex Philosophia Ratiocinii supponimus secundum omnes, hoc est discrimen inter determinatam, & confusam suppositionem. Antecedens probatur. Prima propositio; Paulus si vocetur aut consentiet, aut non consentiet, æquivalet huic; Paulus vocatus aliquid ex his duobus faciet, aut consentiet, aut non consentiet. Non potest autem hæc propositio tota, Paulus aliquid ex his duobus faciet, esse determinate vera, nisi de aliquo ex duobus determinate verificetur, quod hoc faciet. Sicut similis propositio; aliquis discipulus scribit; non potest esse determinate vera, nisi de certo discipulo verificetur, quod hic scribat; & inde est, quod prima illa propositio supponit determinate. Secunda vero; ad videndum requiritur aliquis oculus, aut dexter, aut sinister, supponit confuse, hoc ipso quod de nullo determinato debet verificari, quod requiratur ad videndum, sed satis est, quod de oculis disjunctive verificetur, quod requiratur, aut hic, aut ille.

Ad III. distinguitur major subsumpta; in propositione de futuro libero conditionato illatio, seu consequentia, explicata per particulam *si*, non est certa, antecedenter, conceditur; ex caussa enim indifferenti non potest certo inferri eventus conditione antecedenti; non est certa, consequenter, negatur; nam posito quod ex caussa indifferenti esset sequuturus effectus, certo, ac necessario certudine, ac necessitate consequenti esset sequuturus. Quare negatur ultima consequentia; quia talia futura sunt certo cognoscibilia, ac actu cognita a Deo secundum hanc certitudinem objectivam consequentem, quam habent

habent in se, & in æternitate. Unde cum dicunt Dialectici, omnem propositionem conditionatam esse veram, & necessariam secundum necessitatem consequentiæ, explicandi sunt, quod loquantur de necessitate consequentiæ non tantum antecedenti, sed aut antecedenti, aut consequenti.

Ad IV. negatur minor, futura enim conditionata, quanvis nullum habeant absolutum esse, & absolutam præsentiam in æternitate, habent tamen in seipsis esse futurum conditionate, & secundum hoc habent suam veritatem objectivam respondentem toti æternitati, secundum quam veritatem cognosci possunt, & de facto a Deo cognoscuntur.

Ad V. dicimus, Semi-Pelagianos fuisse quidem primos inventores scientiæ conditionatæ, qua Deus conditionate videat actus faciendos ex viribus naturæ, qui actus absolute mereantur primam gratiam: Catholicos vero inventores fuisse scientiæ conditionatæ, qua Deus videat actus faciendos ex viribus gratiæ, ac non merentes primam gratiam, sed caussandos a gratia danda sine ullo merito. Illam negarunt Augustinus, Prosper, aliique Patres. Hanc vero admisere. Si quidem Semi-Pelagiani dicebant, primam gratiam dari ex meritis, ne alioquin, si Deus sine ullo merito uni daret gratiam primam, & alteri negaret, esset acceptator personarum. Augustinus, Prosper, aliique, exitum Infantium opposuerunt; ex quibus unus moritur post acceptum baptismum, & salvatur, quia accepit primam gratiam sine ullo suo merito; alter sine baptismo decedit, & damnatur sine ullo proprio demerito, non habens primam gratiam; & tamen Deus non per hoc dicitur, aut dici potest, acceptator personarum: ergo idem dicendum est de Adultis. Semi-Pelagiani, ut Augustini argumentum evaderent, primo errori alium errorem addiderunt, & dixerunt; Ideo Infantem illum recepisse baptismum, antequam moreretur, & habuisse proinde primam gratiam, & consequutum fuisse per consequens vitam æternam; quia prævidit Deus, quod si ipse vixisset, bene vixisset; adeoque in præmium suorum bonorum operum conditionate futurorum, fuisse baptizatum, & salvum. Non sic vero Infans alius, qui sine baptismo mortuus, damnatus est; quia Deus prævidit, quod si vixisset, male vixisset; adeoque in pœnam suorum malorum operum conditionate futurorum fuisse mortuum sine baptismo, sine gratia, & sine gloria. Contra illos Augustinus, aliique Catholici, insurrexerunt, & fortiter arguentes, dixerunt; quod si hoc esset, Deus absolute præmio coronaret merita, quæ non sunt merita, & supplicio afficeret demerita, quæ non sunt demerita. Actus enim, qui non sunt futuri, sed essent, non sunt meritorii, nec demeritorii, sed essent, si ponerentur. Addentes, quod aliter Deus præsciret futura, quæ non sunt futura; illa tamen sola merita coronat, & illa sola demerita punit, quæ præscit esse absoluta futura; sed coronat, & punit hæc, quæ non sunt absolute futura: ergo sciret futura, quæ non sunt futura. Cæterum admittit S. Augustinus, Deum præscire ut conditionate futura, quæ non sunt absolute futura; sed negat, ex illorum præscientia regulari ad inferendum præmia, vel supplicia, quod Semi-Pelagiani errando dicebant.

Ad VI. distinguitur major; ut scientia conditionata esset certa, & infallibilis, infallibilitate fundata in ipsa natura conditionis, deberet videre necessariam, & infallibilem connexionem conditionis cum conditionato; conceditur; ut esset certa, & infallibilis, infallibilitate fundata non in natura conditionis, sed in aliquo alio; negatur; conceditur minor, & negatur consequentia. Infallibilitas scientiæ conditionatæ non fundatur in natura conditionis, sed in aliquo alio; ut in sequenti Dissertatione videbitur.

Ad VII. dicitur pariter, determinativum divini intellectus ad cognoscendum certo, & infallibiliter conditionata contingentia libera, in sequenti Dissertatione afferendum.

Ad VIII. distinguitur major; repugnat, ut intellectus habeat simul cognitionem conditionatam, & absolutam, itaut cognitio conditionata ordine saltem virtuali naturæ præcedat electionem; cognitio absoluta sequatur electionem; negatur major: Alio pacto; transeat. Distinguitur eodem modo minor, & negatur consequentia. Quando quis homo peccat, habet cognitionem conditionatam, qua cognoscit, quod si fecerit talem actionem, male faciet, & peccabit; & simul habet cognitionem absolutam, quod facit talem actionem, & male facit, & peccat. Neque hoc est absurdum; quia cognitio conditionata præcedit electionem, cognitio absoluta sequitur electionem: ergo ut Deus operetur ex perfecta providentia, ante electionem debet habere cognitionem conditionatam, post electionem debet habere cognitionem absolutam.

DIS-

DISSERTATIO LXXXVI.

De modo, quo Deus cognoscit Futura contingentia conditionata libera; & de Scientia, qua eadem præscit.



N iis, quæ in præterita diximus, Theologi omnes de Schola, utpote fide orthodoxi, & religione catholici, absque discretione conveniunt; quod autem inter ipsos, salva fide, & illæsa religione, controvertitur, est tantum de modo, quo Deus futura contingentia conditionata libera cognoscat; & de Scientia, qua eadem præsciat. Nos mentem nostram hic de utroque aperientes, in aperto itidem ponemus rationes, quas ineunt Adversarii, ut utrunque, pro propria cujuslibet scholæ sententia, exponant, explicent, atque defendant.

Dicimus ergo, ad esse futuri liberi conditionati, atque adeo ad Dei scientiam de ipso, prærequiri divinum decretum de concurrendo cum caussa libera universali concursu, si ponatur conditio antecedens; non vero prærequiri ullum peculiare decretum Dei de ipso futuro; sicque hujusmodi scientiam antecedere omne peculiare decretum de ipso futuro; & hanc Scientiam non esse visionis, non esse simplicis intelligentiæ, sed esse Mediam inter utranque, quanvis magis ad scientiam simplicis intelligentiæ accedat, quam ad scientiam visionis. Tres habet partes Conclusio, & secundum quamlibet est probanda.

Pro prima parte est communis assertio. Ex dictis enim constat, quod hujusmodi futurum liberum conditionatum sciri non potest a Deo, nisi vere conditionate futurum sit; sed nullo modo sic esse potest, nisi Deus per suum decretum paratus sit concurrere universali concursu cum causa libera, si ponatur conditio antecedens: ergo nullo modo sciri potest, nisi præsupponatur hoc divinum decretum, per quod Deus concurrere sit paratus. Porro decretum hoc, ut supra diximus, potest esse conditionatum, aut ex parte actus, si Deus dicat: Vellem concurrere cum caussa liberà, si poneretur conditio; aut tantum ex parte objecti, si Deus dicat: Volo concurrere cum causa libera, si ponatur conditio.

Pro secunda vero parte assertio est contra Thomistas, Scotistas, Ægydianos, Gandavenses, Baconistas, aliosque; est tamen communis inter Patres Societatis, qui gloriantur Molinam, ex ipsis unum, hujusmodi sententiam, & scientiam, vel primo invenisse, vel potius restaurasse, vel quod verosimilius est, in meliorem usum revocasse; quem cæteri deinde sequuti sunt Suarez, Vasquez, Valentia, Fonseca, Bellarminus, aliique innumeri. Ex nostris P. Joannes Durullæus in Dialecticotheca lib.2.cap. 8. tit.aliqua argumenta, & aliis sequentibus; P. Marinus Mersennus in cap.1.Genes.vers.1.art.5. object. 10 in fin., & object.17. P.Claudius Rangolius in lib. 1.Reg.cap.13.vers.14.tit.quomodo intelligendus sit, & aliis; P. Emmanuel Magnanus, P.Gabriel Fioramo, P. Joannes Saguens, P. Antonius Ursaja, aliique in Editis; in M.S.vero omnes Professores primæ Ordinis Provinciæ, quæ est illa S.P.Francisci de Paula, quæ ut est in regulari Observantia, ita in scientiarum plenitudine, florentissima; & ex aliis Italiæ Provinciis, præsertim Messanensi, Neapolitana, Apulensi, immo ex Galliæ Provinciis quoque, non pauci, in Cathedris eam docuerunt, & docent, & in libris pariter professi sunt, ac profitentur.

Ut autem certa ab incertis segregentur, scire opus est, Thomistas docere, Deum cognoscere conditionata contingentia per scientiam visionis in suis decretis absolute existentibus, per quæ vult conditionate, ut si liberum arbitrium constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo, physice prædeterminaretur ad faciendos certos actus. Scotistæ vero docent, Deum videre hæc in suis decretis conditionatis, quibus vult, ut si liberum arbitrium constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo, determinaretur ad certos actus, non quidem per physicam prædeterminationem libero arbitrio intrinsecam, quam ponunt Thomistæ, sed per decretum extrinsecum divinum omnino antecedens, & inimpedibile, quemadmodum de futuris absolutis diximus. Unde secundum explicationes hasce patet, decretum, quod volunt Thomistæ,

stæ, esse absolutum ex parte actus, conditionatum ex parte objecti; decretum, quod volunt Scotistæ, esse conditionatum tum ex parte actus, tum ex parte objecti; Omnes tamen isti ponunt decretum antecedens, & inimpedibile, cui nihilominus Thomistæ adjungunt suam physicam prædeterminationem, quam Scotistæ negant. Nos vero asserimus, Deum antecedenter ad hæc decreta futura contingentia conditionata libera cognoscere, quemadmodum diximus de futuris etiam absolutis; cum hac tamen differentia, quod scientia, per quam cognoscuntur futura absoluta, est scientia visionis; scientia vero, per quam cognoscuntur futura conditionata, est scientia media.

I. Probatur Assertum ex Scripturis. Ex Matth. 11. superius adducto, *Væ tibi Corozain, væ tibi Bethsaida* &c. Non enim ibi Corozaitæ exprobantur absolute, quod pœnitentiam non egerint factis signis; sed exprobantur comparative, & antepositione Tyriorum, & Sidoniorum, eo quod egissent hi in cinere, & cilicio pœnitentiam, si apud eos facta fuissent miracula, quæ apud illos fuerunt facta; sed suppositis decretis hujusmodi antecedentibus, & inevitabilibus male, & injuste Coruzaitæ exprobarentur: ergo &c. Probatur minor. Si enim ad opera prærequiruntur similia decreta infallibiliter connexa ex se cum eo, ad quod determinant infallibiliter, sequitur, quod si ab initio vitæ ad finem usque iisdem decretis, & aliis auxiliis præmunisset Deus Corozaitas, sicut Tyrios, & Sidonios præmunierat, isti in nihilo potuissent illos antecellere; & contra, si præmunisset Tyrios, & Sidonios, sicut præmunivit Corozaitas, & Corozaitas, sicut Tyrios, illi præcessissent istos, & non e contra: ergo stantibus decretis hisce, non est in quo alii aliis ex hominibus ratione sui postponi possint, & comparative ad illos exprobrari: Et si exprobrantur, injuste exprobrantur; quum possint respondere Exprobantibus illos, non esse ipsorum defectum, sed Dei potius, qui decreta illa pro ipsis non fecit, quemadmodum pro aliis fecit; quod dicendum omnino non est.

Nec juvat cum Goneto dicere, fuisse Corozaitas exprobratos, & quia pares Sidoniis fuerunt in auxiliis sufficientibus, quæ tantum dantur ad posse; & quia plura gratiæ efficaci, quæ datur ad agere, impedimenta pararunt, ratione majoris indurationis, ingratitudinis &c. Non juvat sane; etenim sine decretis illis, & sine physica prædeterminatione, quid facturi erant cum solis auxiliis sufficientibus? Nihil sane, si ipsius Goneti sententiæ stemus. Impedimenta autem, quæ præstiterunt, nullum potuerunt impedire consensum, ad quem ipsorum voluntates non fuerunt prædeterminatæ. Plura ex Scripturis fuso calamo prosequitur. P. Filoramo; sed omnia hoc prorsus modo, quo præsens testimonium ordinavimus, possunt pariter dirigi, & ordinari.

II. Probatur ex Patribus. Augustinus lib. 2. de Genesi ad literam c. 29., qui interrogantibus Manichæis, quare fecit Deus hominem, & Luciferum, quos peccaturos sciebat, respondet his verbis: *Quia de peccante multa bona facere poterat; immo quare non faceret, quum per suam justitiam, & providentiam multos de malitia Diaboli corrigat?* Ex quibus sic arguit Haunoldus, Scriptor Societatis, non inter mediocres, quanvis non ex insignioribus. Interrogatio Manichæorum supponebat peccatum hominis sub conditione futurum potuisse Deo esse motivum removens illum a creatione hominis; & hoc S. Augustinus non negat; sed potius assignat motivum alliciens, & præponderans; atqui si peccatum hominis sub conditione futurum acciperet hanc denominationem a decreto conditionato prædeterminandi, profecto nullo modo posset esse motivum removens Deum a productione hominis; Deus enim non ponit obstacula sibi aliquid faciendi per sua decreta conditionata, sed potius si hæc darentur, pararent viam ad decretum ulterius: Ergo supponit S. Augustinus, Deum vidisse lapsum Adami sub conditione futurum independenter ab hujusmodi decreto. Eadem habet S. Doctor lib. 2. de Nuptiis, & Concupiscentia cap. 16. lib. 11. de Genesi ad literam c. 6. apud citatum Scriptorem. Eadem quoque Hieronymus, Marcioni respondens. Marcionemque sic contra Dei providentiam arguebat: Aut scivit Deus hominem in paradiso positum prævaricaturum fore illius mandatum, aut nescivit; si scivit; non est in culpa is, qui præscientiam Dei vitare non potuit, sed ille, qui talem condidit, ut Dei non posset scientiam vitare: Si nescivit; cui præscientiam tollis, aufers divinitatem. Respondet Hieronymus lib. 3. collat. 5. adversus Pelagium: *Deus non condemnat ex prævisione, qua noverit talem fore, qui sibi postea displiceat; sed tantæ bonitatis est, & ineffabilis clementiæ, ut eligat eum, quem interim bonum*

cernit, & scit malum futurum. Alludit ad electionem Saulis, & Judæ. Cæteri Patres videri possunt apud P. Filoramo, Haunoldum, Platelium, aliosque. Qui quidem postremus observat, in omnibus fere Patribus nullam mentionem talis decreti particularis fieri; quod quidem plurimum juvasset ad revincendos Semi-Pelagianorum errores, dicendo, merita conditionata, quæ teste S. Prospero, in Epistola ad S. Augustinum, electionem Dei subjiciebant, importare gratiam actualem, gratuitam scilicet Dei decretum, illam sub conditione prædefiniens. Ulterius illud aperte excludunt, dum agnoscunt præscientiam divinis decretis priorem, qua scilicet Deus in rebus decernendis potuit dirigi, & moveri ad non decernenda quæ decrevit; e. g. ad non decernendam Diaboli creationem; de quo Augustinus cit. lib. 2. de Nuptiis, & Concupiscentia c. 16. Nec eum propterea creare noluit, quia malum futurum esse præscivit. Ex S. Thoma autem alii hoc ipsum probant, & præcipue P. Filoramo, & Haunoldus; ad quos Legentes remittuntur.

III. Probatur Rationibus. I. Ante hoc decretum particulare veritas conditionalium est per se intelligibilis: ergo ante hoc decretum debet a Deo intelligi. Probatur antecedens. Ponamus hanc conditionalem: Si Cajus ludet; vel blasphemabit, vel non: In qua verum est, quod Cajo unum ex his duobus debet necessario convenire: Hoc posito, sic arguimus: Facta illa hypothesi, unam ex illis duobus contradictoriis est determinate verum, alterum est determinate falsum, ante omne decretum Dei particulare; nequit enim utrumque aut verum esse, aut falsum: ergo unum ex illis erit determinate scibile. Antecedens probatur paritate futuri contingentis absoluti, non enim est dispar ratio.

At I. dicunt, propositiones omnes conditionatas de futuro contingenti esse falsas; eo quia sunt propositiones illativæ, & propositiones hujusmodi veræ non sunt, nisi bona sit illarum illatio; propositiones vero, de quibus loquimur, bonam non habent illationem, quatenus eam non habent necessariam. II. propositiones conditionatas de futuro contingenti neque esse veras, neque falsas, sunt enim de subjecto non supponente, seu non supposito; & de eo, quod non est, nequit affirmari, quod taliter sit, aut non sit.

Sed contra primum addimus, propositiones illas non proponi a Deo in sensu illativo, sed nude; hoc est simpliciter ab ipso intelligitur ipsa res, prout de facto in se esset sub tali conditione, seu hypothesi; sed in illa hypothesi res aut esset, aut non esset: ergo propositio id enuncians est determinata, & determinate etiam est vera, vel non. Contra Secundum pariter subdimus, subjectum, licet non sit, neque erit, esset tamen; adeoque universaliter propositiones illæ non essent de subjecto non supponente, seu non supposito.

II. Decretum Dei est infallibile metaphysice, & essentialiter; itaut posito Dei decreto, metaphysice repugnet, non poni rem decretam: ergo si tale decretum prærequiratur, atque adeo præsupponatur ad esse, & ad scientiam conditionati liberi, jam ipsum futurum conditionatum non erit liberum, sed absolute, & metaphysice necessarium; quotiescunque enim ponitur antecedenter ad liberum actum voluntatis quid per se necessitans voluntatem, sive hoc necessitans sit aliquid intrinsecum voluntati, ut esset gratia prædeterminans, sive aliquid extrinsecum, ut esset Dei decretum, semper tollitur libertas ipsius voluntatis; hoc ipso namque, quod voluntas, ut componit cum tali antecedenti necessitate, non est amplius indifferens ad utrumlibet, in quo sita est ratio, & essentia libertatis.

At pariter dicunt Adversarii; creatam libertatem bene cohærere cum tali decreto antecedenti de ipso actu futuro; quia quanvis talis actus posito decreto sit infallibiliter futurus, adhuc tamen non est inevitabiliter futurus; quia, inquiunt, voluntas creata, etiam ut componit, seu ut substat divino decreto, est intrinsece indifferens, & potens ad utrumlibet, quanvis sit infallibiliter productura actum; atque adeo subdunt, tale decretum non necessitare, neque tollere libertatem a voluntate, quia habet potestatem resistendi, si velit, etiam in sensu composito cum decreto, quanvis infallibiliter non sit restitura.

Contra nihilominus argumentamur. Hæc responsio est omnino inintelligibilis, ut fusius videbitur quando de divina Gratia disseremus. Nunc autem breviter dicimus, quod si voluntas, etiam cum divino decreto de consensu, potest non consentire, & resistere dicto decreto, jam posito decreto posset simpliciter non poni consensus, quanvis infallibiliter sit ponendus: ergo decretum de consensu non esset essentialiter, & metaphysice infallibile. Si enim potest voluntas, etiam posito decreto, non consentire: ergo tale decretum potest esse irritum: ergo hoc ipso est fallibile, & non metaphysice, & essentialiter infallibile, si-

cut

cut esse dicitur, & esse debet, omne divinum decretum: ergo consensus decretus debet non tantum infallibiliter, sed etiam inevitabiliter, & necessario poni. Præterquamquod quicquid in sensu composito cum alio libere contingenter, & evitabiliter ponitur, fallibiliter etiam ponitur; quum nihil aliud sit, neque aliter explicari possit, To fallibiliter poni, quam ita poni, ut antecedenter potuerit non poni: ergo dicere, quod aliquid infallibiliter antecedenter ponatur, & tamen evitabiliter, ac libere ponatur, est dicere manifestam implicantiam in adjecto.

III. Si ad scientiam actus boni conditionate futuri prærequireretur Dei decretum de ipso actu, sequeretur, etiam ad scientiam actus mali conditionate futuri prærequiri decretum de ipso actu; sed consequens est absurdum: ergo &c. Minor constat; tum quia omnino est contra divinam bonitatem; neque enim Deus esset summe bonus, si posset per suum antecedens decretum particulare prædefinire, & sic caussare actum malum, sive ut malum, sive quod videt esse malum, quatenus scilicet videt cum eo actu physico esse conjunctam malitiam moralem; sicut neque homines possunt velle physicum actum, cum quo est conjuncta moralis malitia: Tum etiam, quia sicut Deus non potest suadere actum malum, ita etiam multominus potest illum per particulare decretum prædefinire, quum infallibilius sequatur actus ad Dei decretum prædefinitivum, quam ad Dei suasionem: ergo est omnino absurdum. Sequela majoris probatione non indiget; quum ratio stet pro utraque parte. Quæ Adversarii respondent ad hanc rationem alibi, de futuris absolutis agêtes, attulimus, & rejecimus.

J10 secunda vero Assertionis nostræ parte; scilicet, quod hæc scientia, per quam hujuscemodi futura conditionata libera cognoscuntur, neque sit scientia simplicis intelligentiæ, neque visionis, sed media inter utranque, & magis ad illam, quam ad hanc accedens, pariter probamus Rationibus; I. Quia, ut supra diximus, & omnes concedunt, scientia simplicis intelligentiæ proprie dicta est de pure possibilibus ante quodcumque actuale Dei decretum; sed hæc scientia contingentium conditionalium non est de pure possibilibus, sed de futuris sub conditione, & præsupponit aliquod actuale Dei decretum conditionale, ut diximus: ergo non est proprie scientia simplicis intelligentiæ. Neque est scientia visionis, quia scientia visionis proprie dicta, ut omnes etiam concedunt, est de objectis simpliciter actualibus, aut præsentibus, aut præteritis, aut futuris; sed contingentia conditionata non sunt simpliciter actualia, sed tantum actualia conditionate futura: ergo scientia de ipsis non est proprie visionis. Est autem Media; tum quia ex Aristotele 5. physic. tex. 6. medium habetur, esse quodammodo extrema; quatenus debet participare aliquid de utroque extremo, inter quæ dicitur esse medium; sed hæc scientia conditionalium participat de scientia simplicis intelligentiæ, quatenus est de absolute possibili, quanvis differat ab illa, quatenus non est de pure possibili, sed supra possibilitatem respicit etiam conditionatam futuritionem; & participat de scientia visionis, quatenus est de futuro, quanvis ab eadem differat, quatenus est non de absolute, sed de conditionate tantum futuro: ergo est media inter utranque; Tum quoque, quia neutra ipsarum est proprie, & absolute participans aliquid de ipsa in ea ratione, quæ ipsi propria, & essentialis est; nam scientia simplicis intelligentiæ non respicit quod esset, sed quod potest esse; scientia visionis respicit quod erit, non quod esset: ergo non solum est media negative, sed etiam positive. Quod vero magis accedat ad scientiam simplicis intelligentiæ pater etiam; quia hæc scientia media habet pro objecto totum id, quod habet scientia intelligentiæ, scilicet possibile, & supra illud addit aliquid aliud, scilicet futuritionem conditionatam, quam nullo modo repræsentat scientia intelligentiæ: Contra vero non habet pro objecto totum id, quod habet scientia visionis, scilicet absolute futurum; tollit enim *To absolute*, & ponit conditionate futurum: ergo magis accedit ad scientiam simplicis intelligentiæ, quam ad scientiam visionis scientia media. Eodem modo neque est absolute naturalis, neque absolute libera, sed media inter utranque, & magis ad naturalem accedens. Etenim scientia absolute naturalis est de objecto absolute necessario; absolute vero libera est de objecto absolute contingenti; sed possibile conditionate futurum, quod est objectum scientiæ mediæ, non est absolute necessarium, quanvis etiam sit absolute necessarium ut possibile, adhuc tamen ut conditionate futurum non est absolute necessarium, sed tantum conditionate contingens, & liberum, per habitudinem tum ad liberum Dei conditionatum decretum de con-

currendo per concursum ad utrumlibet, tum ad conditionatam liberam determinationem voluntatis creatæ ad determinatum actum. Neque est absolute contingens, quum ut possibile sit absolute necessarium, & ut conditionate futurum sit non absolute, sed tantum conditionate contingens: ergo scientia media neque est absolute naturalis, neque absolute libera; participat autem de naturali, quatenus est ad possibile; & de libera, quatenus est ad conditionate liberum, & contingens. Magis tandem ad illam accedit, quia habet totum objectum, quod habet naturalis, & non habet totum objectum, quod habet libera.

II. Probatur. Magis differt futurum conditionatum a futuro absoluto, quam futurum absolutum a mere possibili; sed ob differentiam futuri absoluti a mere possibili datur differens in Deo scientia: ergo pariter ob majorem, vel saltem æqualem, differentiam futuri conditionati a futuro absoluto debet dari diversa scientia in Deo; hæc non potest esse nisi media: ergo ponenda est in Deo scientia media. Sola difficultas est in majori propositione, quæ sic probatur. Tota differentia futuri absoluti a pure possibili stat in eo, quod futurum absolutum addit supra mere possibile; sed futurum conditionatum demit a futuro absoluto totum id, quod futurum absolutum addit supra mere possibile: ergo saltem in hoc est æqualis differentia; atqui majorem constituit differentiam demere, quam addere: ergo etiam in hoc magis differt futurum conditionatum a futuro absoluto, quam futurum absolutum a mere possibili. Certa est major; quia futurum absolutum addit *erit* supra id, quod *potest esse*; & per hoc differt: Minor etiam; quia futurum conditionatum demit *erit*, & facit *esset*, quod plus est, quam *potest esse*, & minus est, quam *erit*; consequentia sequitur. Minor autem subsumpta probatur. Addere est proprium univoci, demere est proprium analogi; sed major est differentia in analogis, quam in univocis: ergo major differentia importatur per demere, quam per addere. Explicatur hoc ultimum argumentum, & per explicationem simul probatur. Animal rationale addit supra animal To rationale; & hinc est, quod animal est univocum, seu genus, respectu animalis rationalis, quod constituit speciem. Pes rabulæ demit a pede animalis quod proprie habet pro suo constitutivo in ratione pedis animalis pes; & hic est, quod pes respectu animalis, & tabulæ, seu montis, seu ædificii &c. est annalogum nomen. Et hæc pro majori propositione. Pro minori vero dicimus, quod universorum convenientia est in nomine, & in re, licet sit etiam in re disconvenientia; sed analogorum sola convenientia, seu similitudo, est in nomine, & tota disconvenientia in re: ergo major est differentia in analogis, quam in univocis. Consequentia est legitime illata.

III. probatur. Ni fallimur, tota Adversariorum præoccupatio stat in hoc, quod considerent divisionem futuri in absolutum, & conditionatum, tanquam divisionem generis in suas species; & inde fortassis intendunt, quod futurum conditionatum ad futurum sic reduci debeat; sed hoc est falsum: ergo falsum quoque quod ex illa præsuppositione deducunt. Probatur minor. Divisio futuri in absolutum, & conditionatum, non est tanquam generis in species, sed tanquam annalogi in analogata; sed diversissimo modo se habent analogata ad analogum, ac species univocatæ ad genus univocum: ergo falsum est, quod Adversarii præsupponunt. Probatur major. Supponamus divisionem animalis in rationale, & irrationale, & divisionem hominis in hominem verum, & in hominem pictum. Posito hoc, dicant Adversarii, cui similis est divisio futuri in absolutum, & conditionatum, primæ, an secundæ divisioni, modo a nobis factæ, & cui ex illis omnino æquiparatur? Non quidem primæ, scilicet animalis in rationale, & irrationale, quia animalis ratio tam in rationali, quam in irrationali, habetur, & super illam communem rationem alia peculiaris superadditur, nempe rationalitatis in homine, rugitivitatis in leone, hinnitivitatis in equo, latrativitatis in cane, &c. Ratio autem futuritionis tantum permanet in futuro absoluto, sed detrahitur a futuro conditionato, quod non erit, sed esset: ergo divisio futuri in absolutum, & conditionatum, non æquiparatur divisioni animalis in rationale, & irrationale. Quod si hoc est, æquiparanda est potius divisioni hominis in hominem verum, & in hominem pictum. Quod si hoc conceditur, ut est vere concedendum, quis non videt, futurum conditionatum, & futurum absolutũ esse vera analogata respectu analogi, quod est futurum; & per consequens, nullam dari in ipsis rationem communem, in qua conveniant, sed solum nomen,

quod

quod diversissime ab utroque participatur? Non ergo scientia futuri conditionati reducenda est ad scientiam futuri absoluti, a quo demit; neque ad scientiam mere possibilis, ad quod addit; sed debet fundare peculiarem scientiam, quæ quum inter utranque intercedat, media jure merito dicenda est.

Arguunt Adversarii I. In conditionate futuris scit Deus, num purificanda sit conditio, an non; num purificabitur, an non; & quidem determinate scit: ergo si scit, quod non purificabitur, videt futurum conditionatum ut mere possibile: ergo per scientiam simplicis intelligentiæ: Et si scit, quod purificabitur, videt ut absolute futurum: ergo per scientiam visionis. II. Sicut datur conditionate futurum, & absolute futurum, ita datur conditionate possibile, & absolute possibile: ergo vel danda erit quarta scientia in Deo, vel non danda erit tertia, quæ est media. Probatur antecedens. Si quis dicat: Humanus intellectus potest videre Deum, si a Deo elevetur; erit possibile conditionate: Si vero dicat: Potest alter mundus produci; erit absolute possibile: ergo datur possibile conditionatum, & absolute possibile. III. Admittitur Scientia media ad conciliandam humanam libertatem cum divinæ scientiæ infallibilitate; sed ad hoc non est necessaria: ergo superflua, & inutilis. Probatur minor. Antecedenter ad omne decretum quum voluntas sit indifferens, etiam posita in quibuscunque circumstantiis, non potest haberi infallibilitas assensus: ergo hujusmodi scientia ante omne decretum non potest inservire ad conciliandam humanam libertatem cum infallibilitate divinæ scientiæ. IV. Potest fieri hæc universalis divisio, videlicet: Omnis scientia vel est ante omne decretum, vel post. Si ante: ergo simplicis intelligentiæ. Si post: ergo visionis. Frustra igitur ponitur scientia media. V. Ens dividitur in possibile, & existens: sic ergo Dei scientia dividenda est. Nam vel cognoscit possibile, & est simplicis intelligentiæ; vel cognoscit existens, & est visionis. VI. Admittere scientiam mediam est cum Semi-Pelagianis, & cum Massiliensibus coincidere; & quidem etiam in illo, quod dicebant, electionem ad gratiam esse ex prævisis meritis; quod sic probatur: Quia stando in hypothesi scientiæ mediæ Deus prævidens ex duobus contradictoriis de futuro contingenti conditionato; v. g. Pius convertetur, si talis gratia ei dabitur: sub illo merito, seu conversione prævisa, elegit Pium ad hanc gratiam, quem non elegisset, si non prævidisset habiturum hoc meritum: ergo electio ad gratiam, admissa scientia media, esset ex prævisis meritis. VII. Admittitur hæc scientia media, quatenus ab ipsa dependere faciunt eam propugnantes divinam Prædestinationem; sed hoc admitti non debet: ergo nec admittenda est scientia media. Probatur minor. Si hoc admitteretur, sequeretur, Prædestinationem pendere, ut a conditione, a bono usu liberi arbitrii, præviso a scientia conditionata; sed hoc non est dicendum: ergo &c. VIII. Ad omne futurum contingens prærequiritur ejus caussa; sed potissima caussa cujuslibet futuri est decretum divinæ voluntatis: ergo hoc prærequiritur ad omne futurũ; atque adeo ad scientiam ipsius futuri. IX. Dei scientia de actu libero, sive absolute, sive conditionate futuro, est naturalis, & antecedens omne liberum Dei decretum de ipso actu: ergo talis actus nõ est liber, sed necessarius. Probatur consequentia. Quia objectum divinæ scientiæ antecedentis liberum Dei decretum, non est liberum, & contingens, sed necessarium, & immutabile, sicut est ipsa scientia. X. Si Deus non se prius determinat ad concurrendum ad hunc determinatum effectum, potius quam ad alium, sed solum se determinat ad utrumlibet: ergo ad hoc ut deinde potius concurrat determinate ad hunc, quam ad alium, id habet a determinatione creaturæ: ergo ordine inverso caussa secunda determinat primam; Deus ergo erit servus, & creatura Domina.

Respondemus ad I. scire Deum conditionem non verificandam, neque verificatam; scire etiam quid fuisset, si verificata esset conditio; & scire pariter quid futurum, si verificabitur conditio; licet aliunde sciat, nec fuisse, nec futurum aliquid absolute, quia nec verificata fuit, nec verificabitur conditio. Unde in Tyriis, & Sydoniis, scit, non fuisse pœnitentiam absolute, eo quia scit, in ipsis non fuisse factas virtutes, quæ apud Corozaitas fuerunt factæ. Scit nihilominus ulterius, quod fuisset pœnitentia, si fuisset purificata conditio. Et quidem quod hoc sciat, naturali, & usuali exemplo docemus. Consuetum enim est dicere: Si ego Rex fuissem, quid egissem? Si hoc tibi accidisset, quid fecisses? Respondemus omnes communi voce: Deus scit. Et hoc quanvis sciat Deus, hoc, quod factum non est, non fuisse factum, quia non

non fuit posita conditio. Scit nihilominus quid factum fuisset, si conditio fuisset posita.

Ad II. dicitur, non dari possibile sub conditione, sed omne possibile; hoc ipso quod est possibile, esse absolute possibile. Quod autem dicitur possibile sub conditione, ut in exemplo allato, conditio non respicit possibilitatem, sed respicit reductionem possibilitatis ad existentiam; quæ quidem conditio in omni possibili potest verificari; atque adeo omne possibile poterit esse conditionatum; quod non est dicendum.

Ad III. dicitur, quod licet antecedenter ad omne decretum voluntas sit indifferens, in sua tamen indifferentia una ex indifferentiæ partibus debebit necessario esse vera, vel falsa; & hæc est, quæ a Deo cognoscitur antecedenter ad omne decretum in seipsa. Et sic per hanc scientiam conciliatur humana libertas cum divinæ scientiæ infallibilitate; quæ non conciliaretur, si esset scientia post decretum.

Ad IV. dicimus, divisionem scientiæ faciendam esse ex divisione objecti, vel ex divisione modi tendendi ad objectum; ut satis huc usque diximus, & amplius etiam mox dicemus.

Ad V. dicimus, existens subdividi in actuale existens, & in futurum; futurum deinde in absolute futurum, & in futurum conditionate. Vel subdividi existens in illud, quod pro aliqua temporis differentia actualem habebit, vel habuit, vel habet, existentiam; & in illud, quod pro nulla temporis differentia habebit, nec habuit, nec habet; licet pro aliqua haberet, vel habuisset, si conditio aut fuisset verificata, aut esset verificanda.

Ad VI. dicitur per instantiam. Semi-Pelagiani admittebant scientiam visionis, & simplicis intelligentiæ: ergo has easdem scientias non debent Catholici admittere. Hæretici recipiunt quosdam divinæ Scripturæ libros: ergo hos eosdem non debent recipere Orthodoxi. Insulsæ, & ineptissimæ illationes! Cæterum paulo ante diximus differentiam, quæ intercedit inter scientiam mediam, quæ a nobis admittitur, & scientiam mediam, quæ a Semi-Pelagianis admittebatur; & fusius in sequenti Dissertatione dicemus. Ad illud vero, quod dicitur de Gratia; scilicet electionem ad gratiam fieri ex prævisis meritis, si scientia media daretur, distinguitur propositio; fieri ex prævisis meritis habentibus rationem caussæ meritoriæ, hinc in Pio fundantis jus ad gratiam, inde in Deo debitum dandi Pio gratiam, negatur: Ex prævisis meritis, ut præcise habentibus rationem effectus, a Deo specialiter intenti, ut per eam gratiam consequendi, conceditur.

Ad VII. dicitur, Prædestinationem quoad substantiam non pendere a scientia conditionalium; quum Deus non moveatur a tali bono usu liberi arbitrii conditionate prævisi ad prædestinandum; sed pendere a tali scientia quoad media; quia non posset Prædestinatus infallibiliter duci ad finem, nisi Deus media prævideret, quæ perducerent ad talem finem. Sed de his fusior erit sermo in proprio loco.

Ad VIII. distinguitur minor. Est decretum de ipso futuro, & negatur; quia hoc ipso tale futurum non esset antecedenter liberum, & contingens, sed plane necessarium: Est decretum conditionatum de concurrendo universali concursu, & de danda gratia in ordine ad actus supernaturales, sive tale decretum sit conditionatum ex parte actus, sive ex parte objecti, & conceditur. Quare concedimus, hoc decretum conditionatum universale prærequiri ad scientiam futurorum, & negamus prærequiri decretum de ipso futuro.

Ad IX. negatur consequentia; ad probationem distinguitur propositio illa: Objectum ad extra divinæ scientiæ naturalis, & antecedentis liberum Dei decretum, est necessarium antecedenter ad liberum usum voluntatis creatæ, & negatur; consequenter, & conceditur. Quia sicut posito, quod actus, aut conditionate, aut absolute sit futurus, non potest non esse futurus: ita posito, quod sit futurus, non potest divina scientia non terminari ad illum; atque adeo tale objectum est necessarium antecedenter ad liberum Dei decretum de ipso objecto, sed consequenter ad liberum usum voluntatis creatæ.

Ad X. dicitur, Deum determinare seipsum, non vero determinari a voluntate creata. Quum enim Deus ab æterno decreverit: Volo concurrere cum voluntate creata Cæsaris ad actum amoris, si Cæsar talem actum eliciet: Elicit Cæsar hunc actum, Deus concurrit; sed non a Cæsare determinatus, bene vero a seipso; hoc est a sua voluntate antecedenti, cui non potest contraire, hoc ipso quod conditio verificatur. Et hoc patet, quod Deus non esset pedisequus creaturæ, nutibus creaturæ voluntatis non obediret, ut Adversarii nobis opponunt. Et licet Dei decreta

non sint

non sint exequutiva suorum objectorum, nisi expectato consensu, & determinatione creaturæ; tamen hoc non habent ex necessitate, vel ex jure orto ex creatura, sed ex necessitate, & jure orto ex ipsa suppositione decreti; quemadmodum si vult dare aliquid ut præmium, vel ut pœnam, non potest hoc exequi, nisi merito, vel demerito, creaturæ expectato.

DISSERTATIO LXXXVII.

De Scientia media reflexa.



Nomine scientiæ mediæ reflexæ venit scientia illa, quam Deus habet de suis decretis liberis conditionatis, seu de illis actibus, quos facturum esset liberum arbitrium divinum, si aliquæ conditiones adimplerentur; Et reflexa vocatur, ad illius differentiam, quam defendimus usque modo, quæque directa dicitur, quatenus est de futuris liberis conditionatis creaturarum, seu de actibus, quos liberum arbitrium creatum produceret, si conditiones aliquæ purificarentur. Hanc cognitionem suorum decretorum conditionatorum Deo aliqui denegarunt; alii concesserunt; sed negarunt cognitionem illam ad scientiam mediam pertinere, quin potius scientiam visionis respicere.

Verum, antequam proponamus quid nobis dicendum videbitur, supponere oportet, Deum prius ratione cognoscere sua libera decreta conditionata futura, quam eadem cognoscat ut absolute futura. Et ratio est, quia prius ratione cognoscit Deus, quod si Franciscus pro Paulo infirmo oraret, Paulo decerneret salutem, quam absolute cognoscat, Franciscum esse oraturum, & se Paulo infirmo absolute salutem decreturum. Nam antequam Deus ex oratione Francisci absolute decernat Paulo salutem, verum esset dicere, quod si Franciscus oraret, Deus decerneret: ergo ante absolutum decretum, & ejus cognoscibilitatem, habuit suam veritatem, & cognoscibilitatem decretum conditionate futurum; atque adeo ante fuit actu cognitum a Deo. Et hinc patet falsitas sententiæ illorum, qui putant, hujusmodi decreta conditionata a Deo cognosci in suis decretis absolutis; ut præ cæteris docent Maurus, & Haunoldus. Si enim prius ratione hæc decreta conditionata sunt, quam sint decreta absoluta: ergo prius etiam cognoscuntur in seipsis. Hoc supposito.

Dicimus, hæc sua decreta conditionata I. Deum cognoscere certo, non conjecturaliter; II. scientiam, quam de illis habet, esse perfecte mediam; atque adeo dari scientiam mediam reflexam in Deo actuum suorum conditionate futurorum.

I. Probatur prima Conclusionis, quæ pure scholastica est, pars. Si Deus illa non cognosceret, aut certo non cognosceret, interrogantibus eum de illis, respondere deberet, aut nescio, aut dubito; sed utrunque indignum est scientiæ illi, quæ omnia comprehendit, ac supercomprehendit: ergo vere cognoscit, & certo cognoscit. II. Decreta Dei conditionate futura increatæ voluntatis non minus habent veritatem suam, quam decreta Dei conditionate futura voluntatis creatæ: ergo si hæc a Deo cognoscuntur, & certo cognoscuntur, ita pariter illa cognosci debent. III. Non repugnat, Deum habere hæc decreta conditionata ex parte actus; videlicet: Decernerem Cajo infirmo salutem, si quis justus pro eo oraret: ergo neque repugnare debet, Deum hæc sua decreta cognoscere: ergo ex hypothesi, quod Deus hæc decreta de facto habeat, de facto etiam illa cognoscit. IV. De facto Deus revelavit nobis aliqua sua decreta conditionata, ut Gen. 18. 26. ubi dixit Deus Abrahæ: *Dixitque Dominus ad eum: Si invenero Sodomis quinquaginta justos in medio civitatis, dimittam omni loco propter eos*: & Psal. 80. 14. & 15. *Israel si in viis meis ambulasset; pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassem*: & 1. Reg. 13. 13. ubi Samuel dixit Sauli, qui contra Dei mandatum sacrificium obtulerat: *Quod si non fecisses, jam nunc præparasset Dominus regnum tuum super Israel in sempiternum; sed nequaquam regnum tuum ultra consurget, &c.* In omnibus his locis expresse est sermo de decreto Dei nunquam absolute futuro, quod tamen fuisset, si talis conditio fuisset posita.

I. Pariter probatur secunda Conclusionis pars. Ea est scientia media, qua cognoscitur objectum contingens conditiona-

tum

tum absque decreto prædeterminante; sed scientia, qua cognoscit Deus sua decreta libera conditionata, est scientia, qua cognoscitur objectum contingens conditionatum absque decreto prædeterminante: ergo est scientia perfecte media. Minor probatur. Objectum contingens conditionatum est decretum, quod non est, sed esset; ut decretum creandi tot millenaria Angelorum sub conditione alterius mundi; hoc decretum cognoscitur in illa cognitione, & non in decretu prædeterminante; quia decretum hoc prædeterminans, non est necessarium ut decretum illud de Angelis existeret, quando existeret: ergo neque ut sit conditionate cognoscibile; existentia enim includit cognoscibilitatem, & ab illo est independens decreti cognoscibilitas, a quo est indepeodens decreti existentia. II. Quia illis argumentis, quibus probatur, cognosci actum liberum creatæ voluntatis futurum conditionate per scientiam mediam, probatur etiam, cognosci actum liberum divinæ voluntatis conditionate futurum; & probatur; quia tale decretum est scibile in se sine imperfectione scientis; secundo, quia decretum de Angelis conditionate futurorum est in se ipso objectum decreti reflexi præcedentis; tertio, quia ratio verificativa convenit æque decreto, quod esset, ac decreto, quod est nunc; quinimmo non solum per scientiam mediam a Deo cognoscuntur sua decreta conditionata ex parte actus, & objecti, sed etiam per eandem scientiam cognoscuntur decreta sua conditionata tantum ex parte objecti, & absoluta ex parte actus; quia in iis quoque relucet veritas media inter liberam, & necessariam, quæ cognoscibilis est per scientiam mediam.

Arguunt I. ex Molina, contrariæ opinionis patrono, in sua concordia, Antuerpiæ edita ann. 1595. q. 14. ar. 13. disp. 52. §. illud hoc loco est observandum. Ad cognoscendum decreta conditionalia alicujus voluntatis, debet talis voluntas supercomprehendi; sed Deus noo potest supercompreheudere suam voluntatem; ut patet: ergo, &c. II. Quia læderetur divina libertas, si Deus ante existentiam absolutam omnis decreti prænosceret quid esset ipse electurus; quia neque ante, neque post, eligere posset oppositum; non ante, quia illa scientia præcederet omne decretum; non post, quia si Deus oppositum eligeret, sua scientia falleretur. III. Quia Deus est liber ad eam scientiam reflexam: ergo eam habet dependenter a decreto; adeoque media non est. IV. Si Dei scientia de decreto prædestinativo Petri præcederet omne decretum, ante omne decretum esset in Deo hæc scientia; scilicet, si viderem Petrum consensurum auxilio A; si illi daretur, haberem decretum prædestinativum Petri: Rursusque, si Petrus haberet a me auxilia, consentiret: ergo ante decretum Petrus esset discretus a Reprobo; nam ex scientia conditionali, & ex purificatione conditionis, infertur coordinatum; sed prima illa scientia est scientia conditionalis, & secunda est purificatio conditionis: ergo ex utraque infertur discretio Petri a Reprobo, quod est primæ scientiæ conditionatum. V. Sequeretur, quod omne futurum videretur ante decretum; quod probatur; quia ante decretum datur scientia media, & simul reflexe media, qua videt, quod si haberet scientiam directam crearet ea omnia objecta; sed in collectione utriusque videotur futura absoluta: ergo sequeretur, quud omne futurum, etiam absolutum, videretur ante decretum. Probatur minor. In ea collectione est propositio conditionalis, & purificatio conditionis, ex qua purificata sequitur absolutum: ergo in collectiooe utriusque videntur futura absoluta.

Respondemus ad I. negando majorem; quia ad cognoscenda omoia conditionalia decreta uniuscujusque voluntatis, satis est cognitio infinita comprehensiva cujuscunque voluntatis, & cæterorum omnium cognoscibilium, inter quæ sunt ipsa conditionalia decreta. Angelus vero, licet comprehendat, non tamen habet infinitam cognitionem comprehensivam, qualem absque dubio habet Deus.

Ad II. dicitur, ante potuisse Deum eligere oppositum; sed non bene ex hoc infertur, quod electio præcederet scientiam; bene autem, quod potestas electionis, seu potestas electiva, scientiam præcedat: Unde tale decretum, supposita scientia, esset necessarium consequenter, non vero antecedenter; sicque divina libertas non læderetur.

Ad III. distinguitur antecedens; Deus est liber ad eam scientiam reflexam, hoc est liber immediate, & respectu scientiæ, negatur; mediate, & respectu objecti, conceditur antecedens, & negatur consequentia. Distinctio patet ex terminis.

Ad IV. concedimus duplicē illam scientiam, de consensu unam, de decreto alteram; & ex

& ex utraque divisive ante decretum diximus, inferri discretionem Petri a Reprobo, non vero collective; quia collective non existit independenter ab omni decreto; collective enim connectuntur reciproce scientia, & decretum.

Ad V. negatur major. Ante decretum non dantur simul duæ scientiæ illæ; connectuntur enim cum decreto creandi omnia illa objecta; quum una illarum sit conditionalis, & habeat pro conditione alteram, & pro conditionato decretum. Existere autem non potest conditionalis simul cum conditione purificata, nisi existat conditionatum.

DISSERTATIO LXXXVIII.

De Voluntate, quid sit in Deo, & quomodo? De erroribus contra eandem, & de illorum Auctoribus.



Oluntas, in quocunque reperiatur, dicitur, quod sit appetitus boni cum ratione. Verum quia hoc de quacunque voluntate verificatur, quærimus hic differentiale illud, quod contrahat voluntatem in genere ad essentiam divinam; quodque poterit dici specificum divinæ voluntatis; non quidem notionalis, de qua hic non loquimur, sed essentialis; prout scilicet eadem omnino est in tribus divinis Personis, & a creaturarum voluntate est omnino distincta.

Multæ sunt perfectiones, quæ in voluntate Dei, ut Dei est, reperiuntur; & quæ proinde in voluntate creaturarum non sunt. Istæ autem perfectiones habere possunt rationem differentiæ; quatenus possunt concipi ut contrahentes voluntatem in genere ad voluntatem divinam. Prima perfectio est ratio divinæ essentiæ, ut a creaturis distinctæ. Hæc autem erit vel ratio aseitatis, vel infinitatis, vel perfectissimi, vel alia; ut suo loco diximus. Secundum principia nostra est ratio perfectissimi plena, simpliciter, & in omni genere; unde constitutivum essentiale voluntatis divinæ essentialis erit hæc eadem; & ex hac perfectiones, quæ sequuntur, dimanant. Secunda perfectio est amplissima latitudo, seu infinita extensio, talis nempe, ut nullum sit bonum, quod Deus sua voluntate non respiciat, modo debito tali bono. Patet hoc primum in ipso Deo, qui, quum infinite sit bonus, & infinitæ sit pulcritudinis, seipsum comprehendendo, opus est, ut seipsum summe amet; naturale enim est rationali voluntati, ut bonitas, & pulcritudo præsertim, clare cognitæ, ut summe tales, & intime præsentes, summum affectum provocent, & amorem. Patet etiam in aliis extra Deum, quæ sunt quædam divinæ bonitatis participationes, divinæ pulcritudinis vestigia. Hæc autem consonum est, ut quemadmodum a Deo in seipso amantur, ita & seipsum in illis servata proportione amet. Amat ergo Deus omne bonum, tam in se, quam extra se. Tertia perfectio est, ut non solum sit æterna divina volitio, sed etiam a divina voluntate inseparabilis; ratio est, quia voluntas divina est infinite perfecta, & quidem per essentiam: ergo est actus purissimus, omnem excludens potentialitatem in quocunque genere: ergo æterna, tam a parte ante, quam a parte post. Et ex hoc habetur etiam inseparabilitas divinæ volitionis a voluntate; si enim identificata sunt, nec semel ab se invicem separari possunt. Quarta perfectio est, ut volitio divina sit ab objecto independens. Ratio est, quia bonum amabile non aliter confert ad movendum appetitum; & contra, non aliter pendet ab eo actus appetitus, quam prout potentiæ cognoscenti speciem infundit propriæ bonitatis; ut docet P. Magnanus Philos. sac. e. 1 t. prop. r. n.4., sed divinus intellectus ab objectis intelligibilibus non recipit speciem: ergo neque voluntas accipit modum ab objectis amabilibus. Quinta perfectio est, volitionem Dei ab objectis amatis non specificari, sicut neque intellectio divina specificatur ab objectis cognitis. Sexta perfectio est, ut constituatur Deus actu formaliter volens, seu nolens, non per aliquid realiter, aut per intellectum, voluntati divinæ superadditum; itaut divina voluntas se sola, & præcisa quavis modalitate actus volen-

di, sit sola sua formalis actualis volitio; sicut intellectus est sua formalis actualis intellectio. Ratio est, quia quanvis nobis præscindentibus, vel imperfecte concipientibus res divinas, liceat per actus nostros inadæquatos actus volendi a voluntate divina distinguere, sicut intellectum a voluntate, & utrunque ab attributis, & ab essentia; non licet tamen cum fundamento in re, eo modo, quo est in nobis, vel in Angelis, actum volitionis in Deo a voluntate distinguere.

His explicatis, facile erit modo videre, quomodo in Deo sit voluntas. Et quidem diximus, voluntatem esse in Deo formaliter; quia est perfectio simpliciter simplex; quatenus cum majori perfectione compatitur, & cum æquali etiam. Et quia in Deo nullum prædicatum esse potest per modum actus primi, qui carentiam actus secundi importet; ideo divina voluntas est per modum formalis actualis volitionis. Num autem in Deo dari possit prædicatum aliquod, veluti actus primi volitivi, sicut de actu primo intellectivo diximus, affirmative respondemus; non vero quod sit cum negatione actus secundi, sed cum præcisione illius; ut est prædicatum substantiæ volitivæ eo modo, quo de prædicato substantiæ intellectivæ loquuti fuimus. Insuper immutabilis est divina volitio, sicuti de divina scientia diximus; & quidem hoc verum, tam de immutabilitate physica, quam de metaphysica, ac de morali. Habetur enim Numer. 23. 19. *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur:* Et Malachiæ 3.6. *Ego enim Dominus, & non mutor.* Quod si dicatur, Deum aliquando mutari, quia modo peccatores vult pœnis, modo vult præmiis, prosequi; modo eos amore, modo odio complectitur; ex quo moralis in divina voluntate mutatio inferri videtur: Occurrimus sane dicendo, quod quando Deus vult peccatores punire, nonnisi peccatores vult punire. Unde si quis peccator deinde evadat justus, non amplius vult eum punire, quia non amplius peccator est; ac proinde pro illo statu, in quo peccator est, semper vult eum punire. Pro illo vero statu, in quo est justus, eum punire non vult; quia non verificatur, quod Deus velit eum punire ut peccatorem, quum peccator non sit. Et ideo commune est Theologorum effatum, quod Deus vult homines, aut præmio, aut pœna, vel amore, vel indignatione, prosequi, secundum præsentem justitiam.

Ad recensendum errores contra Dei voluntatem devenientes modo, & ad investigandum illos, qui eosdem, aut primo invenerunt, aut deinde amplexati sunt; Primo dicimus fuisse Atheos, qui, quum Deum negaverint, negaverunt quoque omne divinum; & quemadmodum eosdem inter illos adnumeravimus, qui Deo intellectum negabant, adnumeramus pariter inter eos, qui Deo denegant voluntatem. At quid mirum, si Deo non concedunt, sic, vel sic esse, qui absolute Deo denegant esse?

Secundo illos omnes scribere possumus divinæ voluntatis inficiatores, qui intellectum Deo pariter inficiati sunt. Si enim nihil potest voluntas prosequi, quod prius intellectus assequutus non fuerit; sequitur, illum, qui sine intellectu est, non posse cum voluntate esse; ac proinde qui Deo intellectum denegarunt, dicendum est quoque, eosdem voluntatem Deo denegasse.

Tertio Albertus magnus apud Carthusianum in 1. dist. 45. q. 1. refert, Aristotelem, Averroem, Avicennam, Porphirium, & Teophrastum, non posuisse in Deo voluntatem. Ex Alberto, & ex Carthusiano, refert Cacheranus tract. 1. de Deo uno lib. 4. de volunt. c. 1. §. 1. n. 2. qui insuper addit, Auctores illos fuisse loquutos de voluntate anxia, mobili, & imperfecta; non vero de voluntate pacata, immobili, & ab imperfectionibus omnibus depurata.

Quarto enumerantur a quibusdam Monothelitæ, qui unam voluntatem in Christo agnoverunt. At immerito enumerantur; non enim negarunt voluntatem Dei in Christo, sed voluntatem hominis: & voluntatem illam unam, quam admittebant, divinam fuisse, non humanam, omnes fatentur. Non ergo negarunt Monothelitæ voluntatem Deo, sed Christo negarunt; nec pariter a Christo voluntatem increatam, & divinam abstulerunt, sed voluntatem creatam, & humanam. Non sunt proinde inter Hæreticos, quos hic recensemus, adnumerandi.

DIS-

DISSERTATIO LXXXIX.

De Fide, quæ docet; & de naturali Ratione, quæ demonstrat, in Deo esse Voluntatem.

I. ERGO probatur ex Scripturis veteris paginæ: Eccli. 39.8. *Si enim Dominus magnus voluerit*. Sapien. 11. 26. *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* Psalm. 113. 3. *Omnia quæcunque voluit fecit*. 1. Macab. 3. 60. *Sicut autem fuerit voluntas in cœlo, sic fiat*. Ex aliis Scripturis novæ paginæ Matth. 6. 10. *Fiat voluntas tua sicut in cœlo, & in terra*. Ad Ephes. 1. 11. *Omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ*. Ad Roman. 9. 18. *Cujus vult miseretur, & quem vult indurat*. Item 12. 2. *Ut probetis, quæ sit voluntas Dei bona*. 1. Cor. 12. 11. *Dividens singulis, prout vult*. 1. Tessal. 4. 3. *Hæc est enim voluntas Dei*. Jacob. 1. 18. *Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis*.

II. Probatur ex Conciliis. Concilia omnia, quæ contra Hæreticos Monothelitas coacta sunt, in quibus definitum fuit, duas esse in Christo voluntates, divinam unam, humanam alteram, in probationem orthodoxi dogmatis hujus adduci possunt. Et quidem adnumerantur quatuor Romæ celebrata, ut ait P. Boucat, trac. 4. de Dei voluntate disp. 1. art. 1., & imprimis Lateranense sub S. Martino Pontifice, & Martire. Addit VI. Generale, a quo dogma declaratum fuit de fide. Et postremo VII., & VIII. Generale, a quibus decreta contra Monothelitas edita confirmata sunt. Insuper Toletanum adjungit.

III. Probatur ex Patribus. Epiphanius hæres. 70. *Deus potens est, ut quod vult faciat*. Ambrosius lib. 2. Hexameron. c. 2. *Quid enim difficile ei, cui velle fecisse est?* Augustinus lib. de fide contra Manichæos c. 28. *Nullam necessitatem patitur, neque necessitate facit quæ facit, sed summa ineffabili voluntate ac potestate*. Damascenus lib. de duabus Christi voluntatibus, ubi divinam naturam voluntate præditam, arbitrioque esse libero, tradit.

IV. Probatur Rationibus. I. Appetere bonum appetitu non pure innato, sed elicito, non mere sensitivo, sed rationali, est perfectio simpliciter simplex: ergo datur in Deo; sed voluntas appetit bonum modo dicto: ergo datur pariter in Deo. II. Deus est summe beatus; ergo est in eo voluntas. Consequentia sequitur; ad summam enim beatitudinem spectat gaudium, quod est actus voluntatis. III. Deus est adæquata ratio totius boni: ergo debet Deus velle tale bonum. Consequentia sequitur; quia aliter Deus esset ratio boni per accidens, & non ex rationabili intentione. IV. Quod est perfectissimum Agens habere debet perfectissimum modum agendi, & caussandi; sed perfectior est modus operandi, & caussandi per voluntatem, quam per naturam: ergo hunc modum habere debet perfectissimum Agens. Probatur minor. Modus operandi, & caussandi per naturam, non est operari, & caussare cum dominio suorum actuum, nec dirigere seipsum ad finem, sed dirigi ab alio, sicut sagitta a sagittario dirigitur; modus vero operandi per voluntatem sicuti est liber, & voluntarius, ita dirigit se ipsum ad finem, & est cum dominio suorum actuum; atqui hic modus perfectior est quam alter, &c. V. Quicquid caussatur libere caussatur: ergo prima caussa libere caussat: ergo per voluntatem caussat. Probatur prima consequentia. Caussa secunda causat in quantum a prima movetur: ergo si libere causat, libere movetur. Secunda consequentia patet; quia non est principium operandi libere, nisi voluntas. VI. Primum agens debet esse intelligens, & volens: ergo debet habere intellectum, & voluntatem. Probatur major: Primum agens debet intendere finem, & eligere, & ordinare media ad illum; sed hoc præstare nequit, nisi sit intelligens, & volens: Ergo, &c. Major patet, quia omnis natura si tendit ad finem, per directionem primi, & superioris agentis tendit. Minor probatur. Primum agens tendit ad finem vel ex impetu naturæ, vel ex cognitione ipsius, & amore; non ex impetu naturæ, quia hic est imperfectus agendi modus; ergo tendit per cognitionem, & amorem: ergo quia est intelligens, & volens.

Thomistæ addunt aliam rationem, quam vocant a priori, & qua probare intendunt,

dunt, in Deo esse voluntatem, quia in Deo est intellectus; eam autem hoc modo proponunt. Omne principium intellectivum est volitivum; sed Deus est principium intellectivum: ergo Deus est principium volitivum. Minor ex iis, quæ diximus de divino intellectu, constat; major vero ab ipsismet Thomistis ut certa supponitur; adeoque hanc rationem demonstrationem a priori dicunt. Verum Vasquez, Arriaga, aliique recentiores, majorem illam propositionem negant, dicentes, non implicare principium intellectivum, quod non sit volitivum; & hoc stante asserunt, non bene inferri ex intellectivitate voluntatem. Alii vero, ut salvent demonstrationem illam, dicunt, non præcise ex intellectivitate inferri voluntatem, sed ex intellectivitate Dei, seu ex intellectivitate infinita. Hoc autem a nemine negari potest; quum intellectivitas Dei, hoc ipso quod Dei est, dicat omnem perfectionem, adeoque dicat etiam perfectionem volitivi. Verum hæc explicatio non salvat rationem Thomistarum, immo potius enervat; quum non præcise ex intellectivitate oriri faciat voluntatem, sed potius ex infinitate Dei, vel ex Dei perfectissima ratione plena, simpliciter, & in omni genere; quæ sane alia via est ad probandum, in Deo voluntatem esse, ab ea, quam ineunt Thomistæ, dum probare intendunt, in Deo esse voluntatem ex eo præcise, quia in Deo est intellectivitas.

Nos autem dicimus; quod si principium intellectivum sumatur præcise, & sine alio addito, ex ipso tanquam a priori inferri non potest principium volitivum in Deo. Verum si intellectivitas sumatur ut intellectivitas perfecta, præscindendo ab eo, quod sit finita, vel infinita, Dei, vel creaturæ, perfectissima, vel non perfectissima, dicimus, stare rationem Thomistarum, & ex intellectivitate perfecta optime inferri voluntatem. Explicamus hanc intellectivitatem perfectam, dicendo, quod Recentiores illi, qui docent, posse dari intellectivum non volitivum, dicunt etiam, intellectivum illud non esse intellectivum cujuscunque veri, sed alicujus veri determinati, & præcipue veritatum speculativarum, non autem practicarum; unde intellectivum limitant ad certa objecta, extra quæ, dicunt, ipsum non posse extendi. In hoc sensu certum est, quod talis intellectivitas est imperfecta; & ex opposito quod intellectivitas, non habens hujusmodi limitationes, est perfecta. Ex hoc autem non sequitur, quod talis intellectivitas sit perfectissima, sit infinita, sit divina; quum intellectivitas nostra limitationes illas non habeat, & tamen non est neque perfectissima, neque infinita, neque divina, quamvis in suo genere sit perfecta. Hoc explicato juxta Recentiorum illorum loquendi modum, videtur, ex intellectivitate imperfecta inferri non posse voluntatem; ex intellectivitate autem perfecta inferri. Unde intellectivitas Dei quum sit intellectivitas perfecta, & talis non sit, quia Dei est, bene sequitur in hoc sensu, probari posse, Deum esse volitivum, quia est perfecte intellectivus.

Arguunt nihilominus si qui sunt Adversarii contra principalem conclusionem I. Voluntas est appetitus boni cum ratione; sed Deo nullius boni potest esse appetitus: ergo nec voluntas. Probatur minor. Deus est omne bonum: ergo Deo nullius boni potest esse appetitus. Probatur consequentia. Appetitus importat carentiam rei appetitæ; sed illi, qui est omne bonum, nulla est carentia boni: ergo nulla est carentia rei appetitæ: ergo nullius boni est appetitus. II. Voluntas dicitur potentia cœca ab Aristotele 2. de anima tex. 54. Implicat autem in Deo esse potentiam, quæ sit cœca: ergo, &c. III. Voluntas movetur a fine, trahitur ab objecto, & dirigitur ab intellectu; sed Deus est primum movens, immobile, & est prima regula, adeoque directionem non patiens: ergo in Deo non est voluntas. IV. ex Augustino lib. de lib. arb. *Voluntas est rationalis motus sensui præsidens, & appetitus*; & in lib. de duabus animabus; *Voluntas est animi motus ad aliquid prosequendum, vel fugiendum*; In Deo autem non est motus, non sensus, non appetitus, non prosequutio, non fuga: ergo non est voluntas. V. In Deo non est finis: ergo neque est voluntas. Consequentia sequitur; voluntas enim movetur propter finem. Antecedens probatur. Si in Deo esset finis, dependeret ab illis, ad quæ moveretur tanquam ad finem; hoc non est dicendum: ergo, &c. VI. In Deo non est voluntas ad opposita: ergo non est voluntas, quæ semper est ad opposita. Probatur major. Voluntas ad opposita est contingens, & variabilis; hæc non potest esse in Deo: ergo, &c. Respondemus ad I. negando quodcunque probatur, & ad ultimum argumentum distinguimus majorem: Appeti-

petitus importat carentiam rei appetitæ; appetitus desiderii, conceditur; appetitus complacentiæ, negatur. Deo quidem nullius boni est appetitus desiderii; quum talis appetitus sit ad objectum absens, & nullum bonum absit a Deo, qui est omne bonum per essentiam. Appetitus autem complacentiæ est in Deo, quatenus hic appetitus dicit gaudium, & oblectationem objecti præsentis.

Ad II. distinguitur prima propositio. Voluntas est potentia cœca, quatenus abstrahit a voluntate creata, & increata, conceditur; quatenus appellat voluntatem increatam, negatur. Non enim est de essentia voluntatis ut sic, quod sit cœca; sed est proprium solummodo creatæ voluntatis, quæ non est infinita, non est a se ipsa, non est perfectissima, &c. Cæterum essentia voluntatis ut voluntatis de utraque voluntate verificatur, ut vidimus; & hoc sufficit, ut divina voluntas vera voluntas dicatur; quod autem ei non conveniat proprietas, vel passio aliqua, quæ voluntati creatæ convenit, non per hoc fit, quod non sit voluntas, sed quod non sit voluntas creata.

Ad III. distinguitur pariter major propositio. Voluntas movetur a fine, trahitur ab objecto, & dirigitur ab intellectu; voluntas, quæ præscindit ab increata, & creata, conceditur; voluntas, quæ est increata, negatur. Hæc enim movetur analogice a fine, & dirigitur analogice ab intellectu, non vero proprie. De ratione enim voluntatis ut sic est, ut a fine, & ab objecto formali analogice moveatur; hoc est habeat volendi actum; & de ratione ejusdem ut sic est etiam, ut habeat suam rectitudinem ab intellectu, seu ab intellectione, & hoc est analogice dirigi. Divina tamen voluntas est adæquate a se ipsa, estque finis, & objectum formale sui ipsius, & identificatur cum intellectione; unde nullum sequitur inconveniens, si in Deo voluntas ponitur.

Ad IV. dicitur, quod Augustinus intelligi debeat de voluntate creata, non vero increata; voluntas enim increata nullis subjacet imperfectionibus. Et ita intelligit cum Frassen.

Ad V. duplex distinguitur finis a Scholasticis, finis scilicet volitus, ut dicunt, & finis volitorum. In priorem tendit agens, ad posteriorem ordinat agens ea, quæ vult. Prior finis non habet locum in Deo, quia Deus, quum sit ipse omnium finis, nullum habens finem, non tendit in aliquem finem extra seipsum. Posterior vero intenditur a Deo, quia ordinat omnes creaturas, quæ sunt subjecta, quæ vult, ad se ipsum, tanquam ad finem ultimum.

Ad VI. dicitur, quod in Deo nulla est voluntas contingens, & variabilis, in actu quidem, non autem in effectu. Et est distinctio Doctoris Seraphici, quam affert Frassen; & explicatur. Nulla est contingentia in actu divinæ voluntatis; quia quum hic sit idem realiter cum ipsa voluntate, & substantia Dei, nullo modo variari potest, si ipsa voluntas, & substantia Dei non varietur. Invariabilis autem fuit semper, est, & erit, usque in æternum, voluntas, & substantia Dei; hinc est, quod actus divinæ voluntatis semper est invariabilis. Tota vero varietas, & contingentia est in effectu; & ratio est, quia multa facit Deus, quæ posset non facere, & velle; & multa non facit, quæ posset facere, & velle; illa & facit contingenter, & hæc contingenter non facit.

DISSERTATIO XC.

De duplici Divinæ Voluntatis objecto, ac de multiplici ejusdem Voluntatis divisione.



SICUT summa Dei veritas est primarium divini intellectus objectum, ita summa Dei bonitas est primarium objectum divinæ voluntatis. Secundarium vero sunt alia ab ipso Deo. Deus enim secundum propriam essentiam est primum bonum, non solum dignitate primum, & magnitudine bonitatis, & consequenter amabilitatis, verum etiam cognitione; adeoque ipsi Deo primum ordine conjunctionis, & eo modo necessarium, quo ei necessaria sunt proprium esse, & propria vita; ut docet P. Magnanus Phil. sac. c. 12. prop. 2. num. 1. Debet igitur Deus seipsum amare ut summum,

mum, & in omni genere primum bonum, ante omnia reliqua bona; ante quidem non solum tempore, sed ordine rationis, quatenus sic debet se amare, quanvis cætera non amet; ordine etiam independentiæ amoris, quatenus Deus independenter ab aliis objectis se amat; & tandem ordine dignitatis secundum magnitudinem appreciationis; quandoquidem quum bonum infinitum superet valore, & precio infinite cætera alia bona, consentaneum est, subdit citatus P. Magnanus, ut ejus amor superet amorem aliorum objectorum. Vidimus usquemodo, Deum, tanquam primarium objectum, amare seipsum, alia vero a seipso, tanquam secundarium; videamus modo, quomodo seipsum, & alia a seipso amet? Quod præstabimus per quæsita.

Quæritur I. Quomodo Deus seipsum amet?

Respondemus, Deum amare se ipsum comprehensive, & necessario. Ita P. Magnanus cit. loc. num. 2. & seqq. Prima pars responsionis probatur. In Deo non minus est virtus amandi, quam intelligendi: ergo quantum hæc, tantum & illa potest assequi; una quidem intelligendo, altera amando; sed vis intelligendi est comprehensiva: ergo & vis amandi. Dicitur autem, comprehensive seipsum amare, quatenus suam bonitatem amat, quantum ipsa est amabilis; sicuti dicimus, comprehensive seipsum intelligere, quatenus suam veritatem intelligit, quantum ipsa intelligibilis est.

Secunda responsionis pars probatur etiam. Et quidem I. a P. Magnano. Deus nequit jure propriæ suæ naturæ, & a fortiori nequit ex lege rationis, carere se ipso; bono scilicet, quod ipse est: ergo fieri non potest, ut in sui cognitione se attendat ut aliquid sibi indifferens; sic enim erraret in sui cognitione, & æstimatione; quod est impossibile: ergo sicuti est, ita cognoscit, & æstimat suum intrinsecum bonum, velut quid sibi necessarium absolute: ergo necessario quoque se amat. II. Spiritus Sanctus est ens simpliciter necessarium; sed si Deus libere se amaret, Spiritus Sanctus libere, non necessario spiraretur; quatenus per amorem procedit: ergo Deus necessario se ipsum amat. III. Deus est necessario beatus: ergo debet se necessario amare. Consequentia probatur. Si non necessario se amaret, non necessario se ipso frueretur, nec necessario de sua bonitate gauderet: ergo non esset necessario beatus. IV. Si Deus vellet a bono suo cessare, deberet in cessatione illa bonum aliud apprehendere; sed nullum potest esse bonum aliud, quod apprehendat: ergo non potest a bono suo cessare. Probatur minor. In actu dilectionis, quo seipsum amat, nullum potest apprehendere malum; ergo in illa cessatione nullum aliud potest apprehendere bonum. V. Summum bonum clare cognitum trahit ad se voluntatem, nullam ei relinquendo indifferentiam, neque quoad exercitium: ergo illud voluntas necessario amat. Probatur antecedens. Tunc voluntas est active libera, quando in objecto est passiva indifferentia; sed in summo bono clare cognito non est objectiva indifferentia: ergo voluntas nullo modo est active indifferens circa ipsum.

Arguunt I. Si Deus amaret seipsum, daretur in ipso mutua causalitas; hæc dari non potest: ergo Deus seipsum non amat. Probatur sequela. Ideo Deus amaret seipsum, quia esset sanctus; & ideo esset sanctus, quia amaret seipsum; sed hæc est mutua causalitas: ergo &c. II. Ideo voluntas non esset libera in amore summi boni, quia a summo bono necessitaretur; sed voluntas ut libera non accipit quidditatem ab objecto: ergo ratio summi boni non accipit necessitatem ab objecto.

Respondemus ad I. distinguendo primam partem majoris ultimi argumenti: Ideo Deus amaret seipsum, quia esset sanctus, objective, conceditur; formaliter, negatur. Pariter & secundam partem: Ideo esset sanctus, quia amaret seipsum, ideo esset sanctus formaliter, conceditur; ideo esset sanctus objective, negatur. Sicque mutua causalitas non est, quum diversæ sint rationes, & formalitates. Nec dicant, sanctitatem Dei formaliter acceptam esse eandem, ac objective sumptam: Non dicant quidem, quia quanvis concedatur, esse eandem realiter, formaliter vero sic esse, negatur.

Ad II. distinguimus majorem: Ideo voluntas non esset libera in exercitio amoris de summo bono, quia necessitaretur &c. conceditur; non esset libera in entitate, radicaliter, & in actu primo, negatur major. Sic pariter distinguitur minor: Voluntas ut libera in actu primo non accipit quidditatem ab objecto, conceditur; voluntas ut libera in operando, & in actu secundo, negatur minor, & consequentia.

Quæritur II. Quomodo Deus amet alia a se?

Respondemus, amare secundario, & veluti per extensionem dilectionis suæ, & insuper

per libere. Et probatur I. quod amet, tum ex Scripturis, tum ex ratione. Ex Scripturis quidem;quia Joan.3. 16. *Sic enim Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret:* Et Sapient. 11. 25. *Diligit enim omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti*. Ratione etiam; quia in aliis a Deo ratio bonitatis Dei adinvenitur, quum sint ipsius participationes: ergo & amabilitatis. II. probatur, quod Deus eadem secundario amet, & veluti per extensionem dilectionis suæ. Prima notitia, quam Deus de creaturis habet, est extensio quædam ejus primariæ notitiæ, qua seipsum novit: ergo pariter primarius amor, quo Deus ante omnia diligit seipsum, extenditur ad amandum creaturas. Probatur antecedens. Deus intelligens suam essentiam, ac simul ejus participabilitatem in ratione exemplatis secundum omnes modos, quibus est imitabilis, hoc ipso non potest nescire creaturas, notitia quidem, quæ primario est exemplaris, & secundario exemplatorum, quatenus ad ea extenditur:ergo prima notitia, quam Deus de creaturis habet, est extensio quædam ejus primariæ notitiæ, qua seipsum novit. Probatur etiam consequentia illa. Quia sicut Deus cognoscendo creaturas extendit suam cognitionem ad illas, ratione participabilitatis, & exemplatitatis suæ; ita pariter extendit suam participabilitatem, & imitabilitatem suam, ut secundario fit amor eorum, quæ bona sunt per participationem. III. probatur, quod eadem amet libere. Voluntas divina circa bonum sibi indifferens indifferenter se habet;sed bona, quæ sunt extra Deum, non sunt bona necesaria, sed indifferentia: ergo circa ipsa indifferenter se gerit Deus. Probatur major. Repugnat evidenter naturæ, quæ sibi ex semetipsa sufficit, & nullo extra seipsam eget, cum necessitate inclinari, & abripi ab aliquo bono sibi per consequens indifferenti, & non necessario. Minor autem constat; quia Deus absque detrimento suæ perfectæ felicitatis potest bonis omnibus necessariis carere; immo ab æterno ea non habuit; igitur non sunt ipsi necesaria, sed indifferentia. IV. tandem, quia Deus habet perfectissimam libertatem; ut inferius ostendemus; sed hæc libertas nequit esse in amore, quem erga seipsum habet: ergo debet esse in amore, quem habet erga alia a se.

Arguunt I. Ex una parte diximus nos, Deum eodem amore, veluti extenso creaturas amare, quo seipsum amat; ex altera diximus quoque, amorem Dei erga creaturas esse liberum, quando amor suis ipsius est necessarius; quomodo igitur idem? II. Nequit Deus amare bonum extra seipsum, quatenus omnis vera, & amabilis bonitas in Deo est, & per consequens extra Deum erunt tantum apparentia, & fictitia bona. Unde Christus ad illum, qui vocaverat seipsum, *Magister bone*, respondit; *quid me interrogas de bono? Unus est bonus, Deus*. Matth. 19.17. Atqui Deus nequit apparentia, & fictitia bona amore prosequi: ergo &c. III. Deus amat bona extra se: ergo necessario illa amat. Consequentia probatur. Deus non potest odio habere bonum, & amore prosequi malum, quodcunque sit malum, quodcunque sit bonum: ergo non potest non amare bonum, sicut non potest odio non habere malum: ergo & malum necessario odio habet, & bonum necessario amat.

Respondemus ad I. Amorem, quem Deus habet erga seipsum, & erga creaturas, esse eundem amorem in entitate, & in radice, non esse tamen sub eadem virtualitate, & formalitate; siquidem idem simplicissimus actus est, quo Deus seipsum, & quo creaturas, amat; sed non sub eadem formalitate, & virtualitate tam seipsum, quam creaturas amat. Item dicimus, amorem creaturarum esse liberum ex parte obliqui formaliter, ut ajunt, & virtualiter, non vero entitative; quatenus scilicet respicit objectum, quod contingens est, liber est; quatenus vero a divina entitate provenit, quæ non contingens, sed necessaria est, necessarius etiam in hoc sensu dici potest.

Ad II. dicimus, bona secundaria esse extra Deum, participata tamen a bonitate Dei; adeoque ut sic participata non possunt esse apparentia, & fictitia, licet sint extra Deum; aliter fictitium etiam esset participabile. Ad id, quod dicitur, neminem esse bonum, nisi solum Deum; respondemus, intelligi de bono per essentiam; quatenus alia, quæ sunt bona extra Deum, non sunt per essentiam, sed per participationem bona.

Ad III. negatur consequentia, & ejusdem probatio, universaliter accepta; quandoquidem bonum delectabile, precise ut tale, non est a Deo amandum; & malum juxta dictamen rationis, a Deo est amandum. Vel melius dicitur, bonum creatum, quia est bonum contingens, posse non esse bonum; sicut potest non esse eius; adeoque

que non necessario esse. Est autem, quando Deus ipsum vult, seu amat: ergo libere vult: ergo libere amat. Unde si est necessitas, consequens est, non antecedens.

Quæritur III. An Deus amet pure Possibilia?

Respondemus, quod in illorum sententia, qui solam possibilitatem extrinsecam agnoscunt, & nullam admittunt intrinsecam; & extriosecam constituunt, vel in Dei essentia, vel in Omnipotentia, vel in alio Dei attributo, certum est, quod Deus amet pure Possibilia, quia amat suam essentiam, suam Omnipotentiam, & quodlibet aliud attributum suum; quod a nemine potest negari: ergo pariter amat pure possibilia, quæ in uno ex ipsis fundantur. In hypothesi autem, quod detur illud extra Deum, in quo possibilitas intrinseca consistat, præter extrinsecam, ut communiter affirmatur, licet in illo assignando magna sit inter Philosophus discrepantia; dicimus a Deo creaturas possibiles non amari; seu Deum nullum amorem erga pure possibilia, pro statu mere possibilitatis, habere. Conclusio est contra quamplurimos; a P. Magnano tamen defenditur, & probatur I. Omnis amor vel supponit bonitatem in objecto, vel in objecto bonitatem ponit; nequit autem hoc de pure possibilibus verificari: ergo a Deo non amantur. Minor probatur. Non supponitur bonitas in possibilibus, quæ non sunt; neque ponitur; si enim poneretur, jam posibilia essent existentia. Major autem patet; quia amor est motus amantis, quod est mobile, ad bonum, quod est terminus, ad quem; impossibilis autem est motus absque termino. II. Si Deus posibilia amaret, vel amaret necessario, vel libere; neutrum dici potest: ergo non amat. Probatur minor. Non necessario, quia seipsum solum necessario amat; neque libere, etenim libertas est tantum circa creaturas existentes, sive actuales, sive futuras. Ulterius, posibilia non sunt contingenter posibilia, sed necessario sunt posibilia: ergo deberent a Deo amari necessario; sicque Deus non solum seipsum, sed alia pariter a se, necessario amaret; quod non est dicendum. III. Potest probari Conclusio discurrendo per singulas amoris species; & invenietur quidem, nullam ex ipsis de creaturis mere posibilibus verificari posse.

Arguunt I. Si intelligens perfecte potest tendere in omnia posibilia, ita volens perfecte in omnia etiam posibilia; sed intellectus divinus intelligit omnia posibilia: ergo & voluntas divina omnia pariter posibilia amat. II. Debet Deus amare bonitatem propriæ essentiæ: ergo debet quoque posibilia amare.

Respondemus ad I., quod est Scoti argumentum, negando paritatem; etenim intellectus format sibi objectum, etiamsi non adsit; sicque si non adest, potest tamen ab intellectu concipi, quatenus ab ipso efformatur. Voluntas vero supponit objectum; unde quum posibilia non supponantur, nequeunt a voluntate amari.

Ad II. dicitur, quod vel argumentum supponit possibilitatem consistere in Dei bonitate, vel Dei bonitatem esse caussam possibilitatis. Si primum, utique concedimus, Deum cognoscere possibilia, quemadmodum diximus initio responsionis ad quæsitum. Si secundum vero, quum sit ista caussa non in actu, sed in potentia, non determinata, sed indeterminata, & indifferens, non ad unum, aut aliud, sed ad infinita, & infinita; non possunt in ea effectus amari, qui non sunt, quanvis possint esse.

Pro altera vero Dissertationis parte, de divinæ scilicet Voluntatis divisione, certum omnino est, quod, quum actus divinæ voluntatis sit simplicissimus, & purissimus, nullam proinde veram pati potest divisionem. Nihilominus, quia ratione diversorum munerum, quæ exercet; vel ratione diversarum voluntatum humanarum, quibus una illa divina volitio respondet; vel ratione nostrorum inadæquatorum conceptuum, per quos ipsam cognoscimus; Theologi omnes ipsam, sicut divinam pariter scientiam, multipliciter dividere consueverunt; hoc modo nus quoque præstamus.

Primo dividitur in Voluntatem beneplaciti, & in Voluntatem signi. Illa est voluntas proprie, & vere dicta, seu secundum rem; quatenus re vera Deus per eam aliquid vult. Dicitur beneplaciti, quia est de re, quæ non solum secundum proprium effectum, vel secundum aliquid consequens sibi connexum, vel secundum aliquid attinens, sed etiam secundum se talis est, ut deceat, vel saltem non dedeceat, Deum eam velle. Unde Deo secundum se placet, adeoque est objectum beneplaciti ipsius. Voluntas signi non est vere, & proprie voluntas, sed metaphorice, & est potius signum aliquod volentis, quando scilicet esse in Deo volitionem aliquam per effectum, credimus. Dicitur signi,

signi, quia aliquando signum pro re significata accipitur, & ipsius gerit nomen; ut quando in Oratione Dominicali dicitur: *Fiat Voluntas tua*. Ubi voluntas vocatur id, quod est solummodo signum ipsius; puta præceptum, vel aliquid aliud a voluntate emanans, quod petimus adimpleri.

Verum advertere hic oportet, quod quando voluntas signi tribuitur Deo, non est in Deo proprie, vel saltem non est eo modo, quo est in nobis; & nihilominus dicitur voluntas signi præcise; alias esset voluntas beneplaciti. E.G. Quanvis in Deo non sit ira, scilicet defectus iræ, dum tamen Peccatores punit, hæc punitio nostro modo intellecta, quia videmus apud homines eam ex ira, & per vindictam exerceri, significat iram Dei, seu voluntatem Dei iratam, & propterea dicitur ira Dei. Et quia in Deo non est proprie ea voluntas, ideo ita est voluntas, ut sit tantum signi. Nec dicatur, quod voluntas signi, eo quod in Deo non est sincera voluntas, sit proinde ficta, apparens, & simulata; ac per consequens nec congrua, aut conveniens divinæ bonitati, ac veritati. Non dicatur quidem; etenim voluntas signi non est illa, quam Deus per aliquod signum significat, quanvis non habeat, ut supponit Instantia, & Hæretici dicunt, sic esse voluntatem illam, qua Deus vult omnes homines salvos fieri; adeoque volunt illam esse signi tantum voluntatem. Bene autem voluntas signi est ea supra explicata, qua scilicet non vult Deus rem aliquam, sed præcise signum illud, quo significat se velle. Ut dum Abrahæ præcepit, ut filium immolaret, voluit solum præceptum, non vero immolationem, quam præciebat. Sed ad hæc æquivoca evitanda, melius Dei voluntas dividetur in voluntatem rei significatæ, & in voluntatem signi, ut dividunt alii, & ex explicatis usquemodo innotescunt.

Secundo dividitur in Voluntatem antecedentem, & consequentem. Antecedens dicitur illa, qua Deus vult aliquid solo suo actu, non respiciendo opera nostra. Ut quando Deus aliquem creat, vel quando mundum creavit. Consequens vero est, qua Deus vult aliquid attentis conditionibus ex parte creaturarum; ut quando vult punire, vel præmio aliquem afficere.

Tertio dividitur in voluntatem absolutam, & conditionatam. Prima est illa, qua Deus vult rem aliquam, nude secundum se, & simpliciter spectatam. De hac intelligitur illud Esther 13. 9. *Non est, qui possit resistere voluntati tuæ*. Conditionata vero est illa, per quam vult aliquid dependens a conditione. Quod habetur in illo Matth. 19. 17. *Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata*. Non autem voluntas conditionata dicitur ex parte subjecti volentis, scilicet Dei; itaut significet, in Deo esse voluntatem, quod homines salvi fiant, posita aliqua conditione. Ratio est, quia conditio ex parte subjecti supponit actum suspensum; sed circa salutem hominum Deus non habet actum suspensum: ergo conditio non se tenet ex parte subjecti volentis. Major patet; quandoquidem actus, qui inesset posita conditione, de facto non inest, ex eo quia conditio nihil ponit in esse. Dicitur ergo voluntas conditionata ex parte objecti, seu rei volitæ a Deo; itaut sit sensus, Deum velle actualiter hominum salutem, dependenter tamen a cooperatione ipsorum.

Quarto dividitur in voluntatem efficacem, & inefficacem. Efficax est illa, quæ habet effectum, seu quæ adimpletur. Inefficax vero, quæ effectu caret. Efficax alia est absoluta, a conditione scilicet soluta, in rei effectionem tendens; alia est efficax conditionata, conditioni scilicet obstricta, nec non ea mediante in rei effectionem tendens. Item alia est efficax absoluta antecedens, quæ a voluntate creata non dependet; alia vero est efficax absoluta consequens, quæ scilicet conditionem aliquam ex parte creatæ voluntatis, & ab ea pendentem, supponit, veluti in prævisione scientiæ mediæ adimpletam. Voluntas efficax absoluta consequens etiam dici solet prædefiniens, & prædeterminans. Non autem ex his inferendum est, voluntatem divinam secundum se præcise inefficacem esse; aliter simulata esset, aut otiosa, voluntas, vel velleitas potius, aut dimidiata volitio. Dicitur autem inefficax spectata secundum complexum ex Dei voluntate, & ex conditione adimplenda a creatura; ex parte cujus complexi, non vero ex parte Dei, aliquando caret fine. Itaque licet conditionata, est tamen efficax illa Dei voluntas, qua Deus vult, omnes homines salvos fieri.

DISSERTATIO XCI.

De Deliriis contra Dei Libertatem, & de asserentibus illa.



Axima divinæ Voluntatis perfectio est Libertas, quæ per liberum divini velle arbitrium importatur. At nihilominus mysterium quoque est, & non minus, quam cætera Divinitatis arcana, imperscrutabile redditur. Et hinc est, quod, vel Infideles de ipsa male loquuti sunt, vel Hæretici sua quoque deliria in medium afferre non erubuerunt. Catholici autem Theologi adeo in ea explicanda dissentiunt, quanvis omnes in ea asserenda conveniant, ut possit pene dici, tot esse sententias, quot capita sentiunt. Hac in Dissertatione de Infidelium, seu Ethnicorum, & Hæreticorum deliriis loquimur, in sequenti deinde de Scholasticorum opinionibus dicturi.

Interim præmittimus, libertatis nomine venire dominium quoddam facultatis operantis, ita quod ex se possit velle, nullo habito extrinseco determinativo, & ex se ipsa possit nolle. Hoc dominium dicit intrinsecam facultatis indifferentiam, quæ domina sit sui ad utrumlibet contradictionis membrum, ad velle scilicet, & ad nolle, & specificationis etiam, ad velle nempe hoc, aut aliud, vel nolle hoc, aut aliud. Proinde facultas hæc dicitur arbitra suarum operationum, & hæc sua vis liberum arbitrium nominatur.

Primo contra Libertatem Dei erravit Aristoteles; opinans, ut non pauci scribunt, Deum in mundi productione ex naturæ necessitate operasse, ac proinde fuisse agens necessarium. Aristotelei autem non obscuri nominis plures Magistrum suum defendunt; alii per verbum nescio ab hoc se negocio expediunt. Certe Scotus in 1.dist. 8. q.5. §. de intentione istorum, profitetur, se nescire quid intenderint Aristoteles, & Avicenna. S.Thomas 2. cont. Gentes c.23. asserit, nonnullos veteres Philosophos amplexatos hunc errorem fuisse, sed eos suppresso ipsorum nomine affere. Alii dicunt, Aristotelem 8. phys. tex. 9., & 2.de Cœlo c.6. Deum fecisse necessario operantem; at postmodum in lib. de mundo dixisse, Deum liberum esse, & in libro illo hoc ipsum Alexandro tradidisse.

Secundo erravit Avicenna, ut dictum est, fortassis Aristotelis vestigiis inhærens, & ejus dicta ad superstitionem usque adorans. Testatur Franciscus Ferrariensis, S.Thomæ Commentator, qui scribit Philosophos illos, de quibus loquitur Angelicus, fuisse Aristotelem, & Avicennam. Testantur insuper Henricus, Scotus, & alii apud Bellarminum, tam de Aristotele, quam de Avicenna; de Grat. & lib. arb. lib.3. c.15. Quinam autem fuerint alii antiqui Philosophi, erroris hujusce auctores, quos Angelicus affert, sed non nominat, nos omnino latet; ideo de illis loqui plura supersedemus.

Tertio adscribitur hic error inter Hæreticos Petro Abailardo; qui, ut testatur Thomas Vvaldensis lib.1. doctrinalis fidei c.10. voluit, Deum non posse facere, nisi ea, quæ facit. Eidem Abailardo tribuitur ab Alphonso de Castro adv. hæres. verb. futurum contingens; dicente: „ Hujus hæresis auctor fuit Petrus Abailardus.... dicens, potentiam Dei, & actualem creationem ejusdem esse mensuræ, ita ut non posset plures res creare, quam creat, nec aliter res facere, quam fecit. „ Pariter a Bellarmino, loc. nuper cit. „ In eodem errore versatus est ex Christianis Petrus Abailardus, teste Thoma Vvaldensi lib.1. doctrinal. fidei, c.10. docuit enim prædictus Petrus, Deum non posse facere, nisi ea, quæ facit. „ Aliique passim tradunt.

Quarto erroris ejusdem accusatur Vviclefus. Quod constat ex ejus Trialogo c.10.& 11., & asseritur a Thoma Vvaldensi, qui eum confutat lib.1. doctrinal. fid. c.10. & seq., a Bellarmino cit. loc., & ab Alphonso de Castro, aliisque pariter confirmatur.

Quinto Lutherus assertione art. 36. approbat Vviclefi errorem, asserens, veram esse Vviclefi sententiam, quæ habet, omnia ex necessitate absoluta evenire. Quod refert Bellarminus; & Alphonsus de Castro scribit: „ Eundem errorem tutatur nunc Lutherus, dicens, omnia, quæ fiunt, tam absoluta necessitate fieri, ut impossibile sit aliter fieri, quam fiunt. „

Sex-

Sexto Martinus Bucerus, turpissimus Desertor, & audacissimus Sectator, in lib. de concord. doctrinæ c. de libero arburio, manifeste asserit, Deum necessario agere quicquid agit, nec posse aliter facere. Tradit Bellarminus, & ex eo Cacheranus trac. 1. de Deo uno lib. 4. c. 1. §. 4. n. 20.

Septimo Calvinus lib. 1. Instit. c. 16. §. 3. aperte tradit, Deum non posse facere, nisi id, quod facit. „ Sane Omnipotentiam sibi „ vendicat, ac deferri a nobis vult Deus, non „ qualem Sophistæ fingunt, inanem, otio„ sam, & fere sopitam, sed vigilem, effica„ cem, operosam, & quæ in continuo actu „ versetur. „ Et post pauca. „ Ideo cense„ tur Omnipotens, non quod possit quidem „ facere, cesset autem, sed quia, &c. „ Ubi Bellarminus observat, a Calvino reprehendi Theologos nostros, quos Sophistas vocare dignatur, quia asserunt, Deum multa posse facere, quæ non facit, & contra, posse multa non facere, quæ facit; & ob id vere, & proprie esse liberum.

DISSERTATIO XCII.

De Libertate, quod sit in Deo, & in quo consistat.



Ibertatem esse in Deo dogmatice probamus contra prædictos in præteritis Dissertatione Adversarios; & quidem non tantum Fidei momentis, verum quoque naturalis rationis subsidiis, contra Nominales, qui cum Ochamo, & Gabriele, hoc fieri posse, negant; Et hæc est prima Dissertationis hujus pars. In secunda autem scholastice investigabimus, in quo divina libertas constituenda sit, quod quidem Scholasticos Theologos in tam diversas abire vias, ut illud ipsum invenirent, effecit.

I. Probatur ex Scripturis. Psal. 93. 1. *Deus ultionum libere egit*. Psal. 110. 2. *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus*. Oseæ 14. 15. *Diligam eos spontanee*. Ad Ephes. 1. 11. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*; ubi consilium accipitur pro libero arbitrio; ut patet ex contextu Eccli. 15. 14. *Posuit hominem in manu consilii sui*; idest liberum arbitrium ei dedit; ut omnes Commentatores fatentur. Ad Ephes. 1. 4. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*. Electio autem nequit sine libertate esse. Ad Roman. 9. 18. *Cujus vult, miseretur, & quem vult, indurat*. 1. Corint. 12. 11. *Hæc autem omnia operatur unus, & idem spiritus, dividens singulis prout vult*. Epist. Jacobi 1. 18. *Voluntarie genuit nos verbo veritatis*. Aliis etiam Scripturarum testimoniis ostenditur, Deum posse facere, quæ non facit, & non facere, quæ facit. Danielis 3. 17. *Deus noster potest nos eripere de camino ignis, & de manibus tuis liberare; quod si noluerit, &c.* Sapient. 11. 18. *Non enim impossibilis erat omnipotens manus tua, quæ creavit orbem terrarum ex materia invisa, immittere illis multitudinem Ursorum, aut audaces leones*. Matth. 3. 9. *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahæ*. Hæc, & similia loca explicantur a Bellarmino, Estio, aliisque, usque ad satietatem.

II. Probatur ex Conciliis. Concilium Constantiense generale sess. 8. inter cæteros Vviclefi errores, hunc etiam art. 27. damnavit; refert Arsdekin p. 2. in notit. gener. dogmat. verb. futurum contingens. Concilium Remense in Gallia, ann. 1148. celebratum, in quo omnes Abailardi errores damnati sunt. Concilium Moguntinum IV. c. 2., in quo definitur, Deum non esse caussam peccati: ergo aliarum rerum est caussa, & quidem quia ipsas vult, & libere vult. Concilium Tridentinum generale sess. 6. can. 6., in quo dicitur, Deum solum permissive concurrere ad peccatum: ergo datur in Deo voluntas, qua vult, & illa, qua permittit: ergo datur libertas, per quam vult, & permittit. Concilium Toletanum XV., in quo habetur, Dei voluntatem, & natura unam esse, & simplicem in tribus Personis; atqui hæc est voluntas essentialis, non notionalis; essentialis autem libera est.

III. Probatur ex Patribus. Ambrosius lib. 2. de fide c. 3. *Si possibile est, voluntatis interim libera Dominum fuisse doceamus. In tantum processistis impietatis, ut negetis, quod Filius Dei liberæ voluntatis sit. Ac certe soletis etiam Sancto Spiritui derogare, & negare non potestis, scriptum esse, Spiritus ubi vult* spi-

spirat: Ergo si Spiritus ubi vult spirat, Filius quod vult non agit? Deinde citat Apostolum 1. Cor. 12. scribentem; *Omnia operatur unus, atque idem Spiritus dividens singulis prout vult*; & subdit: *hoc est, libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.* Epiphanius hæres. 23. *Deus Pater hominem, & cætera omnia pro sua voluntate procreavit.* Macharius hom. 15. *Hominem eo ipso ad imaginem Dei esse factum, quod sit liber, ac sui juris; quoniam, ut Deus, liberi est arbitrii, & quod vult facit.* Hieronymus ep. ad Philemonem cap. 1. explicans illa verba: *Sine consilio autem tuo nihil volui facere, ut non quasi ex necessitate bonum tuum esset, sed voluntarium*; scribit: *Hoc, quod a plerisque quæritur, & sæpissime tractatur, quod Deus hominem faciens, non eum bonum, rectumque condiderit; de præsenti loco solvi potest: Si enim Deus voluntarie, & non ex necessitate, bonus est, debuit, hominem faciens, ad suam imaginem, & similitudinem facere, hoc est, ut ipse voluntarie, & non ex necessitate, bonus esset. Qui autem afferunt, ita eum debuisse fieri, ut malum recipere non posset, hoc dicunt: talis fieri debuit, qui necessitate bonus esset, & non voluntate; quod si talis fuisset, qui bonum non voluntate, sed necessitate perficeret, non esset Deo similis, qui ideo bonus est, quia vult, non quia cogitur.* Augustinus lib. 22. de Civit. Dei c. ult. *Deus, quia peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?* Item in Enchiridio c. 95. *Tunc in clarissima luce sapientiæ videbitur, quam multa possit* (Deus), *& non velit; nihil autem velit, quod non possit.*

IV. Probatur Rationibus. I. Omnes nationes, in quacumque necessitate positæ, Deum precantur, & proprio Deo, etiam ficto, sacrificia offerunt, ut ipsum placent, ac ab eo beneficia consequantur; gratias insuper agunt pro acceptis beneficiis; & similia alia exercent; sed hæc omnia frustranea essent, si Deus ex naturæ necessitate operaretur: ergo dicendum est, liberum in suis operationibus esse. Unde Boetius scripsit: *Nulla est Gens, quæ non persuasum habeat, Deum esse liberum, a quo sperare omnia possit, si eum colat.* II. Si Deus non fuisset in suis operationibus liber, nulla posset assignari ratio, cur hæc creata creaverit, & non alia, quæ fuissent etiam creabilia? ergo vere fuit, & est liber in operando. III. Si Deus non fuit liber, cur potius ab initio, & non antea, & non postea, creavit mundum? Quum alias eum potuerit, vel antea, vel postea facere; ut ex Philosophicis probatum supponimus? IV. Libertas in Deo est perfectio simpliciter simplex: ergo in Deo ponenda. Antecedens patet; tum quia ex illius carentia, sequitur carentia aliarum plurium perfectionum in Deo; tum etiam, quia ex sua ratione formali nec importat posse mutari, nec posse malum velle. V. Libertas est perfectio præstantissima naturæ intellectualis, quæ pro sui libito potest hoc, vel illud, velle; per quam a natura irrationali distinguitur, quæ ad operandum necessitatur: ergo poni debet in eo, qui est per essentiam perfectissimus. Antecedens est S. Bernardi in Cant. Cant. dicentis: *Arbitrii libertas est plane quid divinum, præfulgens in anima, tanquam gemma in auro.* VI. Deus est caussa efficiens cœlorum, elementorum, intelligentiarum, &c. ergo libere, & non necessario operatur. Antecedens probatur. Si Deus non creavit intelligentias, non potest reddi ratio, cur sint tantæ, & non plures; cur ita inter se subordinatæ; cur tantæ virtutis, & non majoris, vel minoris? &c. Probatur modo consequentia. Quæ operantur ex necessitate naturæ, determinantur ad unum, & non possunt producere, nisi unum, & simile sibi: ergo si Deus est caussa cœlorum, &c. libere, & non necessario produxit illos.

Opponunt Adversarii I. Repugnat divinæ libertati immutabilitas Dei: ergo aut Deus non est immutabilis, aut non est liber. Probatur antecedens. Libertas stat in posse velle, & non velle, velle hoc, & non illud; sed hoc dicit mutabilitatem, adeoque incompatibilis est cum divina immutabilitate: ergo, &c. II. Repugnat pariter divina libertas cum sanctitate Dei: ergo aut Deus non est sanctus, aut non est liber. Probatur antecedens. Libertas consistit in velle bonum, & non bonum; sed hoc repugnat sanctitati, quæ semper vult bonum: ergo divina libertas repugnat cum sanctitate Dei. III. Si Deus posset facere quæ non facit, haberet potentiam passivam, & otiosam; sed hæc admittenda non est in Deo: ergo Deus non potest facere plura, quam facit. IV. Deus necessario debet facere quod melius est: ergo non est liber ad illud faciendum, vel non faciendum. V. Si Deus haberet libertatem, maxime haberet circa efficacem amorem creaturarum futurarum, & existentium; sed circa has non habet libertatem: ergo nullam habet. Probatur minor. Si circa efficacem hunc amorem libere inclinaret, posset ipsum cohibere; sed non potest: ergo, &c. Probatur minor. Deus non potest

est contra inclinationem summæ suæ bonitatis agere; sed nisi communicaret suam bonitatem creaturis, ageret contra suam naturalem inclinationem: ergo non potest cohibere se, ne ulli creaturæ communicetur. VI. Libertas est potentia indifferens ad ponendum actum, vel non ponendum, sed in Deo nulla est, vel esse potest, potentia indifferens: ergo neque libertas. Minor probatur. Actualis volitio, & id omne, quod se habet per modum actus secundi, est incompossibile cum eo, quod se habet per modum potentiæ; sed in Deo omnis perfectio se habet per modum actus secundi: ergo nulla esse potest in Deo potentia indifferens. Probatur major. Id, quod est volitio actualis, est determinativum essentiale ad volendum; sicut id omne, quod se habet per modum actus secundi est determinativum ad agendum; potentia vero indifferens est ipsum subjectum determinabile; sed determinativum est incompossibile cum eo, quod est determinabile: ergo id, quod est actualis volitio, vel saltem se habet, per modum actualis volitionis, est incompossibile cum actu potentiæ indifferentis.

Respondemus ad I. Per velle, & non velle in Deo, non importari mutationem actus in potentia, sed terminationis in objecto; semper enim actus est idem in Deo, quamvis terminetur, vel non terminetur, ad tale, vel tale objectum. Unde mutatio non est in Deo, sed in creatura. Sicque per libertatem importatur mutabilitas non entitative, sed terminative; quod quidem nihil officit summæ immutabilitati Dei.

Ad II. dicitur cum S.Thoma q.24. de verit. art. 3. quod non sit de ratione liberi arbitrii ut sic posse velle bonum, & malum; nam posse velle bonum, & malum spectat ad liberum arbitrium, non simpliciter, sed ut est in natura creata, quæ quidem potest deficere, & peccare. Ad rationem autem liberi arbitrii ut sic sufficit, habere optionem diversarum rerum, & electionem fieri cum pleno, & perfecto rationis judicio.

Ad III. dicitur, quod potentia passiva illa est, quæ nondum reducta est ad actum. Potentia divina non distinguitur ab actu, quia est ipsa divina essentia, quæ est actus purus. Ulterius semper est cum actu, quia semper operatur; & si non operatur omnia, quæ operari potest, non est ex defectu potentiæ, sed ex ratione voluntatis; & non deficit entitas actus, sed multiplicitas terminorum. Denique improprie dicitur potentia in Deo, quum semper sit actus. Quod non est passiva, multominus erit otiosa.

Ad IV. dicimus, illud esse perfectius, quod a Deo eligitur, & ideo esse perfectius, quia a Deo eligitur, non autem a Deo eligitur, quia perfectius est. Unde non per hoc, quod Deus eligit, vult, aut facit, quod perfectius est, læditur divina libertas.

Ad V. negatur semper quod probatur usque ad ultimum argumentum, in quo distinguitur major: Deus non potest agere, &c. ex suppositione, quod detur talis inclinatio, conceditur; aliter, negatur. Ratio est, quia propensio Dei se communicandi ad extra est dependens ab arbitrio libertatis, cujus posito imperio, habetur opus. Si autem esset propensio fundata in sua excedente, & uberrima voluntate antecedenter ad usum libertatis, opus debuisset actuari ab æterno; quod est contra fidem. Ergo, quia Deus non ab æterno, sed in tempore, suam extra se communicavit bonitatem; & ex alia parte, quia ab æterno suam habuit communicandi se inclinationem; necesse est dicere, inclinationem a libertate pendere.

Ad VI. distinguimus majorem: Libertas est indifferens ad ponendum, vel non ponendum, cum præcisione illius actus, conceditur; cum negatione ejusdem, negatur. Sic pariter distinguitur minor: Sed in Deo nulla esse potest potentia indifferens; secundo modo, conceditur; primo modo, negatur minor, & consequentia. Eadem distinctio adhibetur in probatione minoris, loquendo in divinis; & in ultima probatione nihil contra nos concluditur.

Insurgunt autem Adversarii, & sic arguunt. Potentia aliqua, ut sit libera, debet esse ex suis intrinsecis indifferens ad actum secundum; sed potentia cum sola præcisione actus secundi, non potest esse ex suis intrinsecis indifferens: ergo neque libera. Sed Deus habet omnem potentiam sine negatione actus secundi, & ad summum cum sola præcisione: ergo non potest esse liber. Probatur minor. Potentia cum intrinseca immutabilitate, quia nunquam potest esse sub aliqua indeterminatione, non potest esse ex suis intrinsecis indifferens; sed illa potentia, quæ ad summum habet præcisionem, non vero negationem actus secundi, habet illam perfectissimam immutabilitatem, quia nunquam potest esse sub aliqua indeterminatione: ergo non potest esse ex suis in-

intrinsecis indifferens potentia sine negatione actus secundi. Probatur major. Nisi praecedat in ipsa indifferentia, & indeterminatio ad actum secundum, non potest determinatio ex indifferentia, seu ex vi indifferentiae haberi; & per consequens talis indifferentia non erit ex intrinsecis; sed potentia cum intrinseca immutabilitate, quia nunquam esse potest sub aliqua indeterminatione, non potest habere determinationem ex vi indifferentiae: ergo, &c.

Respondemus, quod ad hoc, ut Agens ex propria ab intrinseco active sumpta determinatione agat, non requiritur, ut status merae indifferentiae praecedat aliquo tempore, vel aliquo reali instanti, eam determinationem; sed satis est, ut instanti aliquo rationis praecedat. In forma igitur distinguimus majorem: Ad hoc, ut potentia aliqua sit libera debet esse ex suis intrinsecis indifferens; hoc est non debet esse determinata ab intrinseco, sed ex seipsa inferre, & inducere determinationem ad actum, concedimus; alio modo, negamus. Eodem modo distinguimus minorem: Potentia cum sola praecisione actus secundi, & sine negatione illius, non potest esse ex suis intrinsecis indifferens; itaut fiat sensus, quod debeat praecedere indeterminatio, & indifferentia pro aliquo reali instanti, negamus; pro aliquo instanti rationis, concedimus.

Ad secundam modo devenimus Dissertationis partem, in qua investigare oportet, per quid constituatur, seu in quo formaliter consistat, velle liberum actuale Dei, ut liberum est. In quo quidem explicando Scholastici inter se non conveniunt; immo taliter discrepant, ut vere dicere possimus, tot sententias esse, quot sunt Doctores. Nos autem, antequam judicium nostrum proferamus, duo prius stabilienda ducimus; quorum primum est, quod sicut actuale Dei necessarium velle est quid Deo intrinsecum, ita etiam & liberum secundum quod liberum est; alterum vero, quod actuale Dei liberum velle est perfectio in ipso Deo.

Primum ideo dicimus, quia fuerunt nonnulli, qui, ad evitandam mutabilitatem in Deo, dixerunt, actus liberos in Deo nil aliud dicere, praeter extrinsecas denominationes; quia Deum velle aliquid extra se nihil aliud est, quam in re illa mutationem facere pro aliquo tempore; vel aliquod esse illi conferre, quod est in potestate Dei facere, & non facere; & quando facit, dicitur velle; quando vero non facit, dicitur nolle; non quia aliter ipse se habet, sed quod res ipsa aliter se habeat. Contra hanc cogitationem dicimus nos, actuale velle Dei liberum Deo esse intrinsecum. Quod suadetur I. juxta fidei principia, quibus certum est, Deum non metaphorice velle, & amare alia extra se. Sufficiat illud Psalmi 113. 3. *Deus omnia quaecunque voluit, fecit*; ubi satis distinguitur velle ab efficere, & utrunque Deo tribuitur. Cui concordat illud Sapient. 11. 26. *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* Ex quibus sic efformatur ratio. Ideo dicitur Deus aliquid agere, quia vult bona conferre, quia amat; juxta illud Joan. 3. 16. *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret*: ergo velle aliquid, & aliud facere, non sunt idem formaliter, & secundum rationem in Deo; sed ipsum facere est quid extrinsecum Deo, & est effectua ipsius velle, & amoris ejus, aut saltem ad illud consequens: ergo, &c.

II. Probatur ratione a P. Magnano. Liberum arbitrium consistit in intrinseca facultate indifferente ad utrumlibet contradictionis, vel specificationis, membrum, prout determinate operativa ex vi propria, & ab intrinseco sumendae actualis determinationis: ergo consequens est, ut formalis determinatio libera sit prius in determinatione interna, quam externa. Probatur consequentia. In interna est activa tanquam in usu activo dominii, & imperio formali; in externa vero est solum ut in subdita, dependente, & imperata: ergo est consequens, ut externa denominetur libera ab interna, non vero interna ab externa.

III. Probatur. Velle, & amare, quum sint operationes vitales, non possunt esse omnino extrinsecae: ergo vel Deus non amat, vel amat per amorem, qui est in ipso.

IV. Facere cum indifferentia agendi, & nihilominus se determinare ad agendum proxime, & per ipsammet denominationem extrinsecam, est modus inintelligibilis, & impossibilis. Quod probatur. Quomodo enim Solem, intelligi potest, esse determinatum ad illuminandum per illuminationem in passo receptam, dum supponimus, Solem non esse naturaliter determinatum, sed se determinare positis omnibus requisitis ad illuminandum? Cur etiam determinatus est modo, & non antea, quum potestas libera non solum ve-

lit

lit objectum, sed etiam actionem extrinsecam? Ergo quia libere vult externam actionem, per actionem internam vult.

Alterum modo, quod præmisimus, probandum est. Et per paritatem probamus. Est perfectio in Deo, non solum, quod sit intellectivus, verum etiam quod actualiter intelligat; immo perfectio est, quod non tam sit intellectivus per scientiam visionis, sed quoque quod per eam actualiter intelligat, quamvis scientia visionis sit libera, & de objecto contingenti: ergo pari modo est perfectio in Deo, quod non tantum sit volitivus bonorum contingentium, verum etiam quod ea actualiter velit.

Dices I. In actu intellectus est necessitas videndi verum quodcunque proponitur tanquam existens: In actu vero voluntatis nulla potest esse necessitas ad bonum indifferens.

Contra argumentamur. Sicut ex parte objectorum est in eo bono indifferentia amabilitatis, ita etiam in eo est contingentia cognoscibilitatis; quæ contingentia non minus remota est sui absoluta necessitate, quam sit illa indifferentia amabilitatis. II. ex parte facultatum. Sicut in voluntate est activa facultas volendi, & nolendi idem, ita in intellectu indifferentia passiva, ut habeat simplicem intelligentiam, aut visionem; immo in ratione visionis, ut habeat, vel affirmationem, vel negationem ejusdem: ergo falsum est, quod in actu intellectus sit necessitas videndi quodcunque proponitur.

Dices II. Indifferentia ista intellectus est solum antecedens; aliunde omni intellectui est necessitas consequens, ut scilicet videat id, quod objicitur, eo sane modo, quo ei objicitur, puta affirmative, vel negative; atqui hoc dici non potest de voluntate: ergo urget disparitas.

Contra etiam prosequimur. Et negamus minorem; quandoquidem etiam voluntas habet ex se indifferentiam antecedentem nolendi, & volendi, & habet quoque consequentem necessitatem volendi ex hypothesi quod semel se ad volendum determinaverit: ergo quum necessitas illa consequens in intellectu sit solum ex hypothesi, & ea, quæ est in voluntate, sit ex hypothesi etiam, nullum est ex hoc capite discrimen.

Dices III. Magnum discrimen in illa eadem hypothesi est; quia hypothesis fundans necessitatem consequentem sic est in voluntate, ut ab ejus intrinseco emanet, scilicet ab ejus determinatione; at in intellectu sic est, ut proveniat ab extrinseco, scilicet ab eadem voluntatis determinatione, quatenus ex vi ejus decreti liberi fit, ut res existat, & ita intellectui eum sua indifferentia objiciatur.

Contra pariter instamus. Hoc discrimen est nullum, quatenus in id resolvitur, ut intellectus ob suam passivam indifferentiam possit recipere ab extrinseco determinationem ad simpliciter intelligendum, aut ad videndum; voluntas vero ob suam activam indifferentiam possit ab intrinseco sumere determinationem ad volendum, vel ad non volendum. In hoc autem non apparet, cur sit perfectio intellectui videre actualiter, accepta ab extrinseco determinatione ad videndum potius, quam ad simpliciter intelligendum; & non sit voluntati perfectio actualiter velle, sumpta ab intrinseco determinatione ad nolendum, vel volendum. Immo ex hoc eodem capite est argumentum majoris perfectionis in hac, quam in illo; & sane eo majoris, quo majus, & nobilius est agere, seu se habere active, quam sit se habere passive: ergo si est perfectio intellectus, quod actu videat per scientiam visionis, a fortiori erit perfectio voluntatis, quod actu velit libere.

II. Probatur alterum illud, quod proposuimus. Nemo dubitat, esse in Deo perfectionem, quod sit volitivus libere: ergo necesse est, ut ei sit perfectio velle actualiter libere. Probatur consequentia. Probavimus supra, voluntatem Deo non esse per modum nudæ potentiæ, sed per modum formalis actus purissimi; adeoque non esse per modum facultatis præcisæ, & expeditæ ad se determinandum ad hanc, vel illam partem, at per modum actus determinati quidem ad primam partem, sed nonnisi ab interno suo proprio dominio; ergo, &c.

III. Probatum a nobis fuit superius, liberum Dei velle esse Deo intrinsecum: ergo est perfectio in illo. Probatur consequentia. Aliter enim sequeretur, quod esset aliquid in Deo formaliter, quod vel esset imperfectio, vel saltem non esset perfectio; quod non est dicendum.

His discussis, duo alia sunt pariter stabilienda, antequam ad principalem difficultatem discutiendam deveniamus; quæ quidem per quæsita præstabimus.

Quæritur I. Quænam sit differentia divini velle actualis; num scilicet sit sola indifferentia rei volitæ de se indifferentis, aut judi-

judicii proponentis ut eandem indifferentem ponendam ?

Dixerunt quidam, non aliter esse Deum indifferentem ad volendum, & non volendum, adeoque liberum, nisi quod præcise volitio, aut nolitio illius est de rebus indifferentibus cognitis cum indifferentia cognitionis, scilicet per judicium indifferens, seu exprimens, rem esse indifferentem, non vero necessariam, quasi quod de se non exigat potius amari, quam non amari. Hæc opinio tribuitur Bannes 1. p. q. 19. ar. 10. dub. 1. In 3. documen., qui postquam eam explicavit, duo ex ea corollaria deduxit; primum scilicet, quod quotiescumque actus volitionis oritur ex prædicta radice judicii, semper fit liber; alterum vero, quod quicquid antecesserit, vel comitaverit, vel supervenerit ad actus voluntatis, si non tollat judicium illud circa medium finis, non destruet libertatem operationum.

Nos autem ad quæsitum respondemus negative. Et ratio est, quia licet prædicta opinio explicet, quomodo non sit voluntati Dei mutabilitas, non tamen explicat, quomodo non sequatur in Deo, sicut in nobis sequitur, mutabilitas, ex eo, quod est præcise amare. Item licet radicem habeat, non tamen formalem arborem habet libertatis, quanvis totum hoc pro materiali libertatis præsupponatur; ulterius tamen requiritur de formali, ut voluntas de se cum indifferentia sua propria respiciat rem indifferentem indifferenter propositam. Quod probatur. Per solam propositionem rei indifferentis a judicio factam vel voluntas adhuc est indifferens ad amandum, & non amandum, vel jam est determinata: Non potest dici secundum; etenim si judicium illud posset voluntati determinationem afferre, judicium indifferens non esset, sed in unam partem potius præponderans, atque determinans: Si dicatur primum: ergo in alio opus est, ut sit libertas. Igitur præter objecti, & judicii indifferentiam; item præter passivam voluntatis indifferentiam, seu capacitatem ad habendum amorem, vel ejus oppositum; & tandem præter vim ejusdem voluntatis activam præcise ut elicitivam, vel quasi elicitivam oppositi, sequitur activa indifferentia facultatis amandi; idest potentis non solum amare, nec solum amare cum sola indifferentia judicii, aut objecti judicati, sed etiam amare ex prædicta indifferentia, seu ita amare, ut ejus vi, tanquam proprie dicta dominii, determinationem ad amandum actualiter sibi sumat. Quæ omnia fusius a P. Magnano scribuntur c. 12. prop. 9.

Quæritur II. An actuale liberum Dei velle sit quid Deo superadditum ?

Negative pariter cum P. Magnano c. 12. prop. 10. respondemus, contra quosdam, qui putabant, actuale liberum Dei velle Deo quidem liberum esse, at nihilominus dixerunt, ei convenire ex vi formæ, intrinsecæ quidem, & inexistentis Deo, ejusque voluntati, sed quæ secundum suam entitatem nec sit Deus, nec ejus voluntas, at quid distinctum, ac realiter superadditum; quod ratione suæ contingentiæ constituat Deum formaliter, & intrinsece liberum. His verbis a P. Magnano hæc sententia refertur, & explicatur; quæ quidem Cajetano tribuitur, sed calunniose, ut Magnanus subdit; qui ulterius Cajetanum ab hac calumnia defendit.

Impugnatur tamen hæc sententia I. Quia, ut explicatur, est absurda, & hæretica; & probatur; quia destrueretur divina simplicitas, ratio actus puri, &c. si ipsa admitteretur; sed hoc hæreticum, & absurdum est: ergo, &c.

Alii autem, non audentes hoc asserere de Deo, putarunt, liberum Dei velle actuale esse ex parte actum ipsum necessarium, ex parte vero esse relationem non necessariam, & per consequens liberam, & contingentem, quæque constituat actum volendi liberum in ratione liberi; quam relationem dicunt esse rationis, non realem; ne dicere videantur, aliquid reale inesse Deo.

Impugnatur pariter hæc opinio a P. Magnano. I. Est enim impossibile, ut aliquod ens rationis, secundum se sumptum, sit de intrinseca quidditate perfectionis realis, præsertim divinæ. Deus enim nec operatione nostra, nec fictionibus nostris indiget, ut sit id, quod est. II. Hæc relatio vel est libera, quia libere a nobis fingitur, vel quia Deus ex parte sui dat nobis fundamentum ita libere fingendi ? Si primum; quemadmodum quia quis potest fingere, Deum esse liberum, ideo Deus est liber; pariter quia alius poterit fingere, Deum esse lignum, Deus etiam erit lignum: Si secundum; assignetur hoc fundamentum; & nos dicemus, per hoc fundamentum Deum esse vere, & formaliter liberum. Ratio est; quia licet in eo casu non esset relatio, Deus tamen daret ex parte sua hoc fundamentum, & quidem daret libere; adeoque esset formaliter liber in eo dan-

dando. Patet hoc; quia Deus ad hoc fundamentum dandum non indiget nostra relatione rationis, quæ est posterior suo fundamento.

Dices: Facultas volendi libere est sicut Omnipotentia; sed actus secundus Omnipotentiæ inest Deo virtualiter, non formaliter: ergo etiam actus secundus libertatis: ergo falsum est, quod formaliter insit Deo velle actualiter liberum.

Contra. Dispar est ratio; nam actus secundus Omnipotentiæ est aliquid transiens, actus secundus vero voluntatis, non minus liber, quam necessarius, est immanens: ergo formaliter dicitur inesse Deo.

Remanet modo, ut difficultatis culmen attingentes, explicemus divinam libertatem, & modum volendi libere Dei; adeout stet in Deo omnimoda physica immutabilitas cum indifferentia nolendi, & volendi. Hæc enim duo concilianda sunt in Deo, quorum unum respuere videtur alterum; primum scilicet immutabilitas ipsa, qua Deus aliter se habere non potest; alterum vero ipsa indifferentia necessitati opposita, qua potest aliter se habere. Proinde inveniendus est modus conciliandi, & componendi simul hæc duo; & quod actualis divina volitio absque necessitate sit volitio, & absque mutabilitate potuerit non esse volitio.

Duo P. Magnanus docet, ad propositum explicandum adjuvare; primum est, quod velle divinum includat omnem, & qualemcumque perfectionem, quæ in genere volendi est, vel intelligitur perfectio, in sua unitate, ac simplicitate; & hujus ratione divinus actus volendi, absque sui mutatione intrinsecea, aliter se potest habere. Secundum autem est, actum illum non specificari ab objectis, nec ab his ullo modo haberi; & hujus pariter ratione habet divinus actus volendi, ut non ratione alicujus extrinseci, puta objecti, cogatur in se mutationem admittere, ad hoc, ut intrinsece aliter se habeat.

Agimus modo de primo, de altero mox acturi. Divinus itaque simplex, & unicus actus volendi includit in se non solum eminenter, & virtualiter, sed etiam formaliter, perfectionem omnem, quæ in genere volendi est, vel cogitari potest perfectio: ergo consequens est, ut includat etiam perfectionem formalem volitionis, prout hæc est inclinatio ad rem volitam, & etiam perfectionem formalem nolitionis, prout hæc est aversio a re nolita. Probatur Consequentia. Hæ enim sunt duæ differentiæ volendi, quasi specificæ, sub genere volentis simpliciter: ergo divinus actus ille continet formaliter perfectionem volendi, & nolendi; seu, quod idem est, divinus actus volendi continet omnem perfectionem volitionis, & nolitionis.

Ulterius suadetur hoc idem. Divina voluntas continet formaliter indifferentiam activam, seu facultatem libere volendi, vel nolendi: ergo continet formaliter omnem perfectionem actualis formalis volitionis, & nolitionis. Probatur consequentia. Facultas libera volendi non est in Deo per modum actus primi, sed per modum actus secundi purissimi: ergo consequens est, ut divina voluntas contineat omnem perfectionem, tum formalis determinatæ volitionis, tum formalis determinatæ nolitionis, per modum actus purissimi; scilicet consequens est, ut divina voluntas sit formaliter determinata volitio, & formaliter determinata nolitio; (non quidem copulative, ac simul unius, & ejusdem objecti, quia sic sunt motus incompossibiles; sed disjuntive, ita quod sit seorsim volitio determinata unius, & nolitio determinata alterius, prout Deo placuerit determinare) Voluntas enim divina est vis indifferens determinativa libere sui ipsius, & etiam est vis non per modum nudæ potentiæ, sed per modum actus purissimi: ergo est vis libera, non solum determinativa sui ipsius, sed etiam libere actualiter determinans seipsam; immo pariter est actualis formalis libera sui ipsius, & vi sui ipsius, sumpta determinatio; sed determinatio non est nisi unius, scilicet volitionis, vel nolitionis seorsim: ergo consequens est, ut sit determinata volitio, vel è contra, facultate fundata in intrinseca indifferentia activa, cui respondet passiva etiam intrinseca; voluntas enim divina est facultas indifferens activa, ut seipsam determinet, & passiva, ut a se ipsa determinetur. Et hæc fere omnia ratiocinia sunt, verbis quoque fere iisdem, a P. Magnano exscripta, & mutuata.

Ad alterum accedimus suadendum, quod modo ex eodem P. Magnano præmisimus; actuale scilicet divinum velle nec ab objectis specificari, nec ab iisdem, aut ab alio quocunque, dependere; quod probat idem c. 12. prop. 15. Per hoc enim fit, ut ipse ait, quod non cogatur Deus ulla ex parte subire physicam mutationem, immo nec moralem, volendo libere, aut nolendo. Subditque; id ipsum Deo peculiare esse, & nulli creaturæ communicabile.

Nulla enim possibilis est libertas creata, ita perfecta, ita dives, ut non possit, vel etiam egeat saltem, recipere a Deo adminicula volendi, aut nolendi; immo quæ non recipiat semper ab objectis, a quibus movetur; verba sunt P. Magnani; ergo evidens est, nullam esse possibilem creatam libertatem, quæ non sit physice mutabilis: ergo proprium Dei est privilegium, ob ejus independentiam volendi, atque nolendi ab objectis, a quibus etiam ejus volitio, aut nolitio, non specificatur, ut solus absque mutatione physica principii volendi, aut nolendi, possit velle, ac nolle, libere in tota latitudine objecti suæ voluntatis.

Arguunt modo contra a nobis dicta I. Per vim activam debet aliquid produci in Deo, per vim passivam debet aliquid recipi; hoc autem nequit esse: ergo nec vis activa, nec vis passiva in Deo est. II. Deus re vera potuit intrinsece se aliter habere, quam se habet, quanvis secundum sola formalia, seu formaliter: ergo fuit intrinsece mutabilis, saltem moraliter. Probatur consequentia. Ad mutabilitatem moralem sicut non requiritur aliter rem se habere secundum entitativa, ita sufficit aliter se habere secundum formalia ab intrinseco. III. Divinus actus volendi secundum intrinseca aliter se habere potest, quam se habet, licet sit secundum formalia intrinseca: ergo potest aliter se habere secundum intrinseca entitativa. Probatur consequentia. Hæc intrinseca formalia sunt realia: ergo entitativa. IV. Libertas creata in eo mutatur, quod de novo recipit entitatem sui actus, scilicet volitionis, quam antea non babebat: ergo per hoc præcise, quod actus secundus identificetur cum actu primo in Deo, salvatur ejus immutabilitas.

Respondemus ad I. quod tunc illud esset, quando esset per modum potentiæ in actu primo, cujusmodi non est. Unde quando dicimus in Deo indifferentiam activam ad se determinandum, intelligitur actio vitalis per modum motus, saltem intentionalis, qui explicatur per modum tendentiæ, & extensionis suæ ad terminum intrinsecum, seu objectum. Ita, ait P. Magnanus, quemadmodum motus physicus nec est de se productivus novi entis, sic hic motus intentionalis volendi, aut nolendi, ob ipsam motus analogiam, non debet concipi ut productio alicujus entis, quæ sit formalis determinatio. Item, quod in eo actu dicitur indifferentia passiva, ut sit determinata volitio, aut nolitio, non est passio, aut quid physicum, nisi in sensu grammaticali, quatenus per verbum passivum exprimitur. Sed physice non est aliud, quam formalis additio, & ordo prædictæ actionis vitalis; seu dicitur, esse illam actionem vitalem formaliter, quæ & sui ipsius, & a se ipsa est determinatio actualis ad volendum potius, quam nolendum, vel e contra. Hoc idem ab eodem P. Magnano explicatur ex Physicis. Actio loco motiva, seu motus physicus localis, non est aliqua entitas realis, distincta realiter a mobile, tam active, quam passive sumpto; idest a se movente, & a spatio locali, per quod se muvet; sed est ipsummet mobile prout active sumptum in pluribus passive locis. Motus etiam accessus ad aliquem terminum, & motus recessus ab eodem, non sunt aliquid a mobile, & spatio, per quod se movet, realiter distinctum; sed sunt ipsummet mobile, prout vi sua positum in pluribus locis, tum sola diversitate ordinis, quo nempe, quando accedit, loca remotiora deserit, & occupat viciniora termino ad quem; dum vero recedit, deserit viciniora termino, ad quem, & occupat remotiora. Ergo a pari ex vi analogiæ, quæ intelligitur esse inter motum physicum localem, & intentionalem, debemus concipere, motum localem intentionalem, quæ est volitio divina extensa ab ipsomet Deo ad creaturas, non esse aliquid distinctum ante opus mentis a Deo se movente; & consequenter bene poterimus concipere, motum intentionalem hinc inclinationis, inde aversionis, seu volitionis, aut nolitionis, non esse aliquid physice distinctum a Deo, ut extendente suam volitionem, vel ut restringente.

Ad II. negatur consequentia, ejusque probatio. Ratio est, quia ad moralem mutabilitatem requiritur, ut Deus aliter deinceps se habeat secundum judicia, vel secundum volitiones, ac nunc se habet, vel quam antea se habuerit; sed ex eo, quod divinus actus volendi, qui nunc est inclinatio, seu volitio, potuerit esse nolitio, & aversio, non sequitur, Deum aliter se babere, quam se habuerit, vel quod aliter deinceps se habeat, quam modo se babet: ergo non sequitur debere mutari, neque moraliter. Minor evidenter constat, ut videre est apud P. Magnanum.

Ad III. negatur consequentia; nam hæc formaliter non est, nisi solum intelligibilitas cum dicto urdine, qua intelligibilitate divinus actus prout est volitio differt a seipso

prout

prout est nolitio. Nec aliud est in abstracto ille intelligibilitatis actus, quam in concreto; qui prout est extensus non est ut sic non extensus, sed differt a se ut non extenso, & secundum hæc sua discrimina est intelligibilis. Igitur sunt duæ ejus intelligibilitates, seu formalitates, una extensi, alia non extensi; quanvis non propterea sint duæ res, vel entitates, una scilicet extensi, altera non extensi: Una tamen est res; sicut formalitas, per quam mobile prout accedens differt a seipso prout recedente; quod non est aliud in sua ratione abstracta, quam id, quod est in concreto ipsum mobile prout accedit, & non recedit; & secundum hæc sui discrimina est intelligibile, suntque ejus intelligibilitates, seu formalitates, una accedens, altera recedens; sed una entitas cum solo discrimine ordinis directi, vel retrogradi, in locis vicinioribus, vel remotioribus, occupandis. Item ea formalitas non est aliud, quam sententia communissima in hac parte vocat terminationem actus divini in rem volitam; nam idem actus absque ulla sui mutatione secundum entitatem potest terminari, & non terminari; & terminatus solum differt a seipso formaliter ut non terminato. Hæc autem vox terminandi non est tam congrua, quam vox extendendi; nam per extendi significatur tum terminatio, tum intrinseca vis activa ad terminandum; & sic explicatur usus libertatis ab intrinseco.

Ad IV. distinguitur consequens. Salvatur aliqualis immutabilitas per præcisam identificationem actus secundi cum primo in Deo, conceditur; salvatur illa immutabilitas, quæ salvanda est ex indifferentia libertatis intrinseca ad operandum libere, negatur.

Colligimus ex dictis I. Libertatem divinam consistere in ratione extensionis, & inextensionis actus. Quid autem sint rationes hujusmodi, usque modo explicavimus; & in explicatione ista evidenter intelligitur, divinam libertatem cum Dei immutabilitate non pugnantem, sed optime conciliatam. II. Debemus nos concipere, Deum, absque ulla sui actus divini mutatione, secundum intrinsecam physicam entitatem, sic extendere erga creaturam suum actum volendi, quando eam diligit, ut possit non extendere, vel e contra. Itaque hoc, quod est inclinare, nihil secundum intrinseca physica entitativa divini velle importat diversum ab eo, quod importat hoc, quod est se avertere, quanvis sint opposita. Ratio est, quia inter duos actus oppositos non est alia diversitas, nisi jam dicta solius ordinis directi, & retrogradi; quæ est solum formalitas quædam ordinatorum; ac proinde Deus si aliter se habet, se habet solum secundum formalitatem, non vero secundum entitatem. III. Nec accessus in particulari, nec recessus, important in Deo aliquid, quod sit realiter distinctum, & ratione cujus secundum intrinsecam entitatem physicam Deus aliter se habeat ut inclinatus, aliter ut aversus.

DISSERTATIO XCIII.

De Voluntate suspensiva, an possit esse in Deo; & de Libertate exercitii, & specificationis, quales sint in Deo?



Voluntas tunc suspensiva dicitur, quando omnes actus volitionis, & nolitionis, suspenduntur; vel, quod idem est, voluntas in illo statu negativo posita, qui dicitur medius inter positivam rei volitionem, & positivam ejusdem nolitionem; unde actus ille neque sit positiva volitio, neque positiva nolitio, sed mera utriusque præcisio. His positis

Dicimus, non posse dari hujuscemodi suspensionem in divina voluntate.

PAR. I.

Probatur I. Ideo datur in nobis hæc suspensio, quia voluntas nostra, non satis respiciens rationes volendi, & nolendi, hoc ipso remanet anceps; vel etiam quia nullam habens de aliqua re notitiam, non habet quid circa eandem decernat; sed nulla scientia Deum præterit, & nullæ eum latent pro utraque parte rationes: ergo dicendum non est, quod suum decretum suspendat. Probatur consequentia. Rationes illæ ex natura rei vel sufficiunt, ut in alterutram partem determinetur Deus, vel non sufficiunt; si sufficiunt: ergo jam

Deus est determinatus; adeoque non est suspensus: Si non sufficiunt; non sufficiunt quidem nobis, quia non omnes rationes percipimus, nec eas omnimode callemus; sufficiunt autem Deo, qui omnes, & omni ex parte, comprehendit.

II. Probatur. Si aliquis esset casus, in quo posset dari suspensio, esset quando rationes utriusque partis forent omnino pares, & æqualis ponderis; sed hæc ratio nulla est apud Deum: ergo nulla in Deo dari potest suspensio. Probatur minor. Admissa hypothesi illa in hominibus, Deus tamen posset eligere unum ex suo arbitrio, in quod se determinaret: ergo non esset par ratio inter homines, & Deum. Probatur antecedens. Non enim Deus dependet ex rationibus, quæcumque sint, sed rationes a Deo dependent; quum sit Deus prima ratio, & infallibilis veritas rationum omnium.

III. Probatur. Scit Deus imprimis, suspensionem illam suam esse æternam, ex vi immutabilitatis saltem moralis; Secundo optime sibi conscius est, fore ut ex illa æterna, & invariabili suspensione sequatur id omne, quod ex nolitione positiva sequeretur; scilicet ut sequatur æterna, & absoluta rei negatio; sed hoc ipso, quod id optime scit, & posset aliter facere, quia posset non suspendere, sequeretur, quod talis suspensio esset ita volente ipso Deo, vel saltem voluntarie sinente: ergo, quod Deus sciens, ac volens omnem suum actum voluntaris suspendat circa rem aliquam, eo modo se gerit, ac si positive rem illam nollet: ergo suspensio nolitionis, volitionisque, æquipollet in Deo nolitioni positivæ, perindeque est saltem virtualiter nolitio rei, seu volitio negationis rei.

Opponunt I. Datur in nobis omissio pure libera, itaut nullus interveniat formalis actus volendi, quo sive implicite, sive explicite, sit volita omissio: ergo non bene infertur, suspensionem omnis actus in Dei voluntate esse formaliter actum positivum nolitionis, ex eo, quod æquivalenter, & virtualiter sit positivus actus nolendi. Probatur antecedens. Ex eo quia voluntas perinde est libera ad simpliciter non eliciendum suum actum, atque ad eundem eliciendum: ergo evidens est, posse suum actum suspendere. II. ex Frassen. Suspensio ista nihil detrahit divinæ perfectioni, & actualitati; ergo in Deo admittenda. Probatur antecedens. Exercitium liberum volitionis divinæ non est perfectio Deo intrinseca, sed tantum ratione terminationis, & tendentiæ in aliquod extrinsecum: ergo suspensio illius exercitii nihil detrahit divinæ perfectioni, & actualitati.

Respondemus ad I. negando, dari posse hanc puram omissionem liberam, quia hoc ipso daretur positivus actus omittendi, & per consequens non esset omissio pura; esset nihilominus usus alicujus indifferentiæ libertatis: ergo actus positivus; pugnat namque in omissione esse puram, & esse liberam. Si autem libera, habetur exercitium libertatis: ergo non pura; & si pura: ergo non habetur exercitium libertatis.

Ad II. negatur antecedens; ad cujus probationem negatur totum id, quod assumitur. In nostris enim principiis, quæ usque modo in hac Dissertatione statuimus, contrarium habetur; ut quisque facile observabit.

Ad secundam modo Dissertationis partem devenientes, scire oportet, libertatem exercitii, quæ pariter vocatur libertas contradictionis, esse inter duos terminos negative, seu contradictorie oppositos; ut est velle, in quo est exercitium actus volendi, & non velle, in quo est negatio exercitii volendi: Unde quia sic voluit Deus mundum creare, v. g., ut potuisset non velle creare, fuit liber, libertate scilicet contradictionis, seu exercitii. Libertas vero specificationis, quæ dicitur contrarietatis, vertitur inter duos terminos diversæ speciei, & contrariæ oppositionis, ut sunt velle, & nolle. Unde quia sic, v.g. ex misericordia voluit Deus a peccato redimere genus humanum, ut ex justitia potuerit nolle redimere, hinc dicitur liber libertate contrarietatis, & specificationis. Unde patet, esse in Deo tam libertatem exercitii, quam specificationis. Constat nihilominus ex dicta explicatione, Deum non habere libertatem contradictionis, & exercitii, seorsim a libertate contrarietatis, & specificationis; sed solum conjunctim illam in ista inclusam, & ab hac prorsus inseparabilem. Verum ne alia quæstio de nomine oriatur, scire etiam oportet, aliter has libertates explicari posse; & quidem illam contrarietatis esse, quæ respicit terminos specie diversos, ac contrarios; & sic liber hac libertate dicitur ille, qui ex duobus objectis unum necessario tenetur amplecti; verum de suo arbitrio hoc potius, quam illud. Libertatem vero contradictionis, seu exercitii esse illam, quæ relinquit indifferentiam, ut unum possit esse volitum, vel nullum. Deus ergo utranque libertatem habet circa objecta secundaria, quia taliter ea omnia voluit, ut potuis-

tuisset omnia nolle; & hæc, quæ voluit, ita voluit, ac elegit, ut potuisset alia, ac ista, velle, & eligere.

Arguunt I. Deus non potest amare, & velle positive, nisi quod est honestum; nec potest odio habere bonitatem rerum possibilium, quia bonitas non est objectum odii; nec potest nolle creaturarum productionem; quia sic vellet aliquid contra suam perfectionem, quæ est inclinatio ad se communicandum: ergo non datur in Deo libertas contrarietatis, quæ stare nequit cum opposita necessitate. II. Libertas contradictionis includit suspensionem actus: ergo, aut in Deo admittenda est suspensio, aut neganda libertas contradictionis. Probatur antecedens. Libertas contradictionis est, qua voluntas potest agere, vel non agere, actum elicere, vel suspendere: ergo &c.

Respondemus ad I. nullam esse indifferentiam objecti ex parte mali turpis. Sicut enim objectum indifferens est illud, quo quis carere potest, vel non carere; ita non est Deo indifferens illud, quo Deus nun potest non carere, scilicet quod non potest admittere; sed sic est malum turpe: ergo non est objectum indifferens: ergo necessarium. Pariter negatur suppositum ad aliud; supponit enim possibilia habere bonitatem. Deus autem possibilia nec amat, nec odit; quia non sunt. Similiter ad aliud dicimus, quod nulla esset in Deo imperfectio si noluisset mundum creare; licet enim in Deo sit naturalis inclinatio ad se communicandum, hæc nihilominus non exigit habere effectum suum, nisi juxta dictamen divinæ sapientiæ, & liberum divinæ voluntatis decretum.

Ad II. negando antecedens; ad cujus probationem negatur pariter antecedens; & dicitur, quid sit libertas contradictionis ex iis, quæ modo diximus; unde constet evidenter nullam includere posse actus suspensionem.

DISSERTATIO XCIV.

De Providentia, quid sit in Deo? In quo formaliter consistat? Quotuplex sit? Et quomodo ad Prædestinationem se habeat?



Rovidentia divina non est perfectio illa, qua Deus in futurum prospicit, vel etiam ab æterno prospexit, quæque Prævidentia etiam solita est appellari. Hæc siquidem idem est, ac præscientia; adeoque eo sane modo, quo præscientia in vigore vocis Deo denegatur; quum Deus proprie scientiam habeat, non præscientiam; non enim in ipso datur prius, & posterius; prævidentiam quoque dissonum non videbitur denegari. Providentia ergo, de qua loquimur, illa non est, per quam Deus attendit, quæ res, vel quando, futuræ sint; sed per quam Deus invigilat rerum futurarum commodis, aut necessitatibus, quantum est opus, ut ipsas suis beneficiis adjuvet, ad eos fines obtinendos, ad quos, tum ex propriæ naturæ conditione, tum ex Dei conditoris decreto, conditæ sunt. Ita explicat P. Magnanus c.14.prop.1. Vel ut describit Arriaga; Providentia dicitur quasi videntia pro aliquo, seu in alicujus favorem, ejus scilicet, qui ad finem tendit. Hinc non posset dici providus; qui solum noscens quæcunque rei commoda sint, vel necessaria, negligit postea eadem ei procurare, ut potest, & utcumque etiam debet.

Duo ergo significantur Providentiæ nomine, unum ex parte intellectus, alterum vero ex parte affectus, & bonæ voluntatis. Primum est peculiaris quædam notitia, seu, ut aliis placet, potius anteceſsio notitiæ, in quantum Deus, cognitione suæ mentis anticipata, & ante rerum existentiam, distincte novit., quid cuique rei sit suo tempore commodum, quidve necessarium. Secundum est ipsius Dei sic prævidentis, seu præscientis, cura, studium, & sollicitudo, ad procuranda cuilibet illa bona, quibus quodlibet eget, tum ad esse, tum ad suum bonum esse. Unde definitur Providentia a S. Thoma q. 22. ar. 1. in corp.

corp. quod *sit ratio ordinandorum in finem*, quod confirmat & explicat ad I. asserens, providentiæ esse *præcipere de ordinandis ad finem*. Et est juxta illud Psal. 148.6. *Præceptum posuit, & non præteribit*; ut ait idem S. Doctor; qui pariter adducit ex Boetio 4. de consolatione prosa 6., quod Providentia sit *ipsa divina ratio in summo omnium Principe constituta, qua cuncta disponit*. Et tandem ex Lactantio habemus lib. de ira Dei c. 10. in fin., quod *divina Providentia sit, cujus vi, ac potestate, omnia quæ videmus, facta sunt, & reguntur*. Hinc Providentia, de qua loquimur, includit Prævidentiam, sed non est formaliter illa; quum aliquid importet, quod sit prius illa. Hæc pro prima Dissertationis parte.

Pro secunda vero dicimus, Providentiam formaliter nec in solo intellectus actu, nec in solo actu voluntatis consistere, sed in utroque. Prima pars assertionis est contra Cajetanum, Joannem a S.Thoma, aliosque Thomistas fere communiter; immo contra Lessium, Valentiam, aliosque. Secunda pars est contra Scotum, & Scotistas, & pariter contra Ariminensem, Vasquez, aliosque non paucos. Tertia pars defenditur ab Ægidio, Arriaga, Molina, Becano, Cacherano, P.Magnano, aliisque plurimis.

Prima pars probatur. Providentia respicit existentiam finis, & consequutionem ejus per media; hoc autem per solos actus intellectus Deus non potest ordinare, nec finem extra se existentem potest respicere: ergo requiruntur actus voluntatis.

Secunda pars probatur etiam. Media illa debent eligi, & finis ille intendi, non cœco modo, sed cum directione, & regula: ergo antecedenter ad actus voluntatis actus etiam intellectus prærequiruntur.

Tertia pars probatur denique. Providentia Dei aliquando per actum intellectus, aliquando per actum voluntatis, explicatur. Per actum intellectus a S. Thoma 1. p. q.23. ar.2. in corp. *Providentia est quædam ratio in mente Provisoris*. Per actum voluntatis a Damasceno 2. de fide c.29. *Providentia est voluntas Dei, per quam res omnes aperte, & congrue gubernantur*. Ulterius, munera Providentiæ non omnia intellectui, non omnia voluntati, conveniunt. Habere enim certitudinem dispositionis rerum in finem, quod Providentiæ munus est, ad voluntatem non spectat, sed ad intellectum; sic etiam dirigere, & ordinare. Eligere vero, & determinare, quæ sunt Providentiæ etiam munera, ad intellectum non pertinent, sed ad voluntatem. Ergo clare constat, nec in solo intellectu, nec in sola voluntate, sed in utriusque actibus, formaliter Providentiam consistere.

Arguunt I. Ex prima nostra ratione evinci, actus voluntatis a Providentia exigi, vel præsuppositive, vel consequutive tantum, non autem formaliter; unde nec in illis formaliter consistet, sed in iis dumtaxat intellectus. II. Actus intellectus, & voluntatis, nequeunt esse simultanei, quum unus alterum præcedat: ergo nequit in ipsis duobus divina Providentia consistere formaliter. III. Providentia nequit habere unitatem per accidens, & aggregationis; sed ex actibus intellectus, & voluntatis, non consurgit, nisi unum per accidens, & aggregationis: ergo, &c. IV. Ex S.Th. hic q.22. ar.1. habetur, Providentiam per actus solius intellectus explicari: Et ab Augustino lib.83.qq.q.31. discimus, Providentiam dici partem Prudentiæ; partes autem Prudentiæ pertinent ad intellectum; unde ibidem inquit; Providentia est, qua aliquid videtur futurum, antequam factum sit.

Respondemus ad I. Providentiam formaliter in actu voluntatis consistere, quia aliter ex suo conceptu formali non respiceret determinata media, nec finem infallibiliter obtineret; tum etiam quia aliter providentia non esset formaliter libera, quum actum voluntatis antecederet.

Ad II. dicitur, quanvis actus intellectus, & voluntatis, secundum se unus alterum præcedat, in ordine tamen ad tertium possunt simultanei supponi; ut patet in Peripateticorum hypothesi, in materia, & forma, secundum se, & in ordine ad totum.

Ad III. dicimus, in creatis Providentiam dici quidem unum per accidens, non sic autem in Deo, propter identitatem actuum; adeoque actus illi facient quid unum unitate identitatis, non unitate aggregationis.

Ad IV. subdimus, S.Thomam in eodem articulo ad 3. exprese requirere ad Providentiam, quæ est intellectus, voluntatem etiam finis. Unde S.Doctor, atque etiam S.Augustinus, solum voluere, actus intellectus esse de ratione essentiali Providentiæ, non per hoc tamen negarunt hoc idem de voluntate; quia non taxative de intellectu loquebantur, sed tantum inclusive, absque eo, quod actus voluntatis excluderent.

Pro

Pro tertia Dissertationis parte, dividimus primo Providentiam in inefficacem, & efficacem; & explicantur pariter cum ordine ad voluntatem inefficacem, & efficacem. Secundo in physicam,& moralem; prima est dispositio rerum in finem per media physica; secunda per media moralia; leges nimirum, præcepta, exempla, exhortationes, &c. Illa est universalior, & ad omnes potest extendi; hæc autem ad creaturas tantum rationales extenditur. Tertio in communem, & specialem; prima exercetur erga creaturas omnes, sive rationales, sive irrationales; secunda erga solas rationales. Potest etiam communis tum in ordine naturali, tum in ordine supernaturali, appellari, quæ exercetur erga omnes creaturas rationales, & spirituales; & specialis, quæ erga aliquam; immo & specialissima, quæ erga aliquam insigniorem personam, puta Beatam Virginem Mariam, Dei Matrem, dirigitur. Quarto in naturalem, & supernaturalem; prima est ordinatio creaturæ ad finem naturalem per media naturalia, & est communis creaturis rationalibus, & irrationalibus; secunda est ordinatio creaturæ ad finem supernaturalem per media supernaturalia; & creaturarum rationalium est propria. Subdit Cacheranus, quod si hæc supernaturalis providentia sit inefficax, retinet commune nomen supernaturalis providentiæ; si vero sit efficax, sortitur nomen proprium prædestinationis. Addi potest Providentia sumpta in actu signato, & in actu exercito. Primo modo importat virtutem dirigendi, & decernendi dispositionem rerum omnium in finem: Secundo modo dicit actualem directionem, & determinationem. Primo modo consistit potius Providentia in intellectu, & voluntate; secundo modo in actu intellectus, & voluntatis; ut idem Cacheranus observat.

Pro quarta Dissertationis parte, dissidium est inter Scholasticos. Quidam volunt, Providentiam se habere ad Prædestinationem, tanquam genus ad speciem; Alii tuentur, se habere tanquam totum ad partem. Citatus Cacheranus duplici conclusione rem elucidat, atque distinguit. In prima ait, proprie, & rigorose loquendo,nec ut genus ad speciem, nec ut totum ad partem, Providentiam ad Prædestinationem se habere; quia in Deo, rigorose loquendo, nec datur species, nec genus, nec totum, nec pars. In secunda dicit, minus proprie, & minus rigorose loquendo, Providentiam ad Prædestinationem aliqua ratione se habere ut genus ad speciem, aliqua ratione ut totum ad partem. Ratio est, quia Providentia, vel sumitur ut est conceptus quidam abstractus ab omnibus ordinibus rerum in finem,seu a diversis actibus divinis virtualiter ab invicem distinctis, quibus diversæ res per diversa media in diversos fines ordinantur; & sic se habet ut genus ad speciem: Vel accipitur ut aggregatum quoddam,seu quædam collectio consurgens ex omnibus ordinibus rerum in finem, seu ex diversis actibus virtualiter ab invicem distinctis; & sic se habet ut totum ad partem.

Unde Prædestinatio diversimode considerata, vel se habet ut pars objectiva, vel ut pars subjectiva, Providentiæ, nec in hoc est repugnantia; esto enim sit idem, non est tamen secundum idem; quum diversæ sint rationes, ut dictum est.

DISSERTATIO XCV.

De negantibus Deo Providentiam, & de Fide, quæ docet, & de naturali Ratione, quæ ostendit, in Deo Providentiam esse.

PRIMO loco inter divinam Providentiam negantes ponuntur Athei; quorum Principes, ut suo loco diximus, fuerunt Protagoras, Diagoras, & Cyreneus Theodorus. Afferimus verba Lactantii, lib.de ira Dei c. 9., ad nostrum dictum probandum: *Quod cum sententia Philosophorum prioris temporis de Providentia consensissent, nec ulla esset dubitatio, quin mundus a Deo, & ratione esset instructus, & ratione regeretur: Primus omnium Protagoras extitit temporibus Socratis, qui diceret, sibi non liquere, utrum esset aliqua Divinitas, nec ne? Qua disputatio ejus adeo impia, & contra veritatem, & religionem, judicata est,*

est, ut & ipsum Athenienses expulerint suis finibus, & libros ejus in concione, quibus hæc continebantur, exussiserint. Et post pauca iterum subdit: *Verum iis postea temporibus, quibus jam Philosophia defloruerat, extitit Athenis quidam Diagoras, qui nullum esse omnino Deum diceret, ob eanque sententiam nominatus ἄθεος: Item Cyreneus Theodorus, ambo, quia nihil novi poterant reperire, omnibus jam dictis, & inventis, maluerunt contra veritatem id negare, in quo priores universi sine ambiguitate consenserant. Hi sunt, qui tot seculis, tot ingeniis assertam, atque defensam, Providentiam calumniati sunt*.

Secundo loco scribuntur Democritus, Heraclitus, Epicurus, qui Deo Providentiam, tam circa universa, quam circa singula, denegarunt. Testem habemus Nemesium lib. de facultatibus animæ c.44. hæc scribentem: *Democritus, Heraclitus, Epicurus, qui neque universis, neque singulis, a Deo provideri volunt: Epicurus enim dicebat, quod beatum sit, & immortale, nec ipsum habere negotia, nec alteri exhibere. Quare nec iracundia, nec gratia teneri*. Quod pariter de eodem Epicuro testatur Lactantius cit. lib. de ira Dei c.8. Immo ex Cicerone lib. 2. de natura Deorum habemus, taliter Democritum, & Epicurum Dei Providentiam, non solum negasse, sed etiam derisisse, ut eam vocare *Anum fatidicam* non erubescerent.

Tertio ponitur Aristoteles, qui 6. Ethicorum ad Nicomacum non obscure significat, a natura sola administrari singula; quod de illo pariter testatus Nemesius laudatus. Et c.8. Ethicorum idem Aristoteles affirmare videtur aliquam curam de rebus creatis divinæ Providentiæ, nihilominus illam ad sublunaria coarctat; ut apud Frassen testantur Ambrosius lib. 1. Officiorum c.13., & Clemens Alexandrinus lib.5. Stromatum. Hujus postremi verba sunt: *Epicuri mentem subiit casus, cum hoc dictum non intellexisset: Vanitas vanitatum, & omnia vanitas. Aristoteli venit in mentem usque ad lunam deducere Providentiam ex hoc Psalmo 35. Domine in cælo misericordia tua, & veritas tua usque ad nubes*.

Quarto loco adjungimus celebriores Aristotelis interpretes, Averroem, Avicennam, & Algazelem, qui Deo negarunt distinctam, & peculiarem cognitionem, & curam creaturarum in singulari; ut videre est apud Frassen citatum.

Quinto loco additur Rabbi Moses, qui divinæ Providentiæ negavit quæque corruptibilia individua, excipiens homines, qui propter rationem, qua præditi sunt, dignos Dei Providentia judicavit. Tribuitur pariter hic error a quibusdam Origeni, Hieronymo, & quibusdam Sanctis Patribus, quos infra adducemus, explicabimus, ac defendemus.

Sexto adsignandus est M.Tullius Cicero, qui Deo sustulit scientiam futurorum contingentium liberorum, ac proinde Providentiam quoque circa hæc ipsa dicendum est, denegasse. Quod affirmat Cacheranus, præcipue etiam de iis, qui Deo libertatem non concesserunt; & in hoc etiam accusandus est ejusdem insaniæ Aristoteles; ut idem Cacheranus affirmat.

Septimo a S.Thoma p.p. q.22. ar.3. in corp. scribitur Plato, qui voluit, Dei Providentiam solum attingere, saltem proxime, & immediate, spiritualia, & universalia, seu incorruptibilia.

Octavo ab eodem Angelico Doctore cit. q. ar. 2. in corp. ponuntur alii nonnulli, qui senserunt illud idem, quod sensisse scribit Platonem. Et ex eorum persona notat, ipsos usurpasse illud Job.22. 14. *Nubes latibulum ejus, nec nostra considerat, & circa cardines cœli perambulat, ad errorem suum defendendum*.

Contra has omnes insanias catholica Fides docet, & naturalis etiam ratio demonstrat, in Deo Providentiam esse erga res creatas; non solum præstantissimas, sed etiam vilissimas; non tantum in communi, sed in particulari quoque.

I. Probatur ex Scripturis veteris paginæ. Judith 9. 5. *Tua judicia in tua Providentia posuisti*. Job. 34. 13. *Quem constituit alium super terram? Aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est?* Eccl. 5. 5. *Neque dicas coram Angelo, non est Providentia*. Sapient. 6. 17. *In omni Providentia occurret illis*. Et 14. 3. *Tu autem Pater gubernas omnia Providentia*. Psal.144. 16. *Imples omne animal benedictione*. Et Psal.15. 11. *Dirige in conspectu tuo viam meam*. Et Psal. 72. 27. *Tenuisti manum dexteram meam, & in voluntate tua deduxisti me*. Et expressius, quod sit in Deo Providentia circa omnia, etiam minima, & vilissima. Sap. 6. 8. *Æqualiter illi cura est de omnibus*. Et 8. 1. *Attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*. Et novæ paginæ. Matth. 5. 6. *Respicite volatilia cæli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, & Pater vester cœlestis pascit illa: Nonne vos magis pluris estis illis? Nolite ergo solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? . . . Scit enim*

Pater

Pater vester, quia his omnibus indigetis. Quærite ergo primum regnum Dei, & justitiam ejus, & hæc omnia adjicientur vobis. Luc. 12. 6. *Nonne quinque passeres veneunt dipondio, & unus ex illis non est in oblivione coram Deo? Sed & capilli capitis vestri omnes numerati sunt.* Hebr. 1. 3. *Portansque omnia verbo virtutis suæ.* Et Matth 6. 30. *Si autem fœnum agri, quod hodie est, & cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit; quanto magis vos modicæ fidei?* & nu. 28. *Considerate lilia agri, quomodo crescunt; non laborant, neque nent.*

II. Probatur ex Conciliis. Concilium Valentinum II. c. 2. in quo dicitur: Præscientia futurarum actionum, tam bonarum, quam malarum, est in Deo æternaliter: ergo æternaliter est in Deo Providentia. Ad quid enim præscit, quibus providere, aut non vult, aut non potest, aut nescit? Concilium Arausicanum II. c. ult. Concilium Valentinum II. c. 3. Concilium Tridentinum generale sess. 6. can. 17., in quibus habetur: Prædestinatio, seu prædeterminatio ad malum non fit a Deo: ergo ad bonum fit a Deo; sed Prædestinatio includit Providentiam: ergo, &c.

III. Probatur ex Patribus. Clemens Alexandrinus strom. 6. *Constat jam supplicium magis, quam confutationem, mereri illum omnem, qui Providentiam esse non putat, ac revero esse Atheum.* Tertullianus lib. 2. cont. Marcionem c. 24. *Nemo te sustinebit improvidentiam adscribentem Deo, ei, quem Deum non negans, confiteris & providum. Hac enim illi propria Divinitas constat.* Lactantius lib. de ira Dei c. 10. *Si est Deus, utique providus est.* Chrysostomus hom. in Joann. *Et si decies mille tales esse mundos oporteat, aut etiam infinitos, idem manet sufficiens omnibus, non tantum ad illos producendos, sed etiam ad conservandos, postquam fabricati sunt.* Cyrillus Alexandrinus, qui lib. 10. in Joann. *Deum vocat inspectorem universorum, & curatorem.* Fulgentius lib. de fide ad Petrum c. 3. *Nisi summe bonus esset, non se gubernandis rebus quoque infimis præstitisset.* Augustinus lib. 83. qq. q. 44. *Nihil casu fieri in mundo, quia Deus immutabile est illud bonum, cujus participatione sunt bono cætera quæcunque sunt; quod non per aliud, sed per seipsum bonum est. Quam divinam etiam Providentiam vocamus.* Ambrosius lib. de officiis c. 13. *Quis Operator negligit operis sui curam? Si injuria est regere, nonne est major injuria fecisse? Cum aliquid non fecisse nulla injuria sit; non curare autem quod feceris, summa inclementia est.* Salvianus initio lib. 1. de Gubernatione Dei. *Omnes religionis expertes vi ipsa, & quadam necessitate compulsi, & sentiri a Deo omnia, & moveri, & regi, dixerunt.* Hieronymus in c. 1. Habac. *Sicut igitur in hominibus etiam per singulos Dei currit providentia; sic in cæteris animalibus generalem quidem dispositionem, & ordinem, cursumque rerum, intelligere possumus; v. g. quomodo nascatur piscium multitudo, &c.* P. Boucat traditione probat, cujusvis sæculi Patres, Auctoresve, adducens.

IV. Probatur ex Philosophis Gentilibus. Mercurius Trismegistus in Pymandro. *Adverte mundi, & ordinis ejus ornamentum; adverte providentiam; ex his agnosces, percipiesque Deum.* Herennius Philosophus in Metaphysicis: *Si non factus sit mundus, nihil ei divina providentia opus est; si enim non factus est, neque corrumpi, neque pati quicquam poterit. Nam quod initium oriendi nullum prorsus habuit, nullum quoque ne corrumpatur m... habebit unquam. Itaque nullius cura eget, ac præsidio.* Atticus etiam Platonicus, disputans contra Aristotelem apud Eusebium lib. 15. de præparat. quia Aristoteles dixerat, mundum a nullo esse productum, tanquam absurdum ex hoc inferebat, Providentiam tolli. *Cum Plato ita ratiocinaretur: Et, quod non ortum habuit, neque factore opus esse, neque curatore ullo, ut bene habeat; ne mundo providentiam auferret, negavit ortum non fuisse.* Alexander Peripateticus Philosophus in lib. de Providentia apud Cyrill. lib. 3. contra Julianum: *Nihil eorum, quæ in mundo sunt, absque Providentia geritur. Nam omnia plena sunt divino Numine, idque omnia, quæ sunt, pervadit. Iccirco quæcunque sunt, ex Dei voluntate sunt. Quod omnium, quæ cernuntur in rebus, testimonio constare dicit. Etenim rerum, quæ fiunt, ordo semper eodem modo se habens, ingens argumentum est, non illa fortuito fieri.* Et idem repetens argumentum, subdit: *Nam eorum, quæ hic fiunt, conservationem, & generationem, & in specie sua permansionem, non absque divina constare providentia, auctor est Aristoteles. Quippe vis illa, quæ a Sole, ac cæteris faciis illius Stellis emanat, ejusdem sententiæ, caussa est omnibus, quæ constant natura, ortus, & incolumitatis.*

V. Probatur Rationibus, I. quæ est S. Thomæ 1. p. q. 22. ar. 1. in corp. Convenit Deo caussare per intellectum, & voluntatem ordinem rerum in finem: ergo convenit Deo Providentia. Consequentia sequitur; in illo enim Providentia consistit.

Antecedens probatur. Deus per intellectum, & voluntatem caussat quæcunque bona in creaturis; sed ordo rerum in finem est bonum creaturarum: ergo convenit Deo caussare per intellectum, & voluntatem ordinem rerum in finem. II. Deum non dedecet producere res minimas, easque vilissimas: ergo neque illum dedecet eas regere, & gubernare. Antecedens est certum; consequentia probatur. Si Deus eas non fecisset, nullus eum accusare potuisset; at quod fecerit, & non curet, accusandus non immerito videtur, aut negligentiæ, aut inclementiæ, aut etiam injustitiæ: ergo majus est pondus curare, quam facere; sed Deus fecit, & ita fecit, ut non puduerit eum fecisse: ergo curat, & ita curat, ut non pudeat curare. III. Si Deus providus non esset, vel esset, quia non posset, vel quia nollet, vel quia providere nesciret? Si primum: ergo impotens esset Deus: Si tertium: ergo ignarus: Si secundum: ergo non bonus: ergo inclemens: ergo injustus. Unde Damascenus lib. 2. de fide c. 29. *Solus Deus natura bonus est, & sapiens: igitur quatenus est bonus, providet; qui enim non providet, non est bonus; nam & homines, & bestiæ propriarum fœtuum providentiam habent, naturali quodam instinctu; & qui non providet, vituperari solet; quatenus autem sapiens est, optime rebus prospicit.* IV. Deus omnia creavit: ergo omnia gubernat. Ad quid enim fecisse, si voluisset deinde negligere? Et ubi potestas in faciendo, si in gubernando potentia deficit? Hinc Nemesius, Philosophus Christianus lib. de natura hominis c. 42. *Necesse est, eundem & procreatorem esse rerum omnium, & iis providentem. Non enim consentaneum est, nec decet, alium efficere, alium eorum, quæ sunt effecta, curam agere. Ejusmodi enim prorsus imbecillitatis aliquid habet.* V. Quævis res, etsi minima, & vilis, est bona: ergo a Deo producta: ergo a Deo conservata; & quia est producta secundum rationes omnes, sive genericas, sive specificas, sive numericas; secundum has etiam est conservata, conservatio enim est continuata productio. Atqui conservare idem est ac regere, & gubernare: ergo, &c. VI. Creata entia vel sunt casualia, vel sunt ad certum finem ordinata; non casualia, aliter non haberent Deum pro Auctore: ergo ad certum finem ordinata: Sed non possunt entia inferiora pervenire ad proprium cuique finem, nisi a superiori reducantur ad actum: ergo necesse est, ut eadem superior, & prima caussa, quæ illa creavit, unde non sunt casu nata, illa quoque gubernet, unde nec sint casu viventia, & a casu pariter gubernata.

Arguunt I. ex Scripturis. 1. Cor. 9. 9. *Numquid de bobus cura est Deo?* ergo de bobus Deus providentiam non habet. Psal. 35. 6. *Veritas tua usque ad nubes*: ergo solo cœlo divina Providentia circumscribitur, & terra nostra foris remanet. Job. 22. 14. *Nubes latibulum ejus, nec nostra considerat, & circa cardines cœli perambulat*: ergo de inferioribus, & sublunaribus non curat. II. Ex Patribus. S. Hieronymus explicans illud Habacuc 1. *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum*; ait: *Absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula quot nascantur culices, quotve moriantur: quæ cimicum, & pulicum, & muscarum sit in terra multitudo: quanti pisces in aqua natent, & qui de minoribus majorum præda cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos metipsos injuriosi simus, eandem rationabilium, quam irrationabilium, providentiam esse dicentes. Ex quo liber ille apocryphus stultitiæ condemnandus est, in quo scriptum est, quendam Angelum nomine Tyri præesse reptilibus*: ergo ex Hieronymo Dei Providentia ad res vilissimas sigillatim non descendit. Origenes 4. contra Celsum: *Mea quidem hæc sententia est, quemadmodum in civitatibus, qui annonæ, & macelli curam habent, nullius alterius caussa laborare, quam hominum; ejus tamen providentiæ fructum ad canes, & alia bruta pervenire: ita divinam providentiam rationæ præditis præcipue prospicere; ex consequenti autem etiam bruta animantia iis perfrui, quæ hominum gratia procreata sunt*: ergo brutorum non pruprie, sed ex accidenti Deus curam habet ex Origene. Damascenus lib. 2. de fide c. 29. *Quæ enim in nobis ipsis sita sunt, ad providentiam non pertinent; sed libertatis sunt, arbitriique nostri*: ergo ex Damasceno, quæ sunt posita in libertate voluntatis humanæ a divinæ providentiæ finibus excluduntur. III. Rationibus. I. Multa eventa tribuimus fortunæ, casui, fato: ergo divinæ Providentiæ non tribuuntur. II. Monstra etiam, quæ naturaliter nascuntur, sunt naturæ defectus: ergo neque Providentiæ tribuenda sunt. III. Peccata melius esset, si in homine non essent: ergo in hominis Providentia non intendit Deus, quod melius erat. IV. Videmus passim in mundo justos deprimi, impios exaltari; atqui hoc divinæ Pro-

Providentiæ tribui non debet: ergo, &c.

Respondemus ad I. ex Scripturis, Apostolum negare Deo de bobus Providentiam specialem supernaturalem, quam Deus de creaturis rationalibus habet, non vero Providentiam generalem, quam habet de omnibus, de passeribus quoque, de capillis &c. Cæterum Apostolus docet, ratione textus veteris testamenti; *non alligabis os bovi trituranti*, quod Deus præcipue non attendat ad bovem, sed ad Ecclesiæ Ministros, qui habent jus accipiendi necessaria ad victum ab illis, quibus administrant spiritualia. Et hoc habetur ab eodem Apostolo, qui ad allata verba hæc alia subdit: *An propter nos utique hoc dicit? Nam propter nos scripta sunt. Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si nos carnalia vestra metemus?*

Ad illud Psalmi respondet Cyrillus catechesi 8. his verbis: *Quidam illa dicto abutentes, veritas tua usque ad nubes, ausi sunt Dei Providentiam nubibus, & cœlo circumscribere, & terram ab illa alienare*. Verum, ait Cyrillus, sic loquentes non advertisse ad alia verba Psalmi, quæ sunt: *Si ascendero in cœlum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. Si enim nihil sit cœlo excelsius, nihil inferno profundius, qui dominatur extremis, attingit & terram mediam*. Eodem fere modo exponit verba illa Valentia 1. p. disp.1.q.22.punct.2.

Ad verba Job dicimus, illa non fuisse a Job prolata ex propria mente, sed ex impiorum sententia. Dixit enim: *An non cogitas, quod Deus excelsior cœlo sit, & super stellarum verticem sublimetur? Et adjunxit: Et dicis, quid enim novit Deus, & quasi per Naligiuem judicat. Nubes latibulum ejus, &c.* Ex quibus constat, hujusmodi verba non dixisse Job ex suo judicio, sed ex improborum hominum mente, eaque non approbasse, sed damnasse.

Ad II. ex Patribus, variæ sunt explicationes verborum Hieronymi. Quidam volunt, ea intelligi debere comparative; quatenus sit sensus, non eandem esse Providentiam in Deo respectu rationabilium creaturarum, ac irrationabilium. Alii dicunt, intellexisse, cognitionem Dei nec augeri, nec minui, nec rerum mutatione mutari; ita ut sit sensus, quod Deus novam notitiam sigillatim rerum nascentium per singula momenta acquirat; quum ab æterno habuerit simul, & unico actu simplicissimo rerum omnium scientiam. Alii subdunt, eum loquutum fuisse populariter, & ad vulgi captum, non autem ex proprio sensu; quod constare, inquiunt, ex contextu libr. contra Rufinum, & ex Commmentariis supra Prophetas. Plures autem affirmant apud Frassen, Hieronymum distinguere duplicem scientiam, & curam divinam; unam particularem, quæ restringitur ad illas res, quas Deus per se ipsas diligit, & regit; aliam generalem, qua Deus rebus omnibus providet. Primam intendit S. Doctor, non intendere Deum erga irrationalia, quæ non diliguntur propter se, sed propter hominem. Hanc divinæ Providentiæ distinctionem memorat Hieronymus in cap. 38. Jeremiæ: *Sunt, qui Providentiam Creatoris usque ad rationalia consiteantur; bruta autem fortuitis casibus, asserunt, vel perire, vel vivere: Propheticusque sermo declarat, nihil esse, quod fugiat divinam Providentiam, & scientiam Dei, quia alia propter se, alia in usum hominum sunt creata*. Et post pauca: *Quia curæ mea est omnia regere, universa disponere, & reddere singulis juxta vias suas*. Idem Hieronymus in Comment. ad c. 10. Matth. exponens verba illa: *Nonne duo passeres asse veneunt*: scribit: *Si parva animalia absque Deo authore non decidunt, & in omnibus semper est Providentia, & quæ in his peritura sunt, sine Dei voluntate non pereunt: Vos, qui æterni estis, non timere debetis, quod absque Dei vivatis providentia*.

Ad verba Origenis dicimus, intelligenda esse, quod primario Dei Providentia homines complectatur, secundario vero, & hominum gratia, ad cætera animantia extendatur. Sic pariter loquitur Clemens Alexandrinus lib. 6. stromat. *Confertim omnia, & singula una applicatione contueri; uan tamen universa principali incubitu*. Hoc autem secundario complecti, non est complecti ex accidenti, & improprie; ut Aristoteles intelligebat, & cum ipso Alexander Aphrodisiensis, aliique principaliores sui Sectatores, quos memoravimus supra. Quibus additur, quod attenta ex una parte hominis obligatione ad vivendum secundum rationem, & ex altera hominis imbecillitate propter peccatum, videtur, quod majori, & peculiari providentia indigeat homo, quam cætera irrationalia. Ad quod respexit Ambrosius scribens in Psal. 118. *Quia justus est, ut opus manuum suarum tueatur, ac servet; ut quos nudos, indatata quadam naturæ forte, in hanc projecit corporis infirmitatem, vigore animi, & misericordia sua dote, pauperes vestire dignetur*.

Ad Damascenum dicit Petavius theolog. dogmat.

mat.lib.8.c.4.nu. 19. quod *nisi ejus verba commode intelligantur, profecto sunt falsa.* Ut autem ea commode intelligat, hæc addit: „ Sed nimirum providentiam eo sensu Damascenus usurpat, ut sit absoluta rerum futurarum ordinatio, ac dispositio, qua quid omnino velit fieri, decernit Deus; nec voluntatis nostræ rationem habet; ut sunt ea, quæ nos fortuita, & casu nata credimus. At tantum abest, ut, quæ liberis ex caussis oriuntur, providentiæ subjecta non sint, ut Nemesius neget ea, *quæ providentia geruntur, necessitati subesse.*

Ad III., quæ est prima ratio, dicitur, respectu causarum secundarum, & particularium multa esse fortuita, & casualia; nihil tamen sic esse respectu causæ universalis, & Dei. Ad II. rationem subdit S. Thomas contra gentes c.71. *Multa bona sunt in rebus, quæ, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium; nec esset locus justitiæ vindicativæ, si delicta non essent. In rebus etiam naturalibus non esset unius generatio, nisi esset alterius corruptio; si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui.* Respondet pariter Ambrosius lib. 3. Examer. c.9. ubi sibi objicit: *Quid cum utilibus, etiam lethalia, & perniciosa generantur? Cum tritico conium? Quid inter alimenta vitæ noxium reperitur? Et nisi provisum fuerit, consuevit saluti nocere, inter alia quoque nutrimenta vitæ helleborum deprehenditur; aconita quoque fallunt frequenter, & decipiunt colligentem.* Et sibi ipsi occurrit dicens: *Singula eorum, quæ generantur in terris, specialem quandam rationem habent, quæ pro virili portione complent universi pulcritudinem creaturæ. Alia ergo esui, alia potui, alia alii nascuntur usui; nihil vacat, nihil inane germinat terra. Quod tibi putas inutile, aliis utile est; quod escam non adjuvat, medecinam suggerit; & sæpe eadem, quæ tibi noxia sunt, avibus, aut feris, innoxium ministrant pabulum. Denique sturni vescuntur conio, nec fraudi est eis, quoniam æqualitate sui corporis venenum succi lethalis evadunt . . . . Helleborum autem periti loquuntur etiam esse & alimenta coturnicum, eo quod naturali quodam temperamento sui corporis vim pabuli nocentis evitent.* Ad III. rationem respondet S. Augustinus in Enchiridio c.10. & 11. *Ex omnibus consistit Universitatis admirabilis pulcritudo, in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum, & suo loco positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, & laudabiliora sint, dum comparantur malis. Nec enim Deus omnipotens, (quod etiam infideles fatentur, Rerum cui summa potestas) cum summe bonus sit, ullo modo fineret mali esse aliquid in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, & bonus, ut benefaceret etiam de malo.* Et S. Anselmus in Elucidario de malis Angelis interrogat: Cum Deus præsciret eos tales futuros, quare creavit eos? Et respondet: Propter ornatum sui operis; ut enim pictor nigrum colorem substernit, ut albus, vel rubeus, pretiosior sit; sic collatione malorum justi clariores fiunt. Ad IV. rationem subjungimus, ex impiorum exaltatione, & justorum depressione in hac vita, potius colligi divinam Providentiam, quam destrui; siquidem colligitur, eam esse ab umana longe diversam, quatenus non temporalia, cum creaturis ratione præditis, & ad supernaturalem finem ordinatis, sed æterna respicit, adeoque ad altiora se dirigit.

DISSERTATIO XCVI.

De Prædestinatione ad salutem, de Hæreticorum figmentis contra illam.



Prædestinatio, quasi præcedens destinatio, dicta, originem ex vi vocis, a destinatione ducit; quæ, vel significat deliberationem, vel designationem, vel missionem, quatenus per ipsam Deus creaturas rationales designat, deputat, mittit; & sic mittere deliberat, & statuit, ad finem supernaturalem, sive bonum, ut habet Damascenus lib.2. de fide c. 30., sive malum, ut docet Concilium Valentium sub Lothario celebratum c.3. ibi: *Fatemur Prædestinationem Electorum ad vitam, Prædestinationem impiorum ad mortem.* Nihilominus per antonomasiam pro Electis tantum Prædestinatio intelligi communiter a Theologis consuevit, quum pro impiis Reprobatio intel-

intelligatur. Illud autem *Præ* non importat præcedentiam dignitatis in Prædestinatis, ut vult Catherinus, nec præcedentiam ad merita, ut autumant alii, qui prædestinationem ante meritorum prævisionem astruunt, sed præcedentiam durationis inter prædestinationem, & prædestinatos; quatenus prius ipsa destinatio existit, quam destinati existant; quum illa sit ab æterno, hi autem tempore incipiant, ut ait Apostolus 1. Cor. 2. 7. *Quam prædestinavit Deus ante secula*; & ad Ephesios 1. 4. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Prædestinatio igitur, concludit Cacheranus, ex vi nominis usurpatur ad significandam ordinationem creaturæ rationalis ad finem æternæ beatitudinis; quæ ordinatio, utpote ab æterno in Deo existens, antecedit existentiam creaturæ rationalis ad eandem gloriam ordinatæ.

Sic pro nomine explicata Prædestinatione, pro re, quæ sub hoc nomine continetur, suscipimus illam explicandam. Definitur igitur: Est actus æternus divinæ Providentiæ, quo statuit aliquas intellectuales creaturas perducere ad gloriam per infallibilia media gratiæ. Explicatur definitio. Dicitur, actus æternus divinæ Providentiæ, idest certa scientia, & immutabile decretum, quod appellatur ab Augustino præscientia, & prævisio; tota enim prædestinatio est salus, & bona vita, prout existens in decreto, & mente Dei. Dicitur, quo statuit aliquas creaturas intellectuales producere; per quas particulas differt a prædestinatione in genere, quæ ad omnes rationales creaturas terminatur. Dicitur tandem, ad æternam beatitudinem per infallibilia media gratiæ; per quæ verba denotatur, quod terminus ad quem Prædestinatorum est æterna beatitudo; si vero sit finis intermedius, est gratia efficax. Unde quatuor in Prædestinatione habemus. Primum est subjectum prædestinans, scilicet Deus ipse ordinans &c. Secundum est homo, aut Angelus, ad ipsam beatitudinem ordinatus. Tertium est actus ipse, qui est Prædestinatio; & hic scientiam dicit, & decretum. Quartum est terminus ad quem ipsa prædestinatio dirigitur, estque gloria, & gratia. Brevius ab Augustino lib. de Prædestinat. Sanctor c. 10. definitur: est præparatio gratiæ finalis, quæ vocatur perseverantia. Licet enim perseverantia accepta ex parte principii sit decretum dandi totam illam seriem gratiarum, quæ ab initio vitæ usque ad finem datur prædestinato, in hac tamen præparatione gratiæ finalis sita est prædestinatio, quia illi adjungitur etiam gratiæ conjunctio. Tandem ab eodem Augustino lib. de bono perseverantiæ c. 4. definitur: est præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.

Prædestinatio denique formaliter consistit in actibus intellectus, & voluntatis; quum enim sit pars divinæ Providentiæ, sive subjectiva, sive objectiva, ut dictum est, omnes illos actus formaliter includit, quos ipsa Providentia imbibit. Et quidem ex parte intellectus includit scientiam simplicis intelligentiæ, qua cognoscit Deus possibilitatem beatitudinis, & gratiarum. Secundo includit scientiam mediam, qua cognoscit de facto beatitudinem obtinendam a tali homine, si ei talia auxilia conferantur. Tertio includit scientiam approbationis, qua Deus cognoscit, & approbat suæ voluntatis decreta, quando statuit dare prædestinato talia media in ordine ad salutem. Ultimo includit scientiam visionis, qua cognoscit se daturum talia media Electis, & Electos ei consensuros, & adepturos salutem. Ex quibus quatuor actibus duo priores, scilicet simplicis intelligentiæ, & mediæ, essentialiter prædestinationem constituunt; duo vero posteriores solum connotative includuntur. Ex parte voluntatis dicit efficacem intentionem dandi Electis gloriam, & dandi media congrua, quibus opera bona infallibiliter habentur, & justitia finalis. Dicit etiam voluntate exequentem illud propositum; quæ intentio dandi Electis gloriam, & media congrua ingreditur intrinsecam prædestinationis constitutionem; voluntas vero exequens ad effectum prædestinationis pertinet.

Prædestinationem sic explicatam dari, supernaturali certitudine fidei Catholicis omnibus constat; & nos mox Scripturarum, Conciliorum, ac firma Patrum traditione, probabimus. Antecedenter autem placet afferre illos, qui eandem inficiari ausi sunt; eorundemque errores ita in medium afferre, ut quicunque legerint, ad eosdem confutandos judicent, sibi satis esse legisse.

Primo recensendi sunt ii omnes, qui Providentiam negarunt; Hoc enim ipso, quod Providentiam inficiati sunt, Prædestinationem quoque non agnoverunt. Hos omnes in præterita Dissertatione sigillatim adduximus.

Secundo adnumerandi sunt pariter omnes illi, qui animæ rationalis immortalitatem non

non admiserunt ; non enim poterant ejusdem destinationem ad gloriam concedere,qui eam eum corpore perire,& post corporis mortem non remanere, delirabant.

Tertio ponuntur Manichæi, qui libertatem humani arbitrii destruentes, omnia a fato, & a fatali necessitate dirigi,effutiebant.Hoc ipso etiam Prædestinationem negarunt; quatenus quum hæc merita supponat, vel in intentione, vel saltem in exequutione; & merita esse non possint in creatura,quæ libertate caret; sequitur omnino, quod libertatem in homine negantes, Prædestinationem quoque hominis ad gloriam denegent.

Quarto complectimur Prædestinatianos, sive antiquos, de quorum origine non est eadem apud historiæ ecclesiasticæ professores sententia; sive recentiores, inter quos Lutherani, & Calviniani, adnumerantur. Hi enim omnes putarunt, efficaciam gratiæ consequentis ad prædestinationem, cum libertate cohærere non posse; adeoque, prædestinationis ratione, fatalem quamdam necessitatem prædestinato importarunt; itaut semel a Deo prædestinatus, sive bene, sive male operetur, semper sit prædestinatus; pari etiam modo de reprobato loquentes.

Quinto loco scribuntur Semi-Pelagiani, qui, Petavio teste, senserunt, qualicunque ordine constituto, de salute, idest de statu salvandorum, ad perditionem, hoc est ad reproborum sortem, posse homines transire; atque etiam de perditione, scilicet de reproborum sorte,ad salutem,ad statum videlicet salvandorum, posse pariter ascendere.

Sexto adduntur Valentiani, Basilidiani, & Manichæi etiam alio ex capite; quia scilicet duplicem in homine naturam, bonam unam, alteram malam admittebant; unde ex hominibus alios dicebant esse natura bonos, ac fideles, & proinde salvandos; alios vero natura malos, & infideles, ac reprobos consequenter esse, volebant.

Septimo additur Joannes Huss, Bohemus, ab Alfonso de Castro, advers. hæres. lib. 12. verb.*Prædestinatio*; qui refert ex Sigerberto Monacho in suis chronicis, ortam fuisse hæresim sub Honorio Imperatore, & Zosimo Papa, qua dicebatur, bene viventibus nihil bona opera prodesse,si a Deo fuissent ad mortem ordinati; & male viventibus nihil obesse vitia quæcunque, si Deus illos prædestinasset ad vitam. Hujus hæresis auctores Sigibertus vocat Prædestinatos; nomen scilicet a doctrina sua suscipientes; de nomine vero Auctoris principalis omnino tacet. Meminit hujusce hæresis Bernardus de Lutzemburgo in suo Hæreticorum catalogo. Et hunc errorem, subdit deinde Castro, Joannem de Huss in Bohemia suscitasse; dicendo nimirum, illum, qui a Deo prædestinatus est ad vitam, etiam si mala opera agat, nunquam posse esse membrum Diaboli; & illum, qui a Deo ordinatus est ad mortem, quanvis bene vivat, nunquam posse esse membrum Dei. Quam deinde insaniam aliqui vulgares, & idiotæ homines in Hollandia amplexati sunt; ut idem de Castro testatur.

Octavo ponitur Jovinianorum error, qui & dicitur etiam Pelagianorum, quo docebatur, pie viventibus non prodesse bonorum operum laborem, nisi a Deo ad vitam æternam sint ordinati. Ita refert Richardus Arsdeckin in notit.general.dogmatum damnatorum verb. Prædestinatio; qui addit, errorem hunc fuisse deinde instauratum a Joanne Huss; ac pariter fuisse damnatum cum aliis erroribus ejusdem Huss in Concilio Constantiensi art. 5.

Nono iterum scribuntur Pelagiani docentes, homines prædestinari intuitu bonorum operum, quæ fiunt solis naturæ viribus. Ita idem de Arsdeckin, qui citat Augustinum, & Concilia omnia, in quibus damnati sunt Pelagiani.

Decimo denuo adduntur Semi-Pelagiani, qui asserebant, parvulos, qui post baptismum moriuntur, prædestinari propter bona opera facienda, si vixissent. Refert idem ipse de Arsdeckin, qui pariter Concilia nuper dicta citat.

Undecimo poni potest error dicentium, hominem posse scire, se esse in gratia, & prædestinatum, sine speciali Dei auxilio. Et hic error est Lutheri, ut asserit etiam Alphonsus de Castro, & Arsdeckin; & damnatus fuit in Tridentino Concilio sess. 6. cap. 12.& 13.& can. 16.

Duodecimo iterum scribitur Calvinus, qui voluit, homines prædestinari ab æterno independenter ab operibus, & loquitur de prædestinatione tam intenta,quam executa. Et hic pariter error fuit in Tridentino damnatus, ut Arsdeckin aperte testatur.

I. Probatur modo catholica veritas ex Scripturis. Ad Rom.8. 30. *Quos autem prædestinavit, hos & vocavit; & quos vocavit, hos & justificavit; quos autem justificavit, illos & glorificavit*. Ad Ephesios 1.11. *In quo etiam & nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus,qui operatur* omnia

omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ. Et num.5. ejuſdem cap. *Qui prædeſtinavit nos in adoptionem filiorum per Jeſum Chriſtum in ipſum, ſecundum propoſitum voluntatis ſuæ.* Matth. 25. 34. *Poſſidete paratum vobis regnum a conſtitutione mundi*. Actor. 13. 48. *Et crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam*.

II. Probatur ex Conciliis. Concilium generale Conſtantienſe, quod art.5.,& art. 21. damnavit errores Joannis Huſs,inter quos ſunt illi, qui contra Prædeſtinationem ſentiunt,ut diximus. Concilium Arauſicanum II.c.ult., Concilium Valentinum II. c.2. & 3., in quibus de Prædeſtinatione expreſſæ definitiones habentur. In hoc autem can.3. ſic legimus: *Fidenter fatemur prædeſtinationem Electorum ad vitam, & prædeſtinationem impiorum ad mortem*. Concilium Cariſiacum can. 1. in quo dicitur: *Unam prædeſtinationem Dei tantummodo dicimus, quæ aut ad donum pertinet gratiæ, aut ad retributionem juſtitiæ*. Concilium generale Tridentinum ſeſſ.6. c.12., & can.16. Aliaque Concilia plurima poſt Tridentinum celebrata.

III. Probatur ex Patribus. Fulgentius lib.3. de veritate prædeſtinationis: *Prædeſtinavit erga Deus Sanctos ſuos, & ad gratiam vitæ bonæ, & ad gratiam vitæ æternæ*. Proſper lib. 1. reſponſionum ad capita Gallorum c. 1. *Fides Prædeſtinationis eſt multa ſanctarum Scripturarum auctoritate munita*. Et cap. 14. ejuſdem libri: *Prædeſtinatio igitur Dei ſemper in bona eſt, aut ad retributionem juſtitiæ, aut ad donationem pertinens gratiæ*. Auguſtinus lib. 5. contra Julian. c.3. *Abſit enim, ut prædeſtinatus ad vitam ſine ſacramento Mediatoris finiret permittatur hanc vitam*;lib.de Prædeſtinatione Sanctorum c.17. *Electi ſunt ante mundi conſtitutionem ea prædeſtinatione, in qua Deus ſua facta futura præſcivit*. Idem Auguſtinus hoc dogma ſæpius docet aliis in locis ejuſdem Operis de Prædeſtinatione Sanctorum; ſimiliter in alio de dono Perſeverantiæ; etiam in altero de Correptione, & Gratia, ac alibi paſſim. Gregorius magnus 1. Dialog. c. 8. *Ipſa quoque perennis regni prædeſtinatio ita eſt ab omnipotenti Deo diſpoſita, ut ad hanc Electi pio labore perveniant*. Gennadius epiſt. de Prædeſtinatione: *Sempiternus ordo perductionis hominis ad vitam beatam quamvis a Deo in tempore fiat, eo quod Deus ad deſtinatum terminum mittat illum; quemadmodum ſagittarius ad ſcopum ſagittam emittit, &c.* Denique, ut alios omittamus, plures Græci Patres adduci poſſent, qui prædeſtinationem contra Hæreticos propugnarunt; præſertim illos, qui homines volebant natura malos, & alios natura bonos. Et præcipue laudare poſſemus Irenæum, Clementem Alexandrinum, alioſque; ſed prætèrire Origenem non poſſumus, qui lib.3.Periarcon c.1. ſcribit: *Hæreticos docere, non eſſe in noſtra poteſtate, ut ſalvemur, ſed naturas eſſe animarum tales, quæ in omni genere vel pereant, vel ſalventur; nec ullo modo poſſit anima, quæ mala facta eſt, bona fieri; aut quæ bona fuerit, mala effici*.

IV. Probatur Rationibus I. Datur in Deo Providentia erga omnes creaturas,& præcipue erga rationales, quæ inter omnes ſunt nobiliſſimæ, ut probatum eſt: ergo datur etiam erga has in ordine ad finem excellentiſſimum,ad quem ſunt ordinatæ; ſed hoc prædeſtinationis nomine importatur: ergo datur in Deo prædeſtinatio. Prima conſequentia patet; non enim conveniens eſt, ut nobiliſſimæ creaturæ ordinentur a Deo ad finem cæteris creaturis communem, & non ad finem nobiliſſimum,qui eſt iiſdem ſpecialiſſimus.II.Creatura nullum poteſt habere jus ad bonum, quod eſt omnino ſupernaturale,niſi a Deo ad ipſum ordinetur; ſed bonum omnino ſupernaturale eſt gratia, & gloria æterna; ergo nullum ad hoc bonum poteſt creatura habere jus, niſi a Deo ad ipſum ordinetur; atqui hoc importatur prædeſtinationis nomine: ergo datur prædeſtinatio. III.Non poteſt quis negare prædeſtinationem, niſi aliqua notiſſima fidei principia inficietur; ſcilicet providentiam Dei, animæ immortalitatem, cohærentiam humanæ libertatis cum prædeſtinatione,ſeu cum efficacia gratiæ conſequentis ad illam; quæ omnia ſine fidei errore manifeſto negari nullatenus poſſunt. IV. Deus nihil operatur in tempore, quod non decreverit ab æterno; ſed prædeſtinatio ex S.Auguſtino lib. de prædeſt.Sanctor. c. 17. eſt divina voluntas dandi gratiam, & gloriam, quas prædeſtinavit conferre in tempore: ergo Deus ab æterno decrevit dare aliquibus gratiam, & gloriam, quod eſt prædeſtinare. V. contra Catherinum, qui docuit, B.Virginem, Apoſtolos, & alios quoſdam ſanctiores viros a Deo prædeſtinari; alios autem ſalvandos non per prædeſtinationem, at per ſolam generalem Dei providentiam ſupernaturalem, & voluntatem antecedentem ſalvandi omnes homines. Etenim, ut ait Auguſtinus lib. 2. de bono perſeve-

rant.

rant. c. 9. *Neminem salvandum, nisi fuerit prædestinatus*; & ut scribit S. Fulgentius lib. de fide ad Petrum c.35. *Nullatenus dubites .... nec perire, posse aliquem eorum, quos Deus prædestinavit ad regnum cælorum*; *nec quempiam eorum, quos non prædestinavit ad vitam, ulla posse ratione salvari*. Cum his autem loquendi formulis omnino generalibus, & absolutis nequit stare exceptio, quam Catherinus excogitavit.

Dari autem prædestinationem, etsi lumine supernaturali fidei constet, non tamen constare evidenter scientiæ, aut naturalis luminis evidentia; concludit Cacberanus; immo neque etiam prædestinationem esse possibilem naturali evidentia positive constare, quanvis constet naturali evidentia negative. Et fundamentalis ratio ipsius hæc est, quia sicut de existentia, aut de possibilitate visionis, ad quam prædestinatio ordinatur, naturalis scientia non datur, ita nec de prædestinatione dari debet, quæ sine Dei visione haberi non potest. Nos autem quia in Dissert. 54. contrarium probavimus, inde est, quod fundamentum suæ assertionis in nostris principiis locum non habet. Hoc nihilominus non obstante, amplectimur quidem suam conclusionem, quæ communis est, etsi conclusionis fundamentum, ab ipso positum, respuamus; asserentes, naturali scientia prædestinationem non constare. Et ratio nobis est, quia quanvis naturaliter visionis possibilitas constare possit, nequit nihilominus constare modus ordinatus ad visionem ipsam; quum talis modus ex una parte sit omnimode supernaturalis, & ex altera omnino sit extrinsecus, & ex Dei mera voluntate, atque beneplacito ad visionem ordinatus, non autem ex intrinsecis suis. Ita prorsus est prædestinatio; ut cuilibet consideranti patet: ergo, &c. Lumine tamen naturæ, ut subjungit citatus Auctor, vel excitato, vel adjuto, a lumine fidei, constat tum probabiliter, tum scientifice, prædestinationem dari posse, immo de facto dari; ut apud ipsum videre quisque poterit.

Arguunt I. Qui cum æqualitate in omnes suam bonitatem diffundit non potest dici, quod quosdam prædestinet, alios vero reprobet; sed Deus eum æqualitate in omnes suam bonitatem diffundit: ergo non prædestinat. Minor probatur verbis Dionysii, quem credunt Auctorem libri de divinis nominibus; ibi n.4. dicitur: *Sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit*; *ita & Deus suam bonitatem*. II. Deus non prædestinat, nec ordinat per se creaturas, quæ sunt rationis expertes, ad suum finem naturalem: ergo neque prædestinat, & ordinat creaturas, quæ sunt ratione præditæ, ad finem supernaturalem. III. Sicut creaturæ rationales habent suum finem adæquatum, quietativum, ac satiativum, ita pariter suo modo habent bruta animalia, ac aliæ creaturæ irrationales; sed hæ ad suum finem tendunt nullo divinitus habito auxilio, sed illum consequuntur ex se, & per se: ergo pariter creaturæ rationales ordinantur ad gloriam æternam, quæ est finis earum adæquatus, quietativus, ac satiativus, ex se, & per se; & per consequens absque ulla Dei ordinatione, & prædestinatione. IV. Dicitur 1. ad Timoth. 2. 4. *quod vult Deus omnes homines salvos fieri*: ergo non est verum, quod alios prædestinat ad gloriam, alios vero reprobat ad gehennam. V. Ex Augustino prædestinatio est propositum educendi aliquem e miseria: ergo saltem B. Virgo, & Angeli, non fuerunt prædestinati; quia nunquam fuerunt in miseria, ac per consequens nunquam e miseria educti. VI. Damascenus lib. 2. c.3. negat prædestinationem: ergo vere prædestinatio non datur: probatur antecedens Damasceni verbis: *Oportet cognoscere, quod cuncta quidem præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat; præcognoscit enim ea, quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea*.

Respondemus ad I. quod solis comparatio verificatur pro generali concursu, quo Deus facit, ut creaturæ omnes conserventur, & operentur; non vero de concursu speciali, quo quibusdam concedit gratias, quas aliis denegat. Sic respondet S. Thomas 1.p.q.23. ar.4. ad I. Sicque verba illa allata ex Auctore libri de divinis nominibus explicantur. Vel dicitur, quod æqualitas non est arithmetica, sed geometrica; pro qualitate scilicet personarum; alias sequeretur, quod eandem curam haberet de culice, ac de homine; quod est impium, & ridiculum dicere.

Ad II. negatur paritas, & disparitas est, quia creaturæ rationis expertes, in naturali ordine constitutæ, ex sua naturali constitutione habent quicquid ipsis est necessarium, ut propriis viribus finem suum naturalem assequantur; creaturæ vero ratione præditæ non habent, nec habere possunt, ex vi suæ naturæ, quicquid ipsis est necessarium in ordine ad finem suum supernaturalem; scilicet ad gloriam, & beati-

titudinem æternam. Hæc enim quum longe ſuperet naturalem virtutem operandi earum, non poſſunt ad eam dirigi, nec poſſunt eam aſſequi, abſque ſupernaturali auxilio. Et hinc eſt, quod opus habent, ut a Deo dirigantur, ordinentur, prædeſtinentur, &c.

Ad III. negatur etiam paritas. Ratio eſt, quia creaturæ rationales duplicem finem habent; naturalem unum, ſupernaturalem alterum. Primus vel eſt corporeus, & conſiſtit in recta ſenſuum operatione; vel eſt ſpiritualis, & ſtat in veritatis contemplatione, & in optimi dilectione. Secundus vero eſt ipſa æterna, & felix Dei poſſeſſio. Comparatio poteſt admitti pro primo fine, non autem pro ſecundo; quia ad hunc naturales vires non ſufficiunt, quum ſit ordinis omnino ſupernaturalis.

Ad IV. diſtinguitur propoſitio fundata in verbis Apoſtoli. Deus vult omnes ſalvos fieri, voluntate antecedenti, conceditur; voluntate conſequenti, negatur. Prædeſtinatio non deſumitur a voluntate antecedenti, ſed a conſequenti; quia importat præparationem mediorum, quibus certiſſime liberantur quicunque liberantur. Sic S. Thomas cit. loc. ar. 4. *Dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, Deus vult omnes homines ſalvos fieri antecedenter...., non autem conſequenter, quod eſt ſimpliciter velle.*

Ad V. dicitur, quod B. Virgo, & Angeli, fuerunt præſervati a miſeria, & per conſequens etiam liberati, non quidem a miſeria contracta, ſed a miſeria, vel contrahenda, vel contrahibili. Vel dicitur; quod prædeſtinatio eſt propoſitum educendi e miſeria negativa, vel poſitiva, conceditur; e miſeria abſolute poſitiva, negatur. Nomine miſeriæ negativæ eſt carentia aliquo bono alias indebito; poſitivæ vero carentia bono naturæ, aut dato, aut debito. Gloria nulli creaturæ erat debita, & igitur quælibet creatura fuit e miſeria negativa liberata.

Ad VI. ex Damaſceni verbis eruitur, quod non detur prædeſtinatio neceſſitans, non vero ſequitur, non dari prædeſtinationem liberam, & quæ intactam creaturæ libertatem relinquit. Damaſcenus enim argumentabatur contra eos, qui fatum admittebant; adeoque ejus erat intentum neceſſitantem, non liberam, prædeſtinationem perſequi. Sic reſpondet S. Thomas hic art. 1. ad 1. *Damaſcenus nominat prædeterminationem impoſitionem neceſſitatis; ſicut eſt in rebus naturalibus, quæ ſunt prædeterminata ad unum. Quod patet ex eo, quod ſubdit, non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. Unde prædeſtinatio non excluditur.*

DISSERTATIO XCVII.

De vera Dei voluntate antecedenti dandi omnibus hominibus ſalutem; & de Acatholicorum inſaniis contra catholicam veritatem.



Diximus jam in Diſſertatione 90. Inter alias divinæ voluntatis diviſiones illam eſſe, qua eadem dividitur in voluntatem beneplaciti, & voluntatem ſigni. Hanc alteram adnotavimus improprie eſſe dictam, quum ea ſit, per quam Deus voluntatem ſuam ſigno aliquo, conſilio ſcilicet, vel præcepto, manifeſtat. Primam vero affirmavimus proprie dictam eſſe, & quod illa ſit, qua Deus ſincere aliquid vult. Hæc pariter duplex diſtinguitur, antecedens una, conſequens altera. Illa vult rem aliquam ſecundum ſe conſideratam, & a circumſtantiis abſtractam; hac vero vult rem conſideratis circumſtantiis, quæ ſunt cum illa. Per antecedentem Judex e. g. vult omnes vivere; per conſequentem tamen idem Judex, qui vult omnes vivere, attendens ad delicta male viventium, vult hos mori, & non vivere. Voluntas Dei, de qua in hac Diſſertatione loquimur, eſt beneplaciti, & non ſigni; eſt antecedens, & non conſequens; & hac voluntate dicimus Deum velle omnes homines ſalvos fieri.

Diximus ulterius in Diſſertationis titulo, hanc voluntatem in Deo eſſe veram; & hoc ideo diximus, quia aſſeruerunt quidam, voluntatem ſalvandi omnes eſſe tantum in Deo metaphorice. Nos vero ex adverſo intendimus, eſſe veram voluntatem, non meta-

phoricam, nec simplicem ex parte Dei, sed efficacem. Acatholici sunt, qui contra catholicam hanc veritatem primo opponuntur, directe quidem, & ex proposito; in explicandi modo deinde inter se Catholici Scholastici digladiantur. Contra primos rem faciendam suscipimus nos quoque directe, & ex proposito; inter alios vero per transitum, & ex accidenti.

Lutherani, & Calviniani, communi calculo adnumerantur ab omnibus ut hujus orthodoxæ veritatis hostes. Horum enim, testatur P. Magnanus Philosoph. sac. c. 14. prop. 9. nu. 23. *solemne dogma est, Deum non omnes, sed solos prædestinatos, salvos velle; quos nimirum antecedente sua, & absolute efficaci voluntate sic prædestinat, ut eis excidendi libertatem non relinquat*.

Jansenius pariter vult, non omnes, sed multos, velle Deum salvos fieri; ac proinde intelligens omnes pro multis, concedit Deo voluntatem dandi salutem multis quidem hominibus, sed non omnibus. Ut autem ab auctoritate Apostoli se expediat, varias exhibet explicationes verbis illis, quibus Apostolus expresse dicit, quod Deus vult omnes homines salvos fieri.

Theologi denique plures certant de eorumdem verborum Apostoli intelligentia, sic ea explicantes, ut catholicæ veritati non adversentur. Horum omnium explicationes P. Magnanus cit. loc. affert, & impugnat; & nos pariter in hujusce Dissertationis decursu afferemus, & examinabimus. Interim ad probandam catholicam veritatem accedimus; subministrantibus arma, ut plurimum, nobis, ex nostri Ordinis Theologis, laudato P. Magnano, P. Filoramo, P. Saguens, P. Boucat, P. Ursaja, P. Lallemandet; ex Exteris vero quamplurimis aliis, quos inter eminet vere eminentissimus Cardinalis Cœlestinus Sfrondrato, in suo Opere, cui titulus: *Nodus Prædestinationis*, &c.

I. Probatur ex Scripturis. Ezechielis 18. 23. *Nunquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus Deus, & non ut convertatur a viis suis, & vivat?* Sap. 6. 8. *Pusillum, & magnum ipse fecit, & æqualiter cura est illi de omnibus*. Matth. 11. 28. *Venite ad me omnes, qui laboratis, & onerati estis, & ego reficiam vos*. Ad Romanos 3. 29. *An Judæorum Deus tantum? nonne & Gentium? immo & Gentium*. Et c. 10. 12. *Non enim est distinctio Judæi, & Græci; nam idem Dominus omnium, & dives in omnes, qui invocant illum*. Et n. 34. *Non est personarum acceptor Deus*. 1. Timoth. 2. 4. *Qui omnes homines vult salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire*; Et nu 5. *Unus enim Deus, unus & mediator Dei, & hominum homo Christus Jesus*. Et n. 6. *Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus*. II. Cor. 5. 14. *Si unus pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt*. Et nu. 15. *Et pro omnibus mortuus est Christus*. II. Petri 3. 9. *Nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti*. Quibus utriusque fœderis verbis aperte evincitur, in Deo negari non posse voluntatem antecedentem salvandi omnes, & quidem veram, atque sinceram, non vero metaphoricam, ut ajunt.

II. Probatur ex Conciliis. Concilium Arausicanum II. can. 25. hæc docet: *Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati in Christo auxiliante, & cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint, & debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus; sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione, illis anathema dicimus*. Ex quo canone infert P. Magnanus: „ Ergo,
„ quia ex dicto canone constat, omnes ba-
„ ptizatos posse, Christo auxiliante, & coo-
„ perante, adimplere quæ ad salutem per-
„ tinent; constat etiam consequenter, Chri-
„ stum revera non ita esse comparatum de-
„ se, ut alicui nolit, in his quæ ad salutem
„ pertinent, auxiliari, & cooperari; proin-
„ deque nullum esse, quem suo solo nutu,
„ vel propter solum originale peccatum, a
„ redemptione, aut a salute, Christus, Deus-
„ ve excluserit. „ Concilium Moguntinum, habitum ann. 848. sub Rabano, damnat Gothescalcum asserentem, quod prædestinatio necessitat ad mortem. Hoc est idem, ac dicere, Deum nolle omnes homines, sed solum aliquos salvari. Hoc autem damnatur: ergo contraria assertio definitur. Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 2. habet. *Hunc* (Christum scilicet filium suum) *proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris: non solum autem pro nostris, sed etiam pro totius mundi*. Ad quæ citatus Doctor observat, Christum fuisse propitiatorem, non solum pro peccatis nostris, idest pro peccatis salvandorum, sed etiam pro peccatis totius mundi, idest illorum, qui non sunt de facto salvandi. „ At si pro aliquo-
„ rum: ergo a pari etiam pro omnium om-
„ nino hominum; ut de fidelibus quidem
„ solis intelligatur, quod dicitur pro nostris;
„ de infidelibus vero, quorum longe major
„ mul-

„ multitudo est, id, quod additur, sed etiam „ pro totius mundi. „ Idem Tridentinum cit. sess. initio capitis 3. *Verum etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur.* Ex quibus habetur, Christum etiam esse mortuum pro iis omnibus, qui mortis ejus beneficium non recipient: ergo pariter voluit salutem illorum omnium, qui salutem non consequentur. Idem Tridentinum eadem sess.can.17. *Si quis justificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit; reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum; anathema sit.* Et cap.13. ubi de perseverantia agit: *In Dei auxilio firmissimam spem collocare, & reponere omnes debent: Deus enim (nisi ipsi illius gratiæ defuerint) sicut cœpit opus bonum, ita perficiet operans velle, & perficere.* Et cap.11. ubi loquitur de præceptorum possibili observantia: *Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur.* Denique habetur in Symbolo Nicæni Concilii, & pariter in Constantinopolitano Concilio adaucto: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis, &c. Crucifixus etiam pro nobis, &c.* ubi P. Magnanus multa subtiliter observat.

III. Probatur ex Patribus Græcis. Auctor Operis de Eccles. hierarc. qui creditur S. Dionysius Areopagita, c.2. docet, *Deum salutem omnium desiderare, immo & velle omnes ad agnitionem veritatis venire.* S.Ignatius martir ep. 6. ad Philadelph. *Amatorem hominum esse Deum nostrum, & velle omnes salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire; propter quod & Solem oriri facit super bonos, & malos, & pluit super justos, & injustos.* Justinus martir, & philosophus, in apologiis, apud Damascenum tit.92. *Quæ est illa discretio?... An invidum faciunt Deum, qui bonus est, & salvari vult omnes?* Clemens Alexandrinus 7. stromat. *Ad universi salutem Deus, utpote universorum Dominus, ordinat omnia tum generatim, tum particulatim.* Et fol.300. probat, Deum velle omnes salvari, quia est Salvator omnium. Origenes lib. 4. contra Celsum, hocidem a redemptione omnium probat; vocatque Jesum *Medicum universorum, quantum in ipso est; Salvator enim venit omnibus hominibus.* Basilius in psal.29. explicans verba: *Quoniam ira in indignatione ejus, & vita in voluntate ejus:* hæc scribit: *Quid ergo dicit, nempe hoc ipsum esse, quod vult Deus omnes fieri vitæ participes; quæ etiam calamitates accidunt, eas non de ipsius voluntate fieri.* Nazianzenus orat. 25. *Omnia omnibus esse communiter proposita, Solem, Stellas, terrom, rationem, legem, Prophetas, ipsas etiam Christi propassiones, per quas omnes reformati sumus, nullo penitus excepto, qui Adamo participavimus.* Chrisostomus hom.2. in epist. ad Hebræos: *Quantum in Deo est, omnes salvos esse voluit.* Cyrillus Alexandrinus lib. 2. ad Imperatrices: *Quantum ad voluntatem Dei pertinet, & ad infinitam ejus naturæ benignitatem, omnes essemus filii.* Hi omnes sunt Patres Græci, quos ad traditionem quinque priorum seculorum probandam, pro hoc catholico dogmate, quod propugnamus, P. Boucat congessit, & retulit.

IV. Probatur ex Patribus Latinis. Auctor epistolæ primæ ad Corint., quæ tribuitur Clementi Romano, n.7. *Fixis oculis respiciamus in sanguinem Christi, qui propter salutem nostram effusus, toti mundo pœnitentiæ gratiam obtulit.* Cyprianus ep.52. *Scriptum est, Deus mortem non facit, nec lætatur in perditione vivorum; qui neminem vult perire, cupit peccatores pœnitentiam agere, & per pœnitentiam denuo ad vitam æternam redire.* Hieronymus in c.1. epist. ad Ephes. docet, Deum velle omnes homines salvos fieri. Ambros. lib.de paradiso c.18. *Venerat Dominus Jesus omnes salvos facere peccatores, & etiam circa impios ostendere suam debuit voluntatem, & ideo nec proditorem debuit præterire, quod in Deo fuit, ostendit omnibus, quod omnes voluit liberare.* Prosper in resp. ad 2. object. Vincentii: *Sincerissime credendum, atque profitendum est, Deum velle, ut omnes homines salvi fiant.* Et in resp. ad object. Gallorum sent. 8. *Qui dicit, quod non omnes homines velit Deus salvos fieri, sed certum numerum prædestinatorum, durius loquitur, quam loquendum est de altitudine inscrutabilis gratiæ Dei, qui & omnes vult salvos fieri, atque ad agnitionem veritatis venire.* Augustinus lib. de spir.& liter. c.32. nu.52. *Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, & in agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo, vel bene, vel male utentes, justissime judicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt; nec ideo tamen eam vincunt, verum seipsos fraudant magno, & summo bono, malisque pœnalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt.*

Idem Augustinus lib. de Catech. rud. c. 26. nu. 52. *A pœnis sempiternis Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsis non sint inimici, & non resistant misericordiæ Creatoris sui, misit unigenitum filium suum, hoc est Verbum suum æquale sibi, per quod condidit omnia . . . ut quemadmodum per unum hominem, qui primus factus est . . . mors intravit in genus humanum . . . sic per unum hominem Jesum Christum, qui etiam Deus est Dei filius, deletis omnibus peccatis præteritis, credentes in eum omnes in vitam æternam ingrederentur*.

V. Probatur ex antiquorum Theologorum consensu, qui optime facit ad probandum in re proposita. Hi omnes citantur a P. Boucat; suntque sequentes. I. S. Thomas 1. p. q. 15. ar. 6. ad 1. & in c. 1. ep. 1. ad Tim. Et 1. p. q. 23. ar. 2. & 3. docet, Deum velle omnes salvos fieri. II. Guillelmus Antisiodorensis l. 10. c. 17. III. Alexander Alensis 1. p. q. 6. membro 6. IV. S. Bonaventura in 1. dist. 46. q. 1. V. Scotus in 1. dist. 46. VI. Richardus de mediavilla in 1. dist. 46. q. 1. VII. Durandus in 1. dist. 47. q. 1. VIII. Hærucus in 1. dist. 46. q. 2. ar. 1. IX. Ægidius Columna in 1. q. 46. X. Okamus in 1. dist. 46. q. 1. XI. Guillelmus de Subione in 1. dist. 47. Hi omnes, aliique permulti, aperte docent, sustinent, tuentur, Deum velle voluntate beneplaciti, & sincere, omnes, & singulos homines salvos fieri.

VI. Probatur Rationibus. I. Illorum vult Deus salutem, pro quorum salute Christus Redemptoris munus exercuit; sed Christus pro salute omnium Redemptoris munus exercuit: ergo Deus omnium vult salutem. Major est certa; si enim Deus noluisset, Christus non redemisset. Minor probatur ex Apostolo loc. cit. ad Timoth., ubi reddens caussam, cur Deus velit, omnes homines salvos fieri, docet: *Unus est Deus, unus est mediator Dei, & hominum Christus homo Deus, & Jesus, qui dedit semetipsum redemptionem pro multis*. II. Si Christus pro omnibus, & singulis mortuus est, Deus omnium, & singulorum voluit salutem; sed Christus pro omnibus, & singulis mortuus est: ergo Deus omnium, & singulorum voluit salutem. Major negari non potest; minor probatur ex illo ad Rom. 8. 32. *Proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*; ex illo Joannis 1. ep. 2. 2. *ipse est enim propitiatio, non solum pro nostris, sed pro totius mundi delictis*. Hinc Augustinus lib. 2. de symbol. ad Cathec. c. 8. *Videte vulnera, quæ inflixistis, agnoscite id latus, quod pupugistis; quoniam & per vos, & propter vos, apertum est; nec tamen intrare voluistis*. III. Dei præcepta diriguntur omnibus, & singulis hominibus, Dei gratiæ omnibus, & singulis hominibus a Deo dantur; exhortamenta, minæ, supplicia, præmia, omnibus, & singulis hominibus a Deo proponuntur, ut malum fugiant, ut bonum amplectantur, & ita vitam æternam consequantur: ergo vere Deus vult omnium, & singulorum hominum salutem. IV. Si Deus nollet hominum salutem esset auctor peccati; hoc dici non potest: ergo, &c. Probatur sequela. Qui vult finem, vult etiam media, sine quibus nequit haberi finis; sed media, quibus infallibiliter habetur damnatio, sunt ipsa peccata, & præcipue finalia, sine quibus infallibiliter habetur æterna salus: ergo Deus nolendo omnium hominum salutem, aliquorum vellet perditionem, ac proinde peccata. V. Deus alio amore vult huminum salutem, ac Dæmonum; sed Dæmonum salutem vult solo amore complacentiæ: ergo hominum salutem vult amore effectivo, & non meræ complacentiæ. Minor est certa; placuisset enim Deo, si Dæmones non peccassent, & fuissent justi, & sancti; & hic est amor complacentiæ. De majori non dubitatur; at modo reassumimus; Hæc autem differentia, inter Dæmonum, & hominum salutem æque locum habet pro omnibus, ac pro singulis hominibus: ergo Deus prout distincte volens hominum, ac Dæmonum salutem, non solum amore effectivo, & non simplicis complacentiæ, vult salutem omnium hominum, ac singulorum. VI. Deus juste judicat, & condemnat Reprobos: ergo Reproborum etiam voluit antecedente voluntate salutem. Probatur consequentia. Quia si noluisset Reproborum salutem antecedenter, potuissent Reprobi se excusare, dicentes, quod Reprobi sunt, quia ipse voluit, non quia ipsimet voluerunt. Ad quod inconveniens præcavendum dixit Dominus Ezechiel. 18 23. *Numquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus Deus, & non ut convertatur a viis suis, & vivat?*

Arguunt I. Calvinus, & Baza, & cum ipsis pariter Jansenius, Iprensis Episcopus. Verba, quæ nos addnximus ex Augustino nihil pro nobis probant, quia illa non scribit Augustinus in sua propria sententia, sed in sententia Pelagianorum. II. Deus non omnes peccatores audit: ergo non omnes vult salvare. Consequentia sequitur; quia

quia si salvare vellet, audiret, exaudiret, parceret. Major probatur ex illo 2. Machab. 9. 13. ubi dicitur de Antioco; *Orabat autem hic scelestus Dominum, a quo non esset misericordiam consecuturus*. III. Quis Consiliarius Dei fuit, aut quis novit sensum Domini? Ergo quum nostra Conclusio sit de decretis divinis, standum est Scripturarum, & SS. Patrum auctoritatibus; sed neque Scripturæ, neque SS. Patres nobis favent: ergo temere, & sine ratione loquimur. Minor subsumpta probatur. Tota nostra Conclusio fundatur in illis Apostoli verbis, superius jam recitatis: *Vult omnes homines salvos fieri*; sed hoc non debet universaliter intelligi: ergo, &c. Probatur minor ex S. Augustino; nam per ipsum verificantur pro generibus singulorum, non vero pro singulis generum: ergo Deus non vult omnes homines salvos fieri, sed aliquos tantum ex quolibet genere. IV. Possunt etiam verba illa intelligi de illis, qui salvantur; quasi dicat Apostolus; neminem salvari, nisi quem Deus voluerit salvari. V. Probatur ex eodem Apostolo ad Romanos 9. 18. ubi dicitur: *Cujus vult, miseretur; & quem non vult, indurat*: ergo non omnes vult. VI. Probatur ex ipsiusmet Christi verbis; qui ait Joan. 17. 9. *Ego pro eis rogo; non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi*: ergo si pro omnibus non rogat, non omnium vult salutem. VII. De fide est, Pueros, qui abortivi moriuntur, & sine baptismo, non salvari; sed pueri isti non ideo non salvantur, quia eorum Parentes nolunt: ergo præcise quia Deus non vult. Probatur consequentia. Deus relinquit illos absque necessariis mediis ad salutem æternam: ergo præcise non salvantur, quia Deus non vult. VIII. Infideles, qui in remotis insulis degunt, nullum pro æterna salute remedium habent: ergo ideo non salvantur, quia eis Deus remedium denegat. IX. Pro multis peccatoribus Deus non vult, ut oretur: ergo non vult, eos salvari. Probatur antecedens. Jer. 7. prohibet, ne pro Judæis orent. 1. Reg. 16. Samueli præcipit, ne oret pro Saule. Et 1. Joann. ult. dicit: *Est peccatum ad mortem, non pro illo dico, ut roget quis*. X. Deus non recipit pro omnibus sacrificia: ergo non vult omnium salutem. Probatur antecedens. Hebr. 10. 26. *Voluntarie enim peccantibus nobis, post acceptam notitiam veritatis, jam non relinquitur pro peccatis hostia*.

Respondemus ad I. Augustinum loc. cit. ex propria sententia loqui, quod ex ejusdem verbis fit manifestum. Hæc est difficultas, quam sibi proponit ibi: *Vel fides, qua in Deum credimus, est a natura, vel a gratia; si primum; cur non omnes credunt, cum sit idem Deus omnium creator? Si secundum; cur etiam fides non datur omnibus, cum Deus velit, omnes salvos fieri?* Et difficultati respondet his aliis verbis: *Non omnes habere credendi voluntatem, quia licet vocatio Dei sit communis omnibus, cum Deus velit omnes salvare, nihilominus non ademit liberum arbitrium, quo homo, vel bene, vel male, uti potest*.

Ad II. dicimus, Deum non audire peccatores, qui solo ore, non autem corde, sunt pœnitentes; quemadmodum erat Antiochus, & erant pariter Judæi, de quibus dicebat Christus Matth. 15. 8. *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*. Cæterum aliquando Deus denegat in pœnam præcedentium peccatorum; aliquando, quia differre vult, & interim desiderat perseverantiam in deprecando; aliquando quia non bene deprecamur; unde, ut dicitur psal. 108. *oratio ejus fiat in peccatum*. Audiatur Angelicus 2. 2. q. 28. art. 15. *Quædam non negantur, sed, ut congruo dentur tempore, differuntur; ut Augustinus dicit super Joannem. Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseveras. Et propter hoc dicit Basilius; ideo quandoque petis, & non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi*.

Ad III. dicitur, Deum voluntate consequenti nolle omnes salvari, velle tamen voluntate antecedenti. Ratio est, quia in voluntate consequenti includitur nostra operatio, saltem in Dei præscientia prævisa, quæ tamen nullatenus in antecedenti involvitur. Et sic de voluntate consequenti intelliguntur auctoritates, sive Scripturarum, sive Patrum, quæ in contrarium adducuntur. Negatur autem id, quod dicitur, Augustinum intelligere verba illa de generibus singulorum, non vero de singulis generum; ut vere ea intellexit Jansenius. Cæterum non sic esse intelligenda P. Magnanus hac ratione ostendit. Paulus præcipit, ut pro omnibus oretur, quia Deus vult omnes homines salvos fieri; sed non satisfit huic præcepto, si oretur pro generibus singulorum, non vero pro singulis generum: ergo verba illa, quod Deus velit omnes homines salvos fieri, non intelliguntur pro generibus singulorum, sed pro singulis generum.

Ad IV. dicimus, quod si vera est explicatio illa, Deus vult omnes salvos fieri, quia vult salvos fieri eos omnes, qui salvi fiunt;

pa-

pariter erit vera hæc altera, Deus vult omnes perire; quia eodem modo vult perire eos omnes, qui pereunt. Quis autem dicat, Deum velle omnes perire? Quod si respondeant, differentiam in eo esse, quod illorum, qui pereunt, caussa perditionis non sit Dei voluntas, sed propria eorum culpa, caussa vero salvationis illorum, qui salvantur, sit Dei voluntas; tunc, subdit P. Magnanus, cujus est discursus; habemus intentum „ Hoc enim solum nunc „ ego dico, non esse voluntatis Dei, ut pe„ reat ullus. At si non est voluntatis Dei, ut „ pereat ullus; voluntatis Dei est, ut omnes „ fiant salvi: cum neque sit status medius ul„ lus possibilis; neque Deus abstrahere pos„ sit, quasi neutrum determinare velit.

Ad V. Verba Apostoli intelliguntur de voluntate consequenti, non vero antecedenti. Vel dicitur, quod Deus indurat corda permissive, non positive. Deus enim postquam a Peccatore rejicitur, ab eo recedit; & ab eo recedendo, sinit eum in graviora scelera prolabi; & sic indurari cor ejus. Sic S.Th.Com.in c.6.Isaiæ: *Primo ponitur sententia obdurationis; non obdurat autem immittendo malitiam, sed non impartiendo gratiam; & quia non se volunt ad gratiam convertere.*

Ad VI. Verba pariter Christi Domini intelliguntur de voluntate consequenti, non vero antecedenti. Vel dicitur, quod tunc Christus non oravit pro mundo, & infidelibus, modo speciali, quo oravit pro Apostolis; sed alibi oravit pro mundo, & pro infidelibus. Oravit enim, quis nescit? pro ipsismet tortoribus suis; immo pro ipsismet Judæis; ut Lucæ 23. *Pater dimitte illis, non enim sciunt, quid faciunt*. Et Isaiæ 54. 12. *Ipse peccata multorum tulit, & pro transgressoribus oravit*. In illo vero loco peculiari modo orabat pro Apostolis, verbis illis: *Pater Sancte, serva eos, in nomine tuo, quos dedisti mihi*; orabat pariter pro fidelibus credituris in eum, verbis aliis: *Non pro eis autem tantum, sed & pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, & ego in te.* Igitur in eo loco non rogavit pro mundo, sed rogavit in alio loco; & hoc ad intentum sufficit.

Ad VII. distinguitur propositio illa: Parentes nolunt, voluntate directa, seu absoluta, puerorum damnationem, concedimus; nolunt per accidens, negamus. Pariter distinguitur consequens: Ergo ideo damnationem sortiuntur, quia Deus vult, voluntate antecedenti negamus; consequenti, concedimus consequentiam. Difficultatem hanc de Parvulorum æterna pœna, aliter solvunt Cardinalis Sfondrato, in suo libro, *Nodus Prædestinationis &c.* & aliter P. Ursaja, in suo libro *de duplici statu Vitæ humanæ &c.* Nobis autem absque eo quod ad alia ulteriorem gressum faciamus: quæ diximus ex communi sententia Theologorum, sufficiens esse, putamus.

Ad VIII. Pariter infideles, ut Pueri, habent, remedium ex voluntate antecedenti. Nec possunt infideles ad ignorantiam invincibilem recurrere; quum unaquæque natio teneatur scire ex rationis dictamine ea, quæ naturæ conformia sunt; & præcipue Dei existentiam; quia Deus facienti quantum in se est, non denegat gratiam suam.

Ad IX. dicimus, Deum aliquando prohibere, ne pro quibusdam oratio fiat, eo quod illos videat incorrigibiles, & in malo obstinatos; non vero, quod eos nolit salvos fieri. Sic erat profecto Saul, sic erant Judæi. Unde Jerem. 7. ubi versu 16. dicitur: *Tu ergo noli orare pro populo hoc*; versu 17. subjungitur: *Nonne vides, quod isti faciunt in civitatibus Juda, & in plateis Jerusalem?*

Ad X. respondemus, quod pro quibusdam peccatoribus non relinquitur hostia, quia non prodest illis ad conversionem, quia pœnitere nolunt; hoc autem non facit, quod pro illis nullum medium sit ad salutem. Audiatur S. Thomas in c. 10. ep. ad Hebr. lect. 3. *Jam non relinquitur hostia pro peccatis; idest hostia, quam Christus obtulit, pro remissione peccatorum, non est nobis inutilis, quia illis dimittuntur peccata, quos de ipsis pœnitet, Matth. 26. Hic est sanguis novi testamenti, qui pro multis effundetur, scilicet efficaciter; sed de malis dicitur Isai. 49. In vacuum laboravi, sine causa, & vane fortitudinem meam consumpsi.*

DIS-

DISSERTATIO XCVIII.

De Prædestinatione efficaci ad Gloriam, an antecedenter, an consequenter, ad merita fiat? Et de Caussis, atque Signis Prædestinationis.



SCIRE hic prius oportet I. in Deo esse voluntatem specialem salvandi Electos; Decretum scilicet, quod habet Deus circa Electos de gloria illis danda, esse omnino speciale; adeoque distinctum a decreto illo generali dandi omnibus hominibus salutem. Ratio est, quia ad hoc, ut specialiter conferat æternam beatitudinem potius uni, quam alteri, debet dari specialis voluntas dandi gloriam huic potius, quam illi; quandoquidem Deus nihil facit in tempore, quod ab æterno facere non decreverit; sed in tempore dat gloriam Electis, quam non omnibus confert: ergo ab æterno habuit specialem voluntatem circa Electos dandi illis gloriam. Et hoc decretum terminatur ad salutem Electorum; an autem præsupponat prævisionem meritorum, & præparationem mediorum efficacium, an vero præcedat, hoc est, quod in præsenti Dissertatione inter Theologos disputatur. Certum est apud omnes assertores scientiæ mediæ ipsum decretum efficax de danda gloria Electis præsupponere scientiam mediam conditionatam meritorum; alii autem volunt, præsupponere quoque scientiam absolutam.

Scire etiam oportet II. celebrem esse quæstionem hanc inter Catholicos Scholasticos; quam tamen salva fide pro sua opinione quisque potest libere dirimere, ac defendere. Thomistæ, & Scotistæ, aliique multi, propugnant, de facto fuisse prædestinationem ante merita prævisa; licet ex variis principiis discurrant. Sed quicquid sit de hoc, omnes in unam conspirant sententiam, quæ dicunt, prædestinationem ante prævisa merita fuisse factam. Sunt qui asserunt, hoc de fide esse; quasi ex Scriptura, vel ex Conciliis, vel ex Pontificibus, ex cathedra loquentibus, evidenter habeatur; & contrarium dici omnino non possit. Attamen majori moderatione discurrunt alii dicendo contrarium, quod amplectuntur, & tuentur. Siquidem Arriaga affirmat, potuisse esse prædestinationem ad gloriam ante merita; quanvis de facto sic esse, dici non possit, nisi ex Scriptura evidenter colligatur. Per hoc vero, quod potuerit esse, non bene infertur, de facto sic esse, nisi ex Scriptura habeatur. Quanvis in fine fateatur Arriaga, probabilius esse sic fuisse de facto; prædestinationem scilicet fuisse ante prævisa merita absoluta; Attamen P. Filotamo primo docet, quæstionem hanc esse inter Catholicos; secundo, potuisse esse post merita absolute prævisa; tertio, per Scripturam probari, de facto ante meritorum prævisionem fuisse. Non intendit tamen, quod clare, & evidenter in Scripturis contineatur; sed loquitur scholastico modo, quo scilicet vult, ex Scripturis sufficienter colligi. Unde redarguendi sunt illi, qui vel unam, vel aliam, quæstionis partem de fide esse fidenter, constanterque pronunciant. P. Magnanus autem defendit acerrime, post prævisa merita esse prædestinationem ad gloriam; quam sententiam plures Neoterici amplexati sunt ante Magnanum; immo ex Thomistis præter Thomam Campanellam defendit Faber, ex Scotistis Poncius, ex Nominalibus Gabriel. Novissime vero post S. Franciscum Salesium, Lessium, & Magnanum, quos in Operis fronte citat, propugnavit Cœlestinus Sfrondrato, Cardinalis doctissimus, & hunc ab adversantium technis invictissime vindicavit Joannes Maria Gabriellius, Cardinalis etiam amplissimus.

Scire oportet III. Quæstionis statum sic proponi. An de facto Deus prædestinaverit Sanctos ad merita, & gratias, & fine dandi illis gloriam; an potius prædestinaverit Sanctos ad gloriam, post merita prævisa finalia, & gratiam finalem. Adhuc illi, qui primum asserunt de facto, asserunt etiam secundum de possibili. Inter hos est P. Filoramo, qui clare hanc possibilitatem probat, licet de facto oppositum tueatur. Unde patet, inter illos, qui dicunt prædestinationem ad gloriam factam fuisse ante

te merita prævisa; esse quoque scientiæ mediæ assertores; & unus ex illis est P. Filoramo; dicendo nimirum, quod quanvis prædestinatio ad gloriam sit post scientiam mediam, est tamen ante scientiam absolutam. Alii vero, qui scientiam mediam non admittunt, dicunt prædestinationem ad gloriam esse ante merita prævisa; etiam per scientiam mediam, in illorum sententia, qui eam defendunt. Contra hos ultimos egimus jam, quando impugnavimus decreta Dei antecedentia, tanquam libertatis creatæ destructiva. Igitur non erit nobis hic probandum, prædestinationem ad gloriam de facto non esse ante scientiam mediam. Solum ergo contra assertores scientiæ mediæ probabimus etiam, prædestinationem non fuisse ante, sed post scientiam absolutam de futuritione meritorum; adeoque prædestinationem non fuisse, ut ipsi ajunt, post merita conditionate futura, sed etiam post merita absolute futura; ut P. Magnanus docet.

Scire tandem oportet, nos hic loqui de prædestinatione ad gloriam, non vero ad gratiam; hæc enim gratis omnino est, & ante prævisionem quamlibet meritorum; quod est indubitanter de fide. Pariter nec loqui de prædestinatione gloriæ Animæ Christi; de qua certum est, quod fuerit prædestinata ante omnem omnino meriti prævisionem. Quum enim nunquam fuerit futura non unita Verbo, nullum meritum futurum fuit in ea prævisum, nisi ex suppositione Deitatis, & antecedenter ad omnem meriti prævisionem fuit Christi humanitas producta deificanda; ratione autem Deitatis, & unionis hypostaticæ debetur ipsi, tanquam filio naturali Dei, omne donum, cujus est capax: ergo fuit illi prædistinata gloria, non vi meritorum ejus, sed ut ipsi debita ratione unionis hypostaticæ. Insuper nec loqui de salvandis per baptismum; parvulis enim ante usum rationis cum baptismo decedentibus, confertur præcise gloria ex Dei gratia, & voluntate, & nullo modo ut corona, & merces, quia nulla merita unquam habebunt. Difficultas ergo est de solis Adultis, quibus confertur gloria ut corona, ut præmium, ut merces. His præscitis.

Dicimus, Prædestinationem ad gloriam esse in Deo post prævisionem meritorum absolute futurorum.

I. probatur ex Scripturis veteris testamenti, Psal. 30. 20. *Quam magna multitudo dulcedinis tuæ Domine, quam abscondisti timentibus te!* Psal. 17. 28. *Populum humilem salvum facies.* Psal. 14. 1. & 2. *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo? aut quis requiescet in monte sancto tuo? Qui ingreditur sine macula, & operatur justitiam.* Isai. 33. 15. *Qui ambulat in justitiis, & loquitur veritatem; qui projicit avaritiam ex calumnia, & excutit manus suas ab omni munere; iste in excelsis habitabit.* Ezech. 18. 1. *Si autem impius egerit pænitentiam ab omnibus peccatis suis, quæ operatus est, & custodierit omnia præcepta mea, & fecerit judicium, & justitiam, vita vivet, & non morietur.* Et ex novi testamenti paginis, Ad Rom. 11. 22. *Vide ergo bonitatem, & severitatem Dei; in eos quidem, qui ceciderunt, severitatem; in te autem bonitatem, si permanseris in bonitate; alioquin & tu excideris.* Ad Philipp. 2. 12. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini.* Apoc. 3. 11. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* 1. Cor. 9. 24. *Nescitis, quod ii, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium: sic currite, ut comprehendatis.* II. ad Tim. 4. 7. *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus Judex; non solum autem mihi, sed & his, qui diligunt adventum ejus.* Explicationes, quas Adversarii hisce auctoritatibus exhibent, infra expendemus, & confutabimus.

II. probatur ex Conciliis. Concilium Tridentinum sess. 6. can. 20. *Si quis dixerit &c. quasi vero Evangelium sit nuda, & absoluta promissio vitæ æternæ, sine conditione observationis mandatorum.* Ad hæc verba subdit P. Magnanus c. 14. prop. 15. num. 9. „Quod sine dubio fundatur tum in aliis, tum in eo, quod ait Christus Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Ergo voluntas, qua ad vitam Deus vult inducere, vel admittere, non est independens ab ea conditione. Ergo implicat, hoc ipso esse absolutam ante eam conditionem, ut impletam saltem in prævisione. Synodus Dordracena sess. 31. f. 159. & sess. 36. f. 340., & 491., quam refert P. Bucat, & statuisse, ait, contra Arminium doctrinam, cui magis accedit opinio statuens prædestinationem ad gloriam post prævisa merita. Concilium Carisiacum can. 1. *Deus autem bonus, & justus elegit ex eadem massa perditionis, secundum præscientiam suam, quos per gratiam prædestinavit, & vitam illis prædestinavit æternam.* Subdit P. Boucat: „Secundum præscientiam scilicet bonorum operum.„ S. Franciscus de Sales in opusculo de amore Dei lib. 3. cap. 5. probat hanc opinionem quasi ex Ecclesiæ mente; asserens

enim

enim verba Orationis cujusdam, in qua Ecclesia Deum alloquens dicit; illum *misereri omnium, quos suos fide, & opere futuros esse cognoscit*; verbis hisce, ait Salesius, fatetur Ecclesia, gloriam iis esse destinatam, quos divina sapientia praevidit, gratiæ suæ vocationi obtemperaturos, & per illam ad fidem, quæ per charitatem operatur, esse perventuros; ut scribit Ludovicus Abelly in medulla theologica par. 1. tract.2.c.5. sect.4. Verba autem S. Francisci de Sales sunt quæ sequuntur. *Voluit ab æterno Deus vero, & sincero voluntatis affectu, etiam post praevisum Adæ peccatum, ut omnes homines salvarentur, idque mediis, illorum natura, libero arbitrio prædita, convenientibus. Hoc est, quod omnium illorum salutem voluit, qui auxiliis, & gratiis, quas ipsis ad hunc finem præpararet, offerret, & conferret, consensum voluntatis suæ præbere vellent. Inter illas autem gratias voluit vocationem primum locum tenere, talemque illam, & ita esse nostræ libertati contemperatam, ut libere illam, vel acceptare, vel abjicere possemus. Iis vero, quos gratiam illam vocationis acceptaturos prævidit, motus internos pœnitentiæ conferre voluit; & rursum iis, qui interniti illis motibus assentirentur, charitatis donum tribuere; & illis, qui charitate præditi essent, auxilia ad perseverandum necessaria conferre; & demum iis, qui auxiliis illis fideliter cooperentur, ipsam finalem perseverantiam, ac tandem beatam æterni amoris gloriam largiri decrevit.*

III. probatur ex Patribus Græcis. Origenes hom. 14. in Num. *In magna hac mundi hujus domo non sunt tantummodo vasa aurea, & argentea, sed & lignea, & fictilia... Verum, quoniam vasa hæc, quæ dicimus, rationabilia intelligenda sunt, & liberi arbitrii, non casu, neque fortuitu, unusquisque aut vas honoris efficitur, aut vas contumeliæ: sed qui se talem præbuerit, ut electus esse mereatur, vas electum, & vas honoris efficitur. Qui vero indignis, & deterrimis sensibus vivit, iste formatur vas contumeliæ, non a Conditore, sed a semetipso, causis contumeliæ suæ datis.* Chrysostomus hom. 10. in Epist. ad Rom. *Unde igitur alii quidem vasa iræ, alii vasa misericordiæ? Ex propria voluntate.* Theophylactus in c.8.Ep.ad Rom. *Præcognoscit, ac præscit Deus eos, qui vocatione digni sunt, deinde sic prædestinat; prior itaque est præscientia, postea sequitur prædestinatio.* Basilius hom.in psal. 29. explicans verba: *Quoniam ira in indignatione ejus, & vita in voluntate ejus*; dicit. *Quid ergo dicit? Nimirum hoc ipsum esse, quod vult Deus omnes vitæ fieri participes; quæ autem calamitates accidunt, eas non de ipsius voluntate fieri, sed pro eorum, qui peccaverunt, merito decerni.* Damascenus lib. contr. Manichæos f. 552. *Prævidens Deus ea, quæ nos sponte facturi sumus, ea scilicet, quæ sunt in nostra potestate, nimirum opera bona, & mala, etiam ea, quæ non sunt in nostra potestate, nempe præmia, & supplicia, prædefinivit.*

IV. probatur ex Patribus Latinis Hieronymus Epist.ad Hedibiam q. 10. *Vasa misericordiæ, quæ preparavit in gloriam suam, non irrationabiliter salvat, & absque veritate, sed causis præcedentibus: Quia alii non susceperunt filium Dei, alii autem recipere sua sponte voluerunt: Ex quo ostenditur, non gentes eligi, sed hominum voluntates.* Idem in 1.Isai.ad verba illa: *Si volueritis, bona terræ comedetis*; ait: *Liberum servat arbitrium, ut in utramque partem, non ex præjudicio Dei, sed ex meritis singulorum, pœna, vel præmium sit.* Ambrosius in c. 8. ep. ad Rom. *Deus eos, quos præscivit devotos, elegit ad promissa præmia capessenda.* Idem de fid.ad Gratian. lib. 5. ad illud Matth. *Non est meum dare vobis*; scribit: *Non dicit non est meum dare, sed non est meum dare vobis; non sibi potestatem deesse asserens, sed meritum creaturis.... Non est meum, quia justitiam servo, non gratiam.* Et lib.50. de fide: *Quorum merita præscivit, horum præmia prædestinavit.* Augustinus lib. 1. ad Simplicianum q. 2. *Non tamen electio præcedit justificationem, sed electionem justificatio.... Quod dictum est, quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem, non video quomodo sic dictum, nisi præscientia.* Idem ser.253. *Audi o homo, hunc dignum habet pro bonis operibus suis, illum habet indignum pro operibus suis malis.* Idem in Joan.26. *Si non traheris, ora, ut traharis.* Fulgentius lib.1. ad Monimum c.24. *Deus prædestinavit ad regnum quos ad se præscivit, misericordia prævenientis auxilio, redituros.* Prosper ad respons. Gall. c. 7. *Quia ipse rituros propria voluntate præscivit, ob hoc a filiis perditionis nulla eos prædestinatione discrevit.* Idem cit. loc.c. 12. *Quia præsciti sunt casuri, non sunt prædestinati; essent autem prædestinati, si essent reversuri.* S. Anselmus, aliique multi, apud P. Magnanum, P. Boucat, aliosque, legi possunt.

V. probatur Rationibus. I. quæ est P. Magnani. Deus ab æterno prædestinans, seu volens efficaciter a se intentum finem illum, qui est v. g. Paulo conferre vitam æternam, eadem lege, eodem modo, atque secundum easdem circumstantias ex parte rei

rei volitæ, vult per modum intentionis, qua lege, quo modo, & secundum quas circumstantias, pariter ex parte rei volitæ, vult per modum exequutionis; & e contra; sed Deus, in exequutione temporali prædestinationis, Paulo vitam æternam non tribuit, immo nec tribuere vult, secundum sacræ Scripturæ, & Conciliorum doctrinam, non posito finali statu in bono Pauli: ergo Deus in decreto, seu in intentione prædestinationis Pauli in vitam æternam, sic ab æterno vult ex parte rei volitæ, secundum doctrinam Scripturæ, & Conciliorum, Paulo vitam æternam tribuere, ut id intendens, non abstrahat a lege, atque conditione convenientiæ, bonique usus gratiæ. Tota difficultas est in majori propositione, quæ sic probatur. Nequit enim fieri, ut agens naturaliter intendat efficaciter aliquid, cujus non simul implicite, vel explicite velit ea adjuncta, cum quibus illud idem efficaciter volet, & sine quibus efficaciter nolet, in exequutione; puta ut nihil cogitans de Pauli obedientia futura, sed pure independenter ab ea; & mox tamen, cum de intentionis exequutione deeernit, restringat vagam prioris decreti latitudinem, seu generalitatem, nolitque in facto dare, nisi posita obedientia: Non potest quidem hoc fieri; quia si sic fieret, non modo indicaret imprudentiam intendentis generaliter, & vage, ubi novit postea esse restrictionem adhibendam; sed etiam importaret duarum voluntatum efficacium conflictum mutuum, ut patet. De minori principalis argumenti Adversarii ipsi non dubitant, Consequentia sequitur.

Respondet tamen ad hanc P. Magnani rationem P. Filoramus, instando, quod Magnanus reflexionem non fecit, quod si Deus velit ostensionem suorum attributorum facere, & ex hoc fine creaturas rationales creare, illisque plura bona communicare, non ex eo quia vult in priori suorum attributorum ostensionem, debet etiam eandem in posteriori velle. Nec etiam qui vult per scissionem recuperare suam salutem, & propterea vult scissionem venæ, ut perseveranter velit, necesse sit prius recuperare salutem, & postea venam scindere; immo potius, quia perseverat in voluntate salutem recuperandi, ideo prius venam scindit, & deinde salutem acquirit.

Sed in contrarium pro Magnani ratione sic potest argumentari. Non enim negatur, aliquando ex intentione finis, quod ponenda sint media, & per consequens, quod finis moveat eum, qui agit, ad media ponenda; hoc nihilominus non obstante quamplurima sunt media, quæ præsupponuntur ad intentionem finis, & consequenter non sunt ponenda ex fine. Unde certum est, nos aliquando ponendo finem, etiam propter eum media ponere. E.G. dum volumus salutem, inde volumus scissionem venæ, & ponimus scissionem venæ. Aliquando vero ex intentione finis non ponitur medium, sed est, & supponitur medium. E.G. dum quis vult petere Romam, & propter hoc ad eundum equum assumit. In hoc casu medium supponitur in intentione, & physice est, & supponitur aliunde equus amatus. Sic pariter si ego amarem salutem per scissionem venæ, itaut non amarem per alia medicinalia, sed per scissionem venæ tantum, necesse est, ut prius amaretur scissio venæ, quam salus, seu necesse est, ut consequenter ad scissionem venæ amaretur salus. Demum si ego intendo scribere per calamum, & non nisi per calamum; ego ipse sicut non exequor scripturam, nisi post calamum habitum, ita non intendo scripturam, nisi per calamum prævisum; quia si esset impossibilis, aut non esset calamus, ego non possem, aut nollem scribere: Ergo ratio volendi eo tunc in intentione scribere esset post intentionem calami; sicuti post exequutionem calami exequerer scripturam. Ex his habetur, quod in casu nostro media non sunt ponenda ex intentione gloriæ, sed jam sunt, & physice supponuntur in intentione efficaci gloriæ. Nam si Deus, ut habemus per Scripturas, non vult exequi gloriam, nisi per merita: ergo nec voluit ab æterno efficaciter ipsum finem, nisi ex meritis. Sicuti si Petrus non vult exequi salutem, nisi per scissionem venæ, itaut per alia medicamina nolit exequi, signum est, Petrum intendisse scissionem venæ, dum salutem intendebat; quia si amasset salutem antecedenter ad scissionem venæ, non esset verum, quod nollet exequi salutem, nisi per scissionem venæ. Ergo si Deus non vult exequi gloriam dandam Electis, nisi ex meritis, quæ sint finaliter, sequitur, quod nec pariter intendit dare gloriam Electis ab æterno, nisi ex meritis, quæ sint absolute posita.

Respondet denuo P. Filoramo in forma ad rationem P. Magnani adductam, distinguendo majorem propositionem: Deus intendens aliquid ab æterno, &c. eodem ordine, modo, circumstantiis, &c. illud in tempore exequitur; quoad rationem caus-

sæ,

se, & effectus, negat majorem; quia intentio est caussa movens, & agens, non exequens; item, quod movet ad aliud, est deinde caussandum ab ipso, non caussaturum ipsum; Eodem ordine, lege, &c. illud exequitur in tempore, hoc est per eadem in exequutione caussat, quæ fuerunt in intentione volita, & non per quid nolitum, & additum, concedit majorem; unde ait, concessa minori propositione, negandam esse consequentiam.

In contrarium quoque argumentamur. Membrum distinctionis, quod concedit Adversarius, non verificatur in casu nostro; Et hoc a Magnano insinuatur, dum in suo argumento pluries ait, ex parte rei volitæ; quia per easdem circumstantias est exequutioni mandanda gloria, atque caussanda, quibus fuit intenta, & volita, & non per quid additum; fuit autem gloria volita efficaciter ante merita, & non ex meritis, per Adversarios; & non exequutioni mandanda, nisi post merita, & ex meritis: ergo est aliquid additum, & volitum noviter; putà in exequutione sunt volita media meritorum, quæ non fuerunt volita in intentione. Neque dicas, quod volens finem, non sit dubium, quod per media, & ex mediis, velit finem; sic Deus volens gloriam, ex meritis, seu per merita, vult: ergo responsio non probat, electionem efficacem ad gloriam non fuisse per merita, nam vult etiam, ut merita sint futura. Ne dicas hoc; quia in materia, de qua agimus, bene sunt aliqua verba pensanda. Hic tamen confunduntur *To ex meritis*, & *To per merita*; quum alias sint distinguenda; nam primum denotat caussalitatem, antecessionem, &c., secundum vero potius posterioritatem. Dum quis e. g. vult digestionem vini per dormitionem; in isto casu antecedit digestio dormitionem; aut saltem indifferenter se habet; quia postquam agit digestionem tanquam finem, dormitionem tanquam medium assumit. At vero si quis velit digestionem ex dormitione, in hoc casu voluntas de dormitione antecedit digestionem; quia utitur digestione prævisa ut futura ordinanda propter consequendam digestionem: ergo non debent confundi, & pro eodem accipi, loquutiones istæ, *ex meritis, & per merita*. Ulterius; unus loquendi modus amplior est altero; quia primus potest stare pro mediis, quæ sint, & supponantur in cognitione, & pro mediis, quæ sint ponenda ab agente: Secundus vero loquendi modus stat pro mediis, quæ sint: ergo non potest dici ab Adversariis, gloriam fuisse prædestinatam per merita, si illi duo modi pro eodem ab ipsis accipiantur. Nam argumentum a nobis supra factum probat, fuisse per merita, quæ sint, & supponantur: ergo ex meritis, & dependenter ab eis. Non bene ergo dicitur, gloriam fuisse prædestinatam ex meritis, si fuit ante prævisa merita; quia prædestinationem esse ex meritis idem est, ac esse ex prævisione meritorum.

II. Probatur quoque ratione P. Magnani, cap. 14. prop. 15. Si ante omnem prævisionem meritorum absoluta fuit voluntas æterna, qua Deus voluit dare gloriam iis omnibus, quibus de facto in tempore daturus erat; Scriptura Sacra non eam nobis proponeret ut suspensam, & velut non habituram efficacem effectum, nisi post impletam ex parte nostra conditionem bonorum operum; sed passim Scriptura voluntatem illam divinam proponit nobis ut suspensam, &c. ergo, &c. Majorem putamus certam ex eo, quod nulla potest esse ratio, cur Scriptura, vel Spiritus Sanctus, prædicet, sive significet, & velit, nos credere ordinem, & motum divini hujus decreti, quod est prædestinatio, aliter quam se habeat rei veritas. Minorem probamus ex illis sacræ Scripturæ locis, quæ in prima hujus Dissertationis probatione adduximus. Ibi enim relata sunt & verba Apoc. 3. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*; & verba ad Philippens. 2. *cum metu, & tremore vestram salutem operamini*; & verba ad Rom. 11. *Vide ergo bonitatem, & severitatem Dei; in eos quidem, qui ceciderunt, severitatem; in te autem bonitatem, si permanseris in bonitate; alioquin & tu excideris*; idest, si non permanseris, seu si non perseveraveris: ergo stat cum prædestinatione periculum; ne prædestinatus scilicet non permaneat, ne cadat, ne teneat, quod habet, &c. Certe si non esset periculum, non prædicaretur metus, & timor operanti. Non esset autem periculum, si esset absoluta prædestinatio ante prævisionem meritorum: ergo, &c.

III. Probatur & explicatur conclusio ratione simul, & verbis ipsis P. Magnani. „ „ Cum enim jam ex allatis Scripturæ locis, „ & aliis passim constet, vitam æternam „ proponi nobis sub ratione coronæ, præ„ mii, mercedis; evidenter Deus non eam „ voluit dare mere gratis; nempe velut do„ num mere gratuitum, ac mere liberale; „ quanvis enim ex mera liberalitate factum „ fuerit, quod Deus gloriam proposuit ho„ mi-

,, minibus per merita comparandam; quem-
,, admodum ubi bravium quis proponit cur-
,, rentibus in stadio; non merito curren-
,, tium, quale non est, sed propria liberali-
,, tate provocatus, ludos, legesque, instituit
,, currendi, & præmium, quod victori de-
,, tur, constituit. Tamen non statuit dare,
,, immo statuit non dare, nisi digno, & me-
,, ritum victoriæ habenti. Et ita remote
,, quidem, atque in radice gratis est, quod
,, voluit dare; sed proxime non vult, ut ul-
,, lus habeat gratis, ac sine labore. Et quia,
,, ut dixi, id ita est; evidens est, voluntatem
,, illam primam, qua Deus non ex meritis
,, hominum, sed sua propria bonitate, ac li-
,, beralitate permotus, vitam æternam dare
,, voluit, non esse absolutam, seu solutam,
,, & independentem ab omni conditione;
,, sed esse conditionatam, & in absolutam
,, non transire, nisi meriti, atque victoriæ
,, conditione impleta. Si enim de se foret
,, absoluta, impleretur, etiam non posita ea
,, conditione; quia Deus omnipotens non
,, frustra velle potest. ,,

IV. Probatur. Prædestinatio ante prævisa merita vel est efficax, vel inefficax? Si efficax: ergo etiam absque meritorum positione sortietur effectum suum. Si inefficax: erit ergo voluntas illa generalis dandi gloriam omnibus, & alia deinde specialis ponenda est, quæ sit efficax, quæ sit consequens, & quæ sit proinde post meritorum prævisionem. Adversarii ergo ne dicant primum, quod sane dicere non possunt; secundum amplecti debent.

V. Probatur. In ordine exequutionis Prædestinatio est post prævisa merita: ergo etiam in ordine intentionis. Antecedens ab Adversariis admittitur; consequentia probatur. Quicquid Deus in tempore facit, eo modo, & ratione facit, quibus ab æterno ordinavit; ergo si Deus in tempore, & in exequutionis ordine post merita prædestinationem exequitur, pariter ab æterno post merita illam ordinavit. Hæc ratio videtur coincidere cum prima ratione P. Magnani, sed in aliquo est ab illa diversa, ut consideranti patet.

VI. Deus reprobat impios post prævisa demerita: ergo prædestinat pariter electos post prævisa merita. Antecedens a nemine Catholico negatur; consequentia probatur. Deus ab æterno prævidit Cajum, & in Cajo non prævidit demerita, ac per consequens ipsum non reprobavit. Quærimus; vel illum prædestinavit, vel non? Si non: ergo daretur status medius, illorum scilicet, qui non sint neque prædestinati, neque reprobati, quem Augustinus contra Pelagianos acerrime impugnavit. Si prædestinavit: ergo post merita prædestinavit; meritum enim in eo erat non habere peccatum, quod sane per gratiam divinam obtinuit. Si ad peccatum originale recurratur, jam supponimus Deum habuisse voluntatem generalem salvandi omnes antecedenter; adeoque jam cum peccato originale prævisi, per voluntatem illam antecedentem salvandi erant.

Arguunt modo Adversarii I. ex Scripturis. Actor. 13.48. *Et crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam*, II. ad Tim. 2. 19. *Sed firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: Cognovit Dominus, qui sunt ejus.* Verbis hisce indicatur firmitas, & immobilitas divinæ prædestinationis; firmatæ scilicet, & munitæ signaculo hoc, quo Deus agnoscat suos, hoc est eos, quos ipse prædestinans fecit immobiliter suos; quibus, ut ait S. Thomas ibi, datur gratia immobiliter standi; sed non esset ita firma prædestinatio, si quoquo modo inniteretur operibus liberi arbitrii instabilis, adeoque si esset solum consequenter ad merita: ergo, &c. Item Lucæ 12. 32. *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* Pusillus grex Electos significat; juxta illud Matth. 20. 16. *Pauci vero electi*. Verbum *placuit* videtur denotare Dei electionem, & quidem antecedentem; quandoquidem ea redditur ut caussa ad contemnenda temporalia. Adhuc Joannis 15. 16. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, & posui vos, ut eatis*. Tandem Joann. 17. 9. *Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi; quia tui sunt*. II. ex Patribus. Augustinus lib. de prædest. Sanctorum c. 18. *Elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti; non ergo quia futuri eramus, sed ut essemus*; quibus quidem verbis loquitur S. Doctor de electione ad gloriam; quia contra Semi-Pelagianos loquebatur, qui, teste S. Prospero; electionem ad vitam ex prævisione meritorum defendebant. Idem Augustinus eodem libro c. 19. *Cum ergo nos prædestinavit, opus suum præscivit, quo nos sanctos, & immaculatos facit*: ergo secundum ipsum prædestinatio est ante prævisa merita. Idem pariter eod. libro c. 17. asserit, *prædestinationem esse secundum propositum*; sed prædestinatio secundum propositum est ante prævisa merita: ergo, &c.

Respondemus ad I. Scripturæ auctoritatem cum P. Magnano, non posse ex illo loco Adversariorum intentum probari; etenim

ver-

verbum illud *præordinati* non est idem, ac *prædestinati*, sed est idem, ac *prædispositi*; prædispositi quidem per gratiam, sed tamen libere susceptam, eâque consistente in hoc, quod ex desiderio suæ salutis, & ex sincero veritatis studio, apostolicæ prædicationi attenderent, illamque perpenderent ut oraculis Prophetarum consonam. Quotquot ergo erant ita prædispositi, & quod idem est, præordinati ad credendum, sive ad fidem, quæ est via ad vitam æternam, crediderunt. Confirmatur hoc; ibi scilicet non loqui de prædestinatione, præsertim absoluta, etsi alioquin consequenti, quia non est verisimile, quod S. Lucas, qui ibi de fide agit, atque salutis initio, voluerit illis hominibus ipsorum perseverantiam in fide, & finalem salutem, revelare. Ulterius, quod voluerit pariter dicere, neminem ex ea civitate salvandum præter eos, qui jam crediderunt; siquidem alii multi deinde crediderunt; juxta illud; *dissemi-nabatur verbum Domini*, *&c.* Nec facit satis P. Filoramo responsio, qui asserit, textum loqui non de omnibus hominibus civitatis, sed tantum de iis, qui prædicationi Pauli aderant. Certe non facit satis, quia pariter dissonum putamus dicere, ex iis, qui aderant Pauli prædicationi, neminem salvandum fore, præter eos, qui jam crediderunt.

Ad auctoritatem desumptam ex Epistola Pauli ad Timotheum respondet etiam P. Magnanus negando minorem. Et quidem ex Angelico Doctore cit. loc. hominum firmitas dependet primo ex divina prædestinatione, secundo ex libero arbitrio nostro; immo addit, esse duo signacula, vel unum habens duas partes. *Et hæc est*, inquit, *prima pars signaculi, ex divina scilicet prædestinatione, quia novit Deus, qui sunt ejus, & hæc est notitia divinæ prædestinationis.* Et infra: *Sed quantum ad secundum, discedat ab iniquitate omnis, qui invocat nomen Domini.* Sunt igitur fundamenta hujus firmitatis, seu prædestinationis, certe partialia saltem, signacula duo ex Apostolo, hinc præscientia Dei, hinc fuga peccati; estque sensus Apostoli; Deus suum hoc prædestinationis fundamentum firmum obsignavit, seu firmum, & certum fecit, duobus sigillis, quorum unum in ipso est, alterum in quovis prædestinato; primum est, quod prædestinati sunt præsciti, atque præcogniti, tanquam qui sint Dei, veluti permansuri in fide, & gratia; unde secundum est signaculum ex parte ipsorum, fuga peccati.

Ad verba Christi Domini Lucæ 12. 32. dicitur, non esse illa efficacia ad probandum, quod Adversarii intendunt; quia Theophilatus, Euthimius, aliique, videntur eadem verba ad omnes fideles, etiam non electos, extendere. Quod quidem probabile fit, quia tunc etiam inter Apostolos aderat Judas. Quam quidem responsionem sustineri posse, fatetur etiam ex Adversariis Arriaga.

Ad verba etiam Christi Joannis 15. 16. dicimus, intelligenda esse de electione ad Apostolatum; ut patet ex vi contextus, & ex vi eligendi. Dicitur enim: *Elegi vos, ut eatis, & fructum afferatis.* Hic ergo est finis proximus, ad quem electi sunt Apostoli ad Apostolatum; non autem potest esse finis eligendi ad vitam æternam: Nam bona opera Apostolorum non sunt finis, sed sunt media ad vitam æternam.

Denique ad verba Joannis 17. 9. respondet P. Magnanus, quod oratio Christi non fuit pro solis prædestinatis, sed etiam pro aliis; specialiter vero pro iis, qui præsentes aderant post exitum Judæ; quia, ut habetur Joann. 13. 30. *Cum ergo accepisset ille buccellam, exivit continuo*: & tunc sermo Christi incepit esse ad residuos, & pro residuis. Nec pro his solis rogat, ut non roget pro omnibus. Ibi enim eodem capite Joann. 17. num. 20. dicitur: *Non pro eis autem rogo tantum, sed & pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me; ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, & ego in te, ut & ipsi in nobis unum sint; ut credat mundus, quia tu me misisti.* Ergo oratio illa non fuit pro solis prædestinatis, quia fuit, & pro illis undecim, & pro iis etiam, qui in eorum prædicationem erant credituri, quos quidem omnes prædestinatos fuisse, quis affirmabit? Immo fuit pro omnibus, & pro toto mundo; *ut credat mundus, quia tu me misisti.* Igitur in hisce Scripturarum auctoritatibus minime probata invenitur, seu prædestinatio, seu reprobatio antecedens absoluta.

Ad primam Augustini auctoritatem dicimus, ipsum loqui de prædestinatione ad gratiam, non vero ad gloriam. Et ratio est, quia loquitur de gratia solum in sensu opposito illorum, qui illam impugnabant; cum illis autem, qui illam impugnabant, non habuit Augustinus quæstionem circa prædestinationem, an esset ante, vel post prævisa merita: ergo cum illis non poterat de prædestinatione ad gloriam loqui. Ut autem hæc exactius habeantur, & ad hæc & similia ex Augustinus objecta, facilior,

cilior, promptiorque dari possit responsio, scire oportet; Augustinum divinam gratiam defendisse acriter, ut par erat, & contra Judæos, & contra Pelagianos, & contra Semi-Pelagianos. Judæi sibi illam debitam credebant, quia filii erant Abrahæ, & promissionis; & contra hos scripsit In expositione epistolæ Pauli ad Romanos, & præcipue in commentario ad cap. 9. Pelagiani respuebant gratiam, & recedebant a libero arbitrio, & a lege; & contra illos scripsit libros de correptione, & gratia, de gratia, & libero arbitrio, sex alios contra Julianum, quatuor contra eosundem epistolas; in quibus omnibus conatus est ostendere, & de facto ostendit, necessitatem gratiæ, ipsiusque gratuitatem. Semi-Pelagiani legem quoque admodum commendabant, ipsam naturam etiam, cui dicebant inesse virtutum semina, immo eidem initium fidei adscribere non dubitabant; & contra illos scripsit libros de prædestinatione Sanctorum, & de bono perseverantiæ; in quibus probavit, fidem esse donum Dei; Deum nihil debere naturæ; & naturam adeo esse infirmam, & corruptam, ut non solum non possit fine gratia perseverare in bono, sed nec etiam illud inchoare. Ex bis patet, quod quandocumque Augustinus probat, vocationem ad fidem secundum propositum, largitionem gratiæ, justificationem, & glorificationem, contra Adversarios prædictos, in sensu ab Adversariis ipsis intento probat; scilicet, quod illa meritis naturæ non debeantur. Cæterum Augustinus eadem phrase loquitur de justificatione, & de glorificatione; sed ad justificationem concurrunt bona opera: ergo pariter ad glorificationem. Igitur ex Augustini mente est post prævisa merita, quia secundum illum est secundum mensuram meritorum. Si enim esset ante prævisa merita, foret solum secundum mensuram beneplaciti; ut ait P. Boucat. Ex his habetur, quod, quum principalis controversia inter Augustinum, & Pelagianos, & Semi-Pelagianos fuerit de præparatione, & de electione, seu prædestinatione ad gratiam, nullam habuit quæstionem, nisi in genere, & secundario, de prædestinatione ad gloriam; & si eam aliquando dixit esse ante prævisa merita, loquutus fuit in radice, seu ratione primæ gratiæ, a qua incipit prædestinatio; quod a nemine ex Catholicis negatur.

Ex his patet responsio ad alias Augustini auctoritates. Respondetur enim ad illam lib. de prædestin. Sanctor. c. 19., quod præscit Deus, quæ ipse facturus est quoad gratiam, quæ incipit in nobis opus bonum, illudque, humana voluntate cooperante, consumat, & hoc a nemine negatur. Si vero intelligatur quoad prædestinationem, distinguitur, quæ facturus est nobis cooperantibus, conceditur; non cooperantibus, negatur. In eo enim capite Augustinus refellit Pelagianos dicentes, homines promoveri ad charitatem, & sanctitatem, ex prævisione meritorum naturæ; nos autem, qui prædestinationem asserimus post prævisa merita, dicimus quidem bona opera esse a gratia, & a libero arbitriu; a gratia incohante contra Semi-Pelagianos; a gratia incohante, & perficiente, contra Pelagianos; a libero arbitrio agente, & cooperante, contra Lutheranos, & Calvinianos. Ad ultimam Augustini auctoritatem, distinguitur dictum illud; prædestinatio ad gratiam est secundum propositum, conceditur, quia est gratuita; prædestinatio ad gloriam, subdistinguitur, adæquate sumpta, conceditur; inadæquate sumpta, negatur. Prædestinatio adæquate sumpta, ut diximus, includit etiam prædestinationem ad gratiam; & hujus ratione gratuita est; inadæquate vero accepta dicit solum prædestinationem ad gloriam; & quum sit ut talis post prævisa merita, non est gratuita. Responsiones istæ si aliis Augustini auctoritatibus applicabuntur, omnes invenientur profecto nihil contra nos probare.

Arguunt modo Rationibus I. Quicumque ordinate volens, prius vult finem, quam media conducentia ad finem; sed quum gloria detur ut præmium, & corona meritorum, gloria habere debet rationem finis, & merita habent rationem medii: ergo quum Deus non possit inordinate velle, nec potuit velle gloriam ut præmium, & coronam, nisi voluntate antecedenti ad voluntatem mediorum. II. Si prædestinaret Deus post prævisa merita, haberet pro prædestinationis motivo bonum hominum, non bonitatem sui ipsius; hoc non est dicendum: ergo neque illud. Minor patet; quia Deus in omnibus suis operationibus, præcipue ad extra, motivum habet a propria sua bonitate. Major probatur. Moveretur Deus a meritis creaturarum ad potius prædestinandum has, quam illas creaturas: ergo haberet pro motivo bonum hominum, non propriam suam bonitatem. III. Prædestinatio est effectus amoris Dei; sed si esset post merita prævisa esset effectus

ctus justitiæ Dei: ergo non esset vera prædestinatio. Major propositio docetur ab Augustino, & S.Thoma, aliisque passim Doctoribus, & Theologis. Minor patet, quia Deus prædestinando gloriam post merita prævisa, faceret justitiam merentibus: ergo esset prædestinatio effectus justitiæ. IV. Pueruli post baptismum decedentes prædestinantur a Deo ad gloriam, & non post prævisa merita: ergo sic pariter adulti. Probatur consequentia; sicut est opus misericordiæ Dei prædestinatio adultorum, ita est prædestinatio infantum: ergo quomodo prædestinantur isti, ita & illi prædestinari debent; sed isti prædestinantur non post prævisa merita: ergo & illi. V. Si prædestinatio esset post prævisa merita, prædestinati ad gloriam possent sibi tribuere electionem ad gloriam; atqui hoc est contra Scripturas: ergo non prædestinantur post prævisionem meritorum. Probatur major. Possent enim dicere, quod ideo ipsi prædestinati fuerunt, quia fuerunt prævisi propriis meritis onusti, cujusmodi prævisi non fuerunt reprobi, qui propterea prædestinati non fuerunt; ergo possent sibi ipsis adscribere electionem ad gloriam. Minor prioris argumenti patet ex verbis Apostoli 1. Cor.4.7. *Quis enim te discernit? Quod autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* VI. Prius in intentione est posterius in exequutione; sed in exequutione priora sunt merita, & posterior est gloria: ergo in intentione debet prior esse gloria, & posteriora merita. VII. Divisio, seu discretio Electorum a Reprobis incipit a prima gratia; sed prima gratia est omnino ante prævisa merita: ergo pariter prædestinatio. VIII. Prædestinatio importat perseverantiam finalem; sed finalis perseverantia non cadit sub meritum: ergo neque prædestinatio. IX. Prædestinatio est præparatio mediorum infallibilium; sed media infallibilia sunt tantum gratiæ efficaces, & istæ præcedunt merita: ergo, &c. X. Si prædestinatio esset post prævisa merita, dependeret a libero arbitrio, & non a gratia; hoc dici non potest: ergo neque illud. Probatur major. Gratia esset efficax, si liberum arbitrium consentiret: ergo si gratiæ efficacia ab illo dependeret, etiam ab illo dependeret prædestinatio.

Respondemus ad I., quod est argumentum, quo valde gloriantur Scotistæ, cum P. Filoramo, quem etsi non admittentem prædestinationem de facto post meritorum prævisionem, quia tamen admittit de possibili, etiam urget, sicut alios urget, qui de facto admittunt; majorem propositionem tunc esse veram, quando medium non est expetibile, nisi propter aliud, & propter alium finem. In hoc enim casu medium appeti non potest, nisi ex talis specialis finis amore. Quando vero medium ratione sui est bonum, potest etiam ratione sui terminare amorem, absque ullo ordine ad alium finem; quanvis absque alio actu possit ordinari ad illum. Similiter quando idem medium potest conducere ad plures fines, potest prima intentione esse volitum propter unum, & deinde ordinari ad alium finem, supposito quod jam est. Et hinc apparet, inquit ipse, quam sit frivolum hoc argumentum ad probandum, de facto prædestinationem ad gloriam meritorum prævisionem præcessisse. Quum enim gratia, & merita, potuerint esse volita a Deo ex alio fine, unde probabunt Scotistæ modum, quo de facto voluerit Deus ex duobus modis, quibus pro sua summa libertate poterat velle Electos prædestinare? Sed valeat quantum valere potest hæc P. Filoramo responsio, nos alio modo respondemus; nimirum, supposita divina liberali libertate de salute omnium hominum conditionate, scilicet si voluerint; & suppositis ex hac voluntate auxiliis ad operandum supernaturaliter, dicimus, quod isti, ut sint electi efficaciter absolute ad gloriam, debent prius prædestinari merita finalia saltem, & inde dicuntur electi, & prædestinari. Nec est necesse, ut Deus per scientiam mediam det illis gratias efficaces indefectibiles, & prædefiniat opera meritoria finalia illis; sed asserimus, ex vi voluntatis efficacis conditionatæ de salute hominum conferri gratias, defectibiles tamen, & repudiabiles; & ex suppositione, quod aliqui istis gratiis fuerint bene usi, saltem finaliter, hoc ipso Deus illos absolute prædestinavit; seu illud decretum efficax conditionatum transivit in absolutum. Nec est opus, quod assignetur aliud speciale decretum, nec antecedens merita, nec consequens, dummodo præcedat speciale decretum conferendi gratias efficaces per scientiam mediam præscitas indefectibiles, & congruas. Hoc etiam modo daretur pro Electis speciale decretum, licet non antecedens in ordine ad gloriam, sed consequens; tamen esset consequens ad prædestinationem operum, & antecederet decretum prædefiniens opera per gratias positas efficaces indefectibiles

les per scientiam mediam; & sic per consequens antecederet decretum speciale de conferendis gratiis pro Electis; quod decretum non haberet pro omnibus, sed solum pro electis, & prædestinatis. Concludimus ergo, Deum non habere decretum de gratiis, & de gloria, quando prædestinantur opera meritoria, quocunque modo hoc faciat, sive ex fine dandi gloriam, & postea ordinet ea merita ad gloriam.

Opponent nihilominus Adversarii forsitan: Prædestinatio, & præparatio gratiæ efficacis præsupponit efficacem voluntatem finis, a qua debet caussari; nec potest efficaciter meritum exequutivum esse volitum ex sola efficaci voluntate finis; tunc enim voluntas esset medium in ordine ad finem: ergo debet præsupponi decretum efficax de gloria ad hoc, ut fiat præparatio efficacium gratiarum.

Refellitur instantia in omnibus suis partibus. Et primo concedimus, prædestinationem gratiæ efficacis præsupponere voluntatem efficacem finis; nec posse efficaciter medium exequutivum finis esse volitum ex sola voluntate efficaci finis; sed negamus suppositum; in Deo scilicet voluntatem illam antecedentem conditionatam non esse efficacem. Si enim, quia conditionata dicitur, ab Adversariis vocatur pariter inefficax; ipsorum pace, non recte loquuntur. Non enim potest dici inefficax, scilicet non efficax, sed potius efficax non absolute, quatenus est efficax antecedens conditionate. Quapropter dicimus, medium exequutivum finis ex hac voluntate efficaciter esse volitum, licet non indefectibiliter, sed defectibiliter ex humana resistencia. Et secundum hunc sensum concedimus consequentiam; at vero in sensu Adversariorum distinguimus consequens; ergo debet præsupponi decretum efficax absolutum de gloria, ut fiat prædestinatio gratiarum efficacium indefectibilium, concedimus; defectibilium, negamus. Aut alio modo: debet præsupponi decretum efficax conditionatum, concedimus; absolutum, negamus. Hoc enim est consequenter tale, quia ad hoc ut foret tale, non deberet esse antecedens, sed consequens.

Ad II. dicimus, Deum non posse habere in prædestinatione electorum aliud motivum ultimatum, & finale, quam seipsum; posse tamen habere tanquam motivum intermedium bonitatem suam relucentem in creaturis, quamvis non habeat bonitatem suam secundum se, & consideratam ad intra. Quum enim Deus agat ad extra in prædestinationis negocio, quis prohibet, quod præter motivum, quod semper Deus habet pro principali fine, scilicet gloriam suam, habeat etiam nostro vel cogitandi, vel loquendi modo pro fine intermedio, seu proximo motivo, bonitatem suam, quæ in justorum meritis relucet; immo pariter misericordiam suam, quia gratis datur; gratiam suam, quia ipsa est principium meriti totius; & justitiam demum; quia gloriam dat ut præmium, ut mercedem, ut coronam?

Ad III. negatur minor, ad cujus probationem dicitur, quod prædestinatio, vel consideratur in communi, & adæquate, & est gratia specialissima; quia initium ducit a prima gratia, quæ est in nobis sine nobis, & continuatur deinde per gratiarum seriem, & denuo terminatur per perseverantiam finalem, quæ etiam est donum Dei; igitur sic spectata prædestinatio est omnino effectus amoris Dei: Vel consideratur inadæquate, & est etiam gratia, quatenus importat terminum salutis negocium claudentem; quia ad hoc multitudo gratiarum Dei requiritur; & quia etiam opus est specialis providentiæ, per quam series rerum ita disponitur, ut prædestinato omnia cedant ad salutem. Quod autem in ea locum habeat justitia, etiam est effectus amoris Dei; quia creatura hoc nec de se præsumere, immo nec sperare, poterat; Deus autem fuit, qui dignatus est sua gratia ita creaturæ opera elevare, ut habeant meritum ad gloriam pro justitia impetrandam.

Ad IV. negatur paritas; & disparitas est, quod pueruli post baptismum, & ante rationis usum, morientes, ingrediuntur in gloriam, quam hæreditario jure acquirunt; unde non mirum, si ante suorum meritorum prævisionem prædestinantur. Adulti vero acquirunt gloriam jure hæreditatis, & acquisitionis; unde propter jus hæreditatis ex Dei gratia omnino recognoscant æternam vitam; propter jus vero acquisitionis, & ex Dei gratia habent, & ex proprio labore a Dei gratia adjuto. Unde bene per hoc post prævisa merita prædestinantur ad gloriam. Cæterum si paritas curreret, parvuli etiam in exequutione gloriam acquirant sine meritis: ergo dicemus, quod sic pariter adulti consequentur? Non est sane dicendum.

Ad V. dicitur, quod Deus ab æterno decrevit quidem conferre electis gloriam ob merita prævisa; sed electi nihil possunt mereri ex seipsis, quum ne quidem sint sufficientes cogitare aliquid boni ex seipsis tan-

tanquam ex ſeipſis. Quum ergo nihil poſſint homines operari meritorium æternæ vitæ ſine gratia, & gratia ſit illis omnino indebita, & illam habeant ex mera Dei miſericordia; conſequens eſt, ut omnia merita ſua, & gloriæ etiam præmia, agnoſcere debeant ut Dei munera, & ut dona miſericordiæ, & amoris ipſius Dei. Quod vero Deus gratiam ſuam non omnibus, & ſingulis æqualiter præſtet, hoc facit, ut homo ex una parte gloriari non poſſit, ſi illi præſtetur, nec conqueri, ſi non præſtetur; ſed cum Apoſtolo continuo clamet: *O altitudo divitiarum ſapientiæ, & ſcientiæ Dei, quam incomprehenſibilia ſunt judicia ejus, & inveſtigabiles viæ ejus!* Ad Rom. 11. 33. *Nunquid dicit figmentum ei, qui ſe finxit, quid me feciſti? An non habet poteſtatem figulus luti ex eadem maſſa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* Ad Rom. 9. 21.

Ad VI. Quando prius in intentione vult quis aſſequi ſine medio ordinato ad illud, & abſolute, non cum conditione vult aſſequi, certum eſt, quod eſt prius in intentione, & poſterius in exequutione. Quando vero illud vult aſſequi cum medio, & ita aſſequi, ut ſine medio nolit aſſequi; tunc convenit, ut prius cogitet de medio, per quod vult ipſum conſequi. Cæterum illud prius ſufficienter verificatur de voluntate generali efficaci antecedenti, per quam Deus omnibus hominibus vult dare ſalutem; & non officit prioritati ſuæ, quod poſtea per ſpecialem voluntatem illis velit dare abſolute, qui præviſi fuerunt conſenſuri ſuis gratiis, & cum hiſce acquiſituri præmia illa, quibus gloriam vult dare ut præmium, & ut coronam.

Ad VII. diſtinguitur major; diſtinctio, ſeu diſcretio Electorum incipit a prima gratia, quæ connotat merita, quorum eſt principium, conceditur; quæ non connotat, negatur. Certe diſcretio electorum initium ſumit a prima gratia, non ſpectata ſecundum ſe, ſed ut connotat cooperationem, meritum, juſtificationem, gratiam ſanctificantem, & finalem; & ratio eſt, quia prima gratia datur etiam reprobis, & tamen in reprobis non eſt principium prædeſtinationis; quia reprobis datur ut eſt ſecundum ſe, non vero ut connotat cooperationem, meritum, juſtificationem, gratiam ſanctificantem, & finalem.

Ad VIII. reſpondet P. Boucat, perſeverantiam virtutem, quâ quis in bono perſeverat, cadere ſub meritum; & rationem adducit, quia qui opus bonum facit meretur novam gratiam; hac nova gratia aliud bonum operatur, & novam, atque majorem gratiam meretur; uſque dum perveniat ad perſeverantiam. Sed, ſua pace, hoc verum eſt de perſeverantia ordinaria, non vero de perſeverantia finali, de qua loquitur argumentum; & hanc diſtinctionem omnes Theologi agnoſcunt. Subdit pariter, non deeſſe, qui aſſerant, perſeverantiam etiam finalem poſſe cadere ſub meritum etiam de condigno, ſi ſumatur pro gratiis tantum interioribus conducentibus ad eam; & Thomiſtas cum S. Thoma propugnare, quod cadat ſub meritum dumtaxat de congruo, & hoc quoad gratias interiores, & etiam exteriores, quæ producunt illam. Verum reſpondet melius ſecundo loco diſtinguendo majorem; prædeſtinatio adæquate ſumpta importat perſeverantiam finalem, concedit; inadæquate ſumpta, negat. Inadæquata ſumpta dicit ſolum electionem ad gloriam, quæ abſque dubio cadit ſub meritum.

Ad IX. dicitur, quod media, quæ dat Deus, ſunt quidem efficacia, & infallibilia, ſi creatura non ponat obicem; ſunt enim media, quæ componi debent cum cooperatione creaturæ, & creatura eſt libera ad cooperandum, & non cooperandum. Igitur ſemper includitur meritum creaturæ, quæ conſiſtit in ſua cooperatione.

Ad X. dicimus, omnes Theologos catholicos, ſive illos, qui admittunt gratiam intrinſece, & per ſe efficacem, ſive illos, qui propugnant gratiam extrinſece, & per bonum uſum liberi arbitrii, efficacem, admittere, & defendere liberi arbitrii cooperationem. Primi quidem ponunt, itaut actus bonus procedat a gratia, & a libero arbitrio prius per gratiam moto, tanquam a cauſſa adæquata. Secundi vero volunt liberum arbitrium ab ipſa gratia adjuvari. Unde in utraque Theologorum opinione ſalvatur neceſſitas gratiæ, & cooperatio liberi arbitrii. Quod ſi hoc eſt, nullum videtur inconveniens, prædeſtinationem dependere a gratia ſimul, & a liberi arbitrii cooperatione; ab hoc tamen dici ulterius poteſt, quod dependeat in communi, & in particulari etiam, ut a cauſſa cooperante, non vero ut gratia ab ipſo habeat virtutem ad agendum.

Quæritur I. Quæ ſint Prædeſtinationis cauſſæ?

RESpondemus, quod quando quæritur de Prædeſtinationis cauſſis, non intelligitur

tur quæsitum, nec de efficientibus, nec de formalibus, nec de materialibus caussis ejusdem. Quum enim prædestinatio, ut dictum est, sit actus divini intellectus, & divinæ voluntatis, nullam ex his caussam a Deo distinctam habere potest. Sermo igitur est solummodo de caussis veluti motivis, & finalibus Prædestinatorum; quare scilicet Deus moveatur ad hunc, & non alium prædestinandum? Et quidem primo potest quæsitum intelligi de adæquata prædestinatione, quæ scilicet etiam primam gratiam complectatur. Et in hoc fuit Massiliensium error, qui dicebant, Deum ex operibus bonis naturæ viribus elicitis ad primam gratiam dandam moveri. Contra hos Fides docet, primam gratiam esse tantummodo a Deo; ideoque nullam dari caussam, aut motivum, respectu prædestinationis adæquatæ; & per consequens in ordine ad primam gratiam non posse nos assignare rationem aliquam ex parte nostra Deum moventem ad illam nobismetipsis impartiendam. Secundo potest intelligi quæsitum de prædestinatione inadæquate accepta; quatenus nimirum ejus nomine veniat præcise voluntas dandi gloriam; & aliqui dicunt, merita esse caussam prædestinationis in executione, non vero in intentione. Nos vero, quia diximus prædestinationem esse post merita absolute futura, adhuc in intentione merita prædestinationis caussam esse sentimus. Tertio quæsitum intelligunt quidam etiam de libero arbitrio, volentes liberum nostrum arbitrium esse caussam sine qua non prædestinationis nostræ; quatenus effectus prædestinationis sine nostro libero arbitrio compleri non possit. Verum isti, si qui vere sunt, ad rem non loquuntur; in præsenti enim inquirimus tantum, an detur aliqua caussa antecedens, & movens Deum, ut prædestinet. Neque dubitatur, prædestinationem adimpleri non posse sine libero arbitrio; quia non potest impleri, nisi cum meritis, quæ quidem a libero arbitrio cum gratia promanant.

Igitur dicimus nos, nullam posse esse caussam totius divinæ prædestinationis. Sic communiter Theologi contra Pelagianos, & Semi-Pelagianos. Et probatur. Nam prædestinatio, quæ incipit a voluntate prima dandi beneficium efficax, est etiam præparatio beneficiorum Dei, in quorum numero primum locum occupat primum auxilium efficax; sed non potest esse ante hoc nullum bonum opus, quod ipsum auxilium præcedat, quia ipsum auxilium est caussa prima boni operis: ergo non potest cadere sub meritum, non solum efficax, sed etiam inefficax primum, quia etiam hoc est antecedens omne opus bonum, & quoad hoc idem est dicendum de utroque.

Quæritur II. Quinam sint Prædestinationis effectus?

Effectus Prædestinationis illi sunt, qui ex salutis voluntate tribuuntur, ex affectu scilicet erga prædestinatum, a Prædestinante, & ad salutem sunt conducentes. Ex his pendet quæstio, a qua Scholasticorum torquentur ingenia, inquirendo nimirum, num æque gratia, & gloria, sint prædestinationis effectus? Durandus tantum pro gratia, non pro gloria, stat: Gabriel, cæterique Nominales passim, stant pro sola gloria: S. Bonaventura pro gloria, & gratia, sed nun quacunque, at pro justificante sola, non pro vocante; Thomistæ tandem, & Neoterici, immo & communiter fere omnes, pro gloria, & pro gratia quacunque pugnant. His ultimis nos subscribimus, supposita tamen immediatorum, & mediatorum effectuum divisione, & distinctione. Gloria enim effectus utique prædestinationis est, at mediatus; gratia autem est effectus immediatus. Probatur hæc sententia ex Apostolo ad Rom. 8. 30. *Quos autem prædestinavit, hos & vocavit; & quos vocavit, hos & justificavit; quos autem justificavit, illos & glorificavit*. Probatur etiam ratione. Prædestinatio etenim est præparatio mediorum conducentium efficaciter ad finis consequutionem: ergo media illa caussantur ab ea: Hæc autem media æque censentur vocatio, & justificatio non interrupta, quatenus hæc ad glorificationem maxime conducunt: ergo, &c.

Opponunt. Vocatio, & justificatio sunt communes etiam Reprobis: ergo non possunt esse prædestinationis effectus.

Respondemus, vocationem, & justificationem non esse eodem modo in Reprobis, ac sunt in Prædestinatis. In illis enim sunt cum intentione inefficaci, cum interruptione peccati mortalis, adeoque sine perseverantia usque ad vitæ finem, & gloriæ consequutionem; in istis vero & cum intentione efficaci, & cum perseverantia usque in finem. Si autem dicant, quod gloria sit finis prædestinationis, adeoque nequeat esse effectus ipsius; dicitur a nobis, quod ex hoc sequitur, gloriam prædestinatio-

nationis effectum immediatum non esse, bene vero mediatum.

Quæritur III. An peccati permissio in Electis aliquando possit esse prædestinationis effectus?

DE fide est, peccatum non posse esse prædestinationis effectum. I. quia per se ad gloriam non conducit. II. quia aliter a Deo caussaretur. III. quia aliter gloria obtineretur per culpam; & similia. Nihilominus quia Eccli. 11. 14. habetur: *bona & mala; vita, & mors; paupertas, & honestas, a Deo sunt:* Item Amos 3. 6. *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit?* Ex verbis hisce oriri poterit difficultas, an peccatum a Deo sit? Sed evanescit illico, quod sciatur, Sacræ Scripturæ auctoritates de malo pœnæ, non de malo culpæ, intelligendas esse. Hæc de peccato.

Peccati vero permissio, quia etiam in Electis habetur, ideo pariter insurgit dubium, an in his possit esse prædestinationis effectus, quanvis in reprobis nec sit, nec esse possit. Et quanvis Thomistæ affirment, putamus nihilominus nos, dicendum esse cum Vasquez, aliisque pluribus, peccati permissionem, secundum se spectatam, prædestinationis effectum in prædestinatis esse non posse. Probatur. Peccati permissio, secundum se spectata, non est gratia, nec beneficium, sed gratiæ, & beneficii Dei negatio: ergo secundum se non est prædestinationis effectus. Ulterius. Peccati permissio ex se, & per se, ad gloriam consequendam non conducit: ergo non est prædestinationis effectus. Et licet per accidens aliquando habeatur, hoc nihilominus ad rem non attinet. Igitur, quum non sit effectus prædestinationis peccati permissio in prædestinatis, erit secundum se communis providentiæ effectus, non quidem positivus, ast negativus, quum sit gratiæ negatio.

Quæritur IV. Quænam sint Prædestinationis signa?

DEus aliquibus a se specialiter electis ipsorum prædestinationem manifestavit; & hi quidem certo se prædestinatos esse ex Dei revelatione agnoverunt. Et hoc solo modo possumus de nostra prædestinatione certitudinem habere; contra errorem Lutheri, dicentis; hominem posse scire, se esse in gratia, & prædestinatum, sine speciali Dei auxilio; qui damnatus est in Tridentino Concilio sess. 6. cap. 12. & 13. & can. 6. Hoc nihilominus non officit, quod quibusdam mediantibus signis, licet non certo, & infallibiliter, sed conjecturaliter, & verosimiliter, prædestinatio possit aliquatenus indicari; quæ quidem signa, seu potius congruentias, conjecturas, & pias Patrum, ac Theologorum investigationes, hic etiam referre animus est.

Ad duodecim fere reducuntur; & sunt, I. peccati timor; juxta illud psalm. 33. 10. *timete Dominum omnes Sancti ejus.* Hinc ab opposito, reprobationis signum est peccandi facilitas, & peccati gloriatio. II. pœnitentiæ sollicitudo; statim ac quis peccat, si se peccasse cognoscit, & peccati pœnitet, indicium prædestinationis habet; ex opposito pœnitentiæ procrastinatio, & peccatoris durities, reprobationem indicant. III. pœnitentia cum fructu; cum emendatione scilicet; huic pro reprobatione respondet pœnitentia infructuosa. IV. ærumnæ vitæ hujus, miseriæ, & pœnæ; ex parte autem reprobationis hujus mundi felicitas, deliciæ, divitiæ, & gloriæ. V. humilitas; ex reprobatione opponitur superbia. VI. misericordia in pauperes; cui avaritia e contrario respondet. VII. inimicorum dilectio; cui vindicta est opposita. VIII. continentia, & castitas; cui ex adverso stat luxuria, & fragilitas. IX. frequens passionis dominicæ recordatio; oblivio autem est in reprobis. X. religio, & devotio erga Deum, & Sanctos, & præcipue erga Sanctissimam Virginem, Dei Matrem; indevotio in reprobis. XI. inclinatio ad Dei verbum audiendum; pigritia ad illud idem est reprobationis indicium. XII. frequens, & continuus conscientiæ stimulus, qui aliquando etiam sentitur in ipsomet peccati actu, in ipsomet peccandi solatio; ex adverso in reprobis conscientiæ silentium, & sinderesis obmutescens; a qua nos avertat Deus per infinitam suam misericordiam.

DISSERTATIO XCIX.

De Reprobatione, contra Sectarios dogmatice asserta, & inter Theologos scholastice disputata.

Reprobatio ex vi nominis idem sonat, ac rejectio; ex vi rei importat exclusionem a gloria cœlesti, & damnationem ad æternam mortem. Unde Reprobi, vel reprobati, dicuntur, qui non sunt ad æternam vitam prædestinati, & sunt ad mortem prædestinati; ut loquitur Concilium Valentinum. Dicuntur etiam ignoti; quia Christus dicet ad illos; *nescio vos*: Despecti, maledicti, hædi, vasa iræ, vasa contumeliæ, apta in interitum, quoque dicuntur; ut in pluribus Scripturæ locis legitur. Magis communiter appellantur præsciti; quia, ut ait Cardinalis Bellarminus de grat.& lib.arb.lib.2.c.16., „ Reprobos autem Theologi præscitos vocare solent, non quod hoc nomen non sit commune cum electis, cum Apostolus dicat: *Quos præscivit, & prædestinavit,&c.* ad Rom. 8. sed reliquerunt eis nomen commune, ut illos ab iis distinguerent, qui proprie prædestinati dici meruerunt.„ Etsi certum de fide sit, Reprobationem dari, & quoad Angelos, & quoad homines, ut habetur in multis Scripturæ locis; nobis tamen omnino constat, Deum, priusquam in peccatoribus futurum peccatum prævidisset, & statum gratiæ, elevationisque ad gloriam supposuisset, habuisse decretum conditionatum ad eos salvandos, si permansissent in rectitudine, in qua creati fuerant, non ita si cecidissent. Cum aliqua tamen differentia, quod decretum istud fuit indispensabile in ordine ad Angelos, nullius scilicet conditionis miserendi; relate vero ad homines servata fuit alia conditio, puta, nisi misericordia voluerit illos, qui sibi placuerint, liberare; atque ita relate ad omnes post prævisum originale, in quo omnes homines peccaverunt, & debitum contraxerunt damnationis, & exclusionis a gloria, qui ab hoc debito sunt liberati, hi sunt misericorditer prædestinati, non alio novo decreto efficaci, nisi de adventu Christi Redemptoris, volens per Christum reperatorem suam ostendere misericordiam. Taliter ut non possit dici, quod aliquorum non sit misertus, sed omnium miseriam post lapsum curavit sublevare per Christum. Ex quibus patet, quod per nos non differt reprobatio malorum Angelorum, & reprobatio malorum hominum, nisi in hoc, quod est noluisse misereri illorum post lapsum, voluisse tamen misereri hominum post originale peccatum, in quo omnes homines peccaverunt, & fuerunt a vita æterna exclusi. Igitur habetur, quod reprobatio sumitur pro decreto a gloria excludente, aut etiam pro decreto ad æternas pœnas destinante: unde P. Filoramo eam definit: *Est retributio peccato mortali non remisso.* Ponitur etiam a Theologis ad hujus reprobationis, quæ positiva dicitur, differentiam, altera etiam, quæ negativa appellatur; & quæ in eadem consistit Dei voluntate permissiva peccatorum, & finalis impœnitentiæ, ut explicat P. Magnanus. Verum alii diversimode explicant; dicentes nimirum, per negativam importari exclusionem a gloria; per positivam vero damnationem ad pœnam; quod S. Thomas in 1.ad Hannibaldum dist. 47. q. unic. ar. 3. docuit: *Voluntatem de contradictorio, secundum quam vult aliquem non salvare; voluntatem de contrario, secundum quam vult aliquem damnare*.

Reprobatio in exequutionis ordine, quod tota pendeat a peccato, sive originali, ut in parvulis, qui sine baptismo decedunt, sive actuali, ut in adultis, omnes sine discrepantia conveniunt. De reprobatione vero spectata secundum intentionis ordinem, & secundum Dei ordinationem, Sectarii errarunt, & in aliquo pariter Scholastici digladiantur. Erravit siquidem Calvinus volens, Deum positivo decreto, independenter a prævisione cujuscumque peccati, aliquos ad pœnam prædestinasse. In quo errore tres hæreses comprehenduntur; nimirum prima, qua vult, unicam, & adæquatam caussam reprobationis tum negativæ, tum positivæ, esse solam Dei voluntatem; quod idem est, ac Deum independenter a prævisione peccati, sive originalis, sive actualis, quosdam angelos, & quosdam homines, ab æterno regno exclusisse,

& ad pœnam, tum damni, tum sensus destinasse: Secunda, qua dicit, nec angelos, nec homines reprobos fuisse a Deo creatos ad cœlestem beatitudinem, sed ad æternam damnationem: Tertia, qua delirat, Deum, ut exequatur decretum a se factum, imponere necessitatem reprobis, ut peccent, immo eos positive impellere, ut peccent. Hæc sunt Calvini verba lib. 3. instit. c.22. §.6. *Deum consilio, nutuque suo ita ordinasse, ut inter homines nascantur ab utero certa morti devoti, qui suo exitio ipsius nomen glorificent.* Et in cap.1. Ep.ad Rom. *Non finendo tantum, & connivendo Deum permittere homines prolabi, sed juditio id ordinare, ut tum a propria conscientia, tum a Diabolo in hujusmodi, & alia agantur.*

Inter Scholasticos vero sunt, qui asserunt, Deum reprobasse multos negative ante prævisa merita; hoc est, ut explicat P. Boucat, voluisse illos in regnum suum non admittere, eo quod regnum suum sit cuique indebitum, & Deus non teneatur ulli bona sua retribuere; & Theologi isti ab eodem P. Boucat vocantur rigidiores. Cæteri tamen Scholastici fere communiter, & paucis exceptis, tenent, quod quanvis Deus non teneatur, nec necessitetur, dare alicui gloriam, neminem tamen voluerit a gloria excludere, nisi propter peccatum. Unde nos quoque his ultimis subscribentes, contra Calvinum, Zuinglium, & Bezam, qui eidem Calvino, in errore hoc propugnando, suppetias ferunt; & contra rigidiores Scholasticos illos, quos indicavimus, sequentem firmamus conclusionem.

Dicimus ergo, caussam omnem reprobationis creaturæ ex parte sua esse, sive suorum demeritorum, scientia visionis prævisorum; & consequenter omnem reprobationem esse post peccata prævisa. Est contra Sectarios ex una parte, ut nuper diximus; & ex alia contra rigidiores Scholasticos illos, quos modo pariter citavimus.

I. probatur ex Scripturis. Matth.25.42. *Esurivi enim, & non dedistis mihi manducare; sitivi, & non dedistis mihi potum.* Si ergo Christus excludit homines a regno propter peccatum, vere peccatum dici debet reprobationis caussa. Similiter ex Apostolo 1.Cor.6.9. *An nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt?* ergo pariter peccatum est caussa reprobationis eorum. Ulterius Matth. 23. 37. *Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas; & noluisti? Ecce relinquetur domus vestra deserta.* Ergo caussa Peccatorum pœnæ est, quia ipsi noluerunt. Deus enim pluribus aliis Scripturæ locis manifestat, se nec voluisse, nec velle, interitum eorum, nec damnationem. Ezech. 18. 23. *Nunquid voluntatis meæ est mors impii, & non ut convertatur a viis suis, & vivat?* Ezech. etiam 33. 11. *Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, & vivat.* Denique propter suam benignitatem Deus judicium nostrum advocat, ut nos ipsi judicemus, si propter illum, an propter seipsos Peccatores damnentur. Isai.5.3. *Judicate inter me, & vineam meam. Quid est, quod debui ultra facere vineæ meæ, & non feci?*

II. probatur ex Conciliis. Arausicanum II. ait: *Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.* Concilium Valentinum III. P.Boucat dicit tertium, c. 3. inquit: *Fidenter fatemur prædestinationem Electorum ad vitam, & prædestinationem impiorum ad mortem: in electione tamen salvandorum, misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum, meritum malum præcedere justum Dei judicium.* Concilium Tridentinum sess. 6.can. 17. *Si quis dixerit, reliquos omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum, anathema sit.* Et cap. 11. ejusdem Sessionis: *Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi prius ab eis deseratur.* Quæ sunt verba Augustini lib. de natura, & gratia c. 26.

III. probatur ex Patribus. Tertullianus lib. 2. cont. Marcionem c. 11. *Deus ex seipso bonus est, ex nobis justus.... Ita prior bonitas Dei secundum naturam; severitas posterior secundum caussam: illa ingenita, hæc accidens; illa propria, hæc accommodata: illa edita, hæc adhibita; nec natura enim inoperatam debuit continuisse bonitatem, nec caussa dissimulatam evasisse severitatem: alteram sibi, alteram reis Deus præstitit.* Chrysostomus hom.46. in Matth.oper. imperf.col. 1070. *Quemadmodum in nobis contra naturam est bene facere, sic ex Deo contra naturam est male facere, aut damnare.* Augustinus lib.cont.Julianum c. 18. *Bonus est Deus, justus est Deus: potest aliquos sine bonis meritis, liberare, quia bonus est; non potest quenquam sine malis meritis damnare, quia justus est.* Item lib. 2. ad Bonifacium c.7.num.13. *Bonum quidem immerito, & gratis datur, quia ex eadem massa est, cui datur: Malum vero merito, & de-*

& debitum redditur; quia in massa perditionis malum malo non male redditur. Item lib. de continent. c.6. *Deus condemnat eos, quos damnatione judicat dignos.* S. Prosper resp. 12. ad respons. Vincent. *Quia præsciti sunt casuri, non sunt prædestinati.* Fulgentius lib. 1. ad Monimum c.24. *Prædestinavit illos ad supplicium, quos a se præscivit voluntatis mala vitio discessuros.*

IV. probatur Rationibus. I. Injustum est, quod pœna præcedat culpam: ergo pariter injustum est, quod præparatio pœnæ præcedat prævisionem culpæ. Antecedens negari non potest; consequentia probatur. Injustitia non minus est dare, quod non est justum dari, quam velle dare, quod non est justum dari: ergo si injustum est pœnam præcedere culpam, pariter injustum est, præparationem pœnæ præcedere prævisionem culpæ. II. Deus est providus, & justus; sed non esset, si Calvini error subsisteret: ergo omnino falsus Calvini error. Minor probatur ex Augustini verbis; & quidem de providentia ait lib.19. de civit. Dei c. 13. *Quia providentia summi Dei, non fortuita temeritate regitur mundus, nunquam esset istorum* (scilicet Angelorum) *æterna miseria, nisi esset magna malitia.* De justitia etiam lib.2. operis imperfecti contra Julianum: *Nullum peccatum parvulis imputandum, injustum facitis Deum, qui eis grave jugum a die exitus de ventre matris imposuit. Quod & si Scriptura non diceret, quis tam cæcus est mente, qui non videat, miseriam generis humani a fletibus incipere parvulorum?* Et lib.3. de libero arbitrio c.18. *Omnis autem pœna si justa est, peccati pœna est, & supplicium nominatur.* III. contra Calvinianos simul, & contra rigidiores Scholasticos illos sic arguit P. Boucat. Non datur secundum Catholicos reprobatio positiva ante meritorum prævisionem: ergo neque datur negativa. Consequentia probatur; primo, quia omnis reprobatio, etiam intentiva, est actus positivus: quum non detur in Deo actus indifferens, aut suspensivus, & consequenter neque mere negativus; secundo, quia quæcumque sit reprobatio intentiva, semper est ejusdem speciei cum exequutiva; quatenus actus interior est ejusdem naturæ cum exteriori; tertio, quia reprobatio negativa, etiam prout dicit regnum indebitum, est privatio Dei, adeoque est pœna damni, quæ est omnium maxima; omnes autem Catholici conveniunt, præter Hæreticos, quod reprobatio ut pœna sit post prævisionem meritorum; quarto tandem, quia reprobatio negativa, quæcunque sit, nequit præscindi a reprobatione positiva, saltem ex parte reprobantis. IV quæcunque reprobatio procedit a voluntate consequente, non antecedente: ergo est post prævisionem meritorum. Probatur antecedens. Si esset antecedens, esset generalis, non particularis; esset conditionata, non absoluta: Si autem esset conditionata, vel posset transire in absolutam, vel non; si non; nihil ad rem: Si posset; transiret in illis, qui perseverarent in peccato: ergo semper præsupponeret peccatum. V. Deus elevavit hominem ad gloriam ex misericordia: ego ante prævisa merita nulla datur reprobatio, etiam negativa, etiam intentiva. Probatur consequentia. Si reprobatio illa foret ante prævisa merita, futilis esset elevatio illa; hoc non est dicendum: ergo &c. Probatur sequela. Quia elevatio illa non verificaretur in illo casu de reprobis, qui sine ulla caussa, & efficaci decreto, excluderentur a gloria. VI. Si daretur reprobatio negativa in sensu intento a rigidioribus Scholasticis, daretur in Deo contradictio; sed dari non potest: ergo &c. Probatur sequela. Deus ex una parte vellet sincere omnes homines salvos fieri voluntate antecedente; & Deus eadem voluntate antecedente nollet etiam omnes homines salvos fieri; sed in hoc est contradictio: ergo &c. Probatur major. Prima pars majoris supponitur; secunda pars patet, quia antecedenter, & ante omne peccatum prævisum, excluderet omnes reprobos a regno, ut indebito illis, adeoque illos pœna damni damnaret.

Arguunt I. Ad Rom.9.11. & seqq. *Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret) non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: Quia major serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui:* ergo Reprobi ante ipsorum demerita a Deo damnantur. II. Ad Rom.9. 21. *An non habet potestatem figulus luti, ex eadem massa, facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam:* ergo ex sua voluntate, & ante cujuscunque merita, facit & vasa in honorem, & vasa in contumeliam. III. Sapientiæ 12. 14. *Neque rex, neque tyrannus, in conspectu tuo inquirent, de his, quos perdidisti:* ergo vere Deus vult perdere, quos perdit, absque eo quod teneatur aliis reddere rationem: unde num.15. subditur: *Cum ergo sis justus, juste omnia disponis; ipsum quoque, qui non debet*

debet puniri, condemnare, exterum æstimas a tua virtute. IV. Ad Romanos 9. 17. de Pharaone dicit Apostolus: *Dicit enim Scriptura Pharaoni: Quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam, & ut annuntietur nomen meum in universa terra. Ergo cujus vult, miseretur; & quem vult indurat*: ergo a Deo est obduratio peccatoris: ergo a Deo est peccatoris reprobatio. V. Deus reliquit aliquos parvulos sine remedio ad salutem æternam; quales sunt illi, qui moriuntur, vel in matris utero, vel apud Gentiles, Turcas &c. ergo voluit Deus saltem istos ante demerita a regno excludere. VI. Apostolus rationem reddens, cur unus trahatur, & alius non, non recurrit ad demerita pro eo, qui non trahitur, sed ad inscrutabilia judicia Dei: ergo vere Deus illum non trahit, quia sic ei placet, non quia demeritum habet, ut non trahatur: ergo saltem reprobatio negativa est ante meritorum prævisionem. VII. Nequit idem esse causa, & effectus; atqui peccata sunt reprobationis effectus: ergo nequeunt esse ejusdem caussa. VIII. Angeli mali reprobati fuerunt ante merita prævisa: ergo pariter homines mali. IX. Augustinus lib. de gratia, & libero arbitrio c. 20. docet, Deum inclinare ad peccatum malorum hominum voluntates; quod confirmat exemplis Pharaonis, Absalonis, & aliorum: ergo &c. X. Actorum 2. 23. Petrus sic loquebatur: *Hunc definito consilio, & præscientia Dei traditum, per manus iniquorum affligentes interemistis*. Quæ quidem Petrus Judæis dicebat: Ergo Deus impulit Judæos ad Deicidium.

Respondemus ad I. verba illa *odio habui* non accipi pro reprobatione, sed pro dilectione minori, qua Deus prosequutus fuit Esau respectu Jacob, quem majori dilectione dilexit. Unde sensus est verborum illorum: Jacob dilexi, Esau autem non ita dilexi, ut Jacob, sed minus; quum Jacob dederim auxilia efficacia, Esau vero sufficientia. Unde interpretantur non pauci eadem verba de prædestinatione ad gratiam; & exemplum Jacob, & Esau respicit Populum Judaicum, & Gentilem. Et quamvis ibidem videatur, loqui Apostolum de reprobatione, quatenus dicit, *aut aliquid boni egissent, aut mali*; vere tamen loquitur de reprobatione Populi Judaici a fide propter peccata, & non scelosis peccatis. Hinc Augustinus lib. 1. ad Simplicianum q. 2. *Non igitur odit Deus Esau hominem, sed Esau peccatorem*.

Ad II. dicimus, intelligi pariter verba illa de prædestinatione ad gratiam, quæ gratis omnino datur uni, & alteri sine injuria negatur. Prædestinatio igitur, sive sit ad gratiam, sive ad fidem, est pure gratuita; reprobatio vero est ex prævisis meritis, si sit ad gloriam; & si sit ad gratiam, quum hanc non teneatur dare Deus, gratis eam donat, & sine injustitia negat.

Ad III. dicitur, verba illa libri Sapientiæ esse potius pro nobis, quam contra nos. In codice enim emendato a Sixto V., & a Clemente VIII. sic legitur: *Ipsum, qui non debet puniri, exterum æstimas a tua virtute*; quæ verba potius declarant, Deum neminem voluisse punire, antequam id mereretur. Et ideo dixit Sapientiæ libri Auctor per ea verba, neque regem, neque tyrannum posse a Deo quærere de his, quos perdidit; quia scilicet perditi sunt per opprobria, idest peccata, quæ nisi videat Deus, neminem punit.

Ad IV. Deus excitavit Pharaonem, ut in eo potentiam ostenderet. Ostensio autem hæc non debet intelligi, nisi de signis, quæ Deus fecit in præsentia illius coram toto mundo, ut suam omnibus virtutem manifestaret. Cæterum verbum indurare intelligitur etiam de gratia, quæ negatur; scilicet, quum gratia sit indebita, Deus eam dat, cui vult, & cui non vult denegat; unde sequitur; *cujus vult miseretur, & quem vult indurat*; hoc est permissive, & denegando gratiam indebitam. Hinc Augustinus tract. 53. in Joann. *Sic excæcat, & obdurat Deus, deserendo, & non adjuvando, quod occulto judicio facere potest, iniquo non potest.... Hinc excæcantur, & indurantur, quia negando divinum adjutorium non adjuvantur*. Et lib. ad Simplician. q. 2. *Ut hoc dicatur obdurare peccatores quosdam, quia non eorum miseretur, non quia impellit, ut peccent*.

Ad V. dicitur, Infantes illos, non nisi peccato originali prævifo, & impossibilitate remedii, ac morte in eo peccato, præcognitis, fuisse exclusos. Aliter rem explicat Vasquez, alio modo Cardinalis Cœlestinus Sfrondrato, alia via P. Ursaja; suo loco de his omnibus explicandi modis differetur.

Ad VI. Loquitur Apostolus de vocatione ad gratiam; & in hac vere dici potest: *O altitudo judiciorum Dei!* Vocatio enim ad gratiam, quum sit mere gratuita, ut diximus, uni datur a Deo, & alteri non datur; non per hoc tamen Deus cuiquam negat auxilia, quæ sint sufficientia ad salutem. Ad

Ad VII. Peccata sub uno respectu sunt reprobationis effectus, sub altero sunt caussa; non est autem implicantia, ut sub diverso respectu idem sit simul caussa, & effectus. Sunt effectus quodammodo reprobationis permissivæ, sed non positivæ, cujus potius sunt caussa. Sunt effectus ibi, quia Deus permittit aliquem peccare, in quo peccatum est motivum, ut illum puniat. Sunt caussa, quia propter peccatum reprobat ad mortem æternam.

Ad VIII. Hoc argumentum urget illos, qui non eodem modo de reprobatione Angelorum, ac Hominum, discurrunt; nos vero minime tangit, quia eodem modo de utraque loquuti fuimus. Et revera reprobationem Angelorum malorum multi ex prævisio inobedientiæ peccato adsignant; quod confirmant verbis epist. Judæ Apostoli nu. 6. *Angelos, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in judicium magni diei, vinculis æternis sub caligine reservavit*. Et pariter probant verbis Apostoli Pauli 1.Cor.6.3. *Nescitis, quoniam judicabimus Angelos, quanto magis secularia?* Si ergo Angeli sunt judicandi, reprobati propter peccatum fuerunt. In contraria autem sententia negatur paritas; quia Angeli, quum non habuerint peccatum originale, non fuerunt in massa perditionis; non sic vero homines; & vere Augustinus reprobationem hominum maxime applicat ad peccatum originale; ut legitur in lib. 1. ad Simplicianum q.2., & epist. 105.

Ad IX. Augustinus intelligendus est non efficienter, sed occasionaliter; scilicet non per se, sed per accidens; quatenus proponit homini, vel interius, vel exterius, aliquid, quod, quantum est de se, est inductivum ad bonum, sed eo utitur homo ad malum. Responsio est S.Thomæ, qui explicans verba illa epistolæ ad Romanos; *in hoc ipsum excitavi te*, inquit Lect.3. *Instinctu quodam interiori moventur homines a Deo ad bonum, & ad malum: aliter tamen ad bona, aliter ad mala; nam ad bona inclinat hominum voluntates directe, & per se, tanquam author bonorum; ad malum vero dicitur inclinare, vel suscitare homines occasionaliter, in quantum scilicet Deus homini aliquid proponit, vel exterius, vel interius, quod, quantum est de se, est inductivum ad bonum, sed homo propter suam malitiam perverse utitur ad malum*. Denique S. Augustinus est interpres sui ipsius lib.1. ad Simplicianum q. 2.

Ad X. dicitur, quod verbum illud *traditum* non est referendum ad Judæos, quasi Judæi definito Dei consilio Christum interemissent; sed referendum est ad Deum Patrem, qui definito consilio tradidit filium suum pro redemptione nostra; & ut exequeretur decretum de filii morte usus est Judæorum iniquitate. Quæ explicatio ex græco textu clarior evadit.

Ex his colligitur, peccatum quodcunque non esse reprobationis effectum, quum nequeat a Deo caussari; & quia Deus peccatum permittit, permissivæ tantum reprobationis dici potest effectus; ut diximus in responsione ad tertium argumentum. Pœna tamen æterna est effectus positivæ reprobationis; item carentia auxiliorum efficacium, seu peccatorum permissio, est negativæ reprobationis effectus; admissa explicatione positivæ, & negativæ reprobationis, quam adhibet P. Magnanus, ut in Dissertationis hujusce exordio diximus. Tandem regulariter in hac vita excæcatio, & induratio cordis, necnon mala mors temporalis, sunt reprobationis effectus; conducunt enim ad finem reprobationis, scilicet ad æternam damnationem. Consulto diximus regulariter; nam non semper Deus dat mortem temporalem ob hunc finem, sed ob alios nobis incognitos fines.



DISSERTATIO C.

De Reprobatione Parvulorum post egressum e Matris utero morientium sine baptismo; Et de Parvulorum sorte, qui in utero Matris moriuntur. Hæreticorum error de primis proscribitur; Scholasticorum commentum de postremis confoditur.



N Dissertatione XCVIII. diximus, Prædestinationem parvulorum, qui post baptismum susceptum decedunt, esse in Deo ante meritorum prævisionem; videndum superest de Reprobatione eorundem, qui sine baptismo decedunt. Iterum in Dissertatione XCVII. affirmavimus, Parvulos, qui in Matris utero moriuntur, comprehendi in voluntate Dei vera antecedente salvandi omnes homines; videndum pariter restat, quomodo comprehendantur? An pro eis scilicet aliquod sit auxilium, quo adhibito æternam damnationem vitent, & beatitudinem consequantur?

Pro primis Parvulis erravit turpiter Calvinus, & cum eo postmodum Arminius, Professor Leydanus, a quo Arminiani Sectarii progeniti sunt. Putarunt enim, infantes ex fidelibus parentibus natos, fine respectu ad baptismum infallibiliter salvari; adeoque nullam pro iis reprobationem esse. Ratio ipsorum est, quia etiam parvuli hujusmodi filii sunt Abrahæ, & in ejus fœdere comprehenduntur; hoc autem ipsis sufficere, ut prædestinati dicantur. Alii vero, qui fidelium parentum non sunt filii, ob originale peccatum, dicunt, quod sint reprobati. Unde Arminiani quamvis dicant, Adultorum prædestinationem esse post prævisionem meritorum, & in hoc a Calvinianis differant; de parvulorum tamen prædestinatione, & reprobatione conveniunt; quatenus utrique volunt, illos nec esse prædestinatos, neque reprobatos, ex meritis ipsorum, sed parentum; quia soli filii parentum fidelium prædestinati sunt, & filii parentum infidelium sunt reprobati.

Pro postremis vero parvulis Scholastici quidam antiquiores remedium excogitarunt, ut pro iisdem verificaretur voluntas Dei vera, etsi antecedens, etiam salvandi illos. Votum scilicet baptismi a parentibus conceptum, aut ab aliis, deficiente opportunitate, sufficienter prodesse parvulis in utero matris existentibus ad salutem, adhibitum præsertim cum aliquo exteriori signo; ut ex ipsorum mente loquitur Gonetus. Joannes Gerson, Cancellarius Parisiensis, dicitur primus opinionis hujusce auctor tom. 3. ser. de nativ. B. Virginis habito in Concilio Constantiensi consid. 2. Verba Gersonis apud Patavium t. 1. theol. dogm. de Prædest. lib. 9. c. 11. n. 4. hæc sunt: *Deum misericordiam salvationis sua non ita legibus communibus, ac sacramentis alligasse, quin absque præjudicio legis ejusdem possit pueros non dum natos extra uterum sanctificare gratia sua baptismo, vel virtute Spiritus Sancti.* Post quæ mulieres prægnantes hortatur, *ut diligenter orent Deum, & Angelos, ac Sanctos, & Sanctas, quatenus infans nondum natus, si forte moriturus est, priusquam ad baptismi fluminis gratiam pervenire valeat, dignetur ipsum Dominus Jesus summus Pontifex baptismo Spiritus Sancti præveniendo misericorditer consecrare. Quis enim scit, si forte exaudiat Deus? Immo quis non devotius sperare valeat, quod orationem humilium, & in se sperantium nequaquam despiciat?*

Post Gersonem eandem opinionem amplexus est Gabriel Biel in IV. dist. 4. q. 2. ar. 3. dub. 2., hoc altero argumento ductus, ut ait Petavius, quod divinæ misericordiæ consentaneum sit remedio aliquo consulere nulla propria culpa perituris infantibus. Deinde tutati sunt eam Cardinalis Cajetanus III. p. q. 68. ar. 2., Thomas Campanella, Caramuel, aliique recentiores eam probabilem existimant; quod ex testimonio Serræ refert Gonetus. Julius Syrenius, Brixiensis, eam quoque defendere aperte conatus est. Denique P. Antonius Ursaja totis viribus propugnat eandem integro libro, cui titulus; *de duplici*

statu vitæ humanæ; præcipue contendens pro parvulis, qui in matris utero morientes, nullum habere videntur remedium, quo salutem assequantur; adeoque pro illis generalem Dei voluntatem salvandi omnes, & singulos, veram quidem, atque sinceram contra Calvinum, non verificari. Totus est quidem Ursaja, ut Augustinum præsertim diligenter expendat, & loca ejus omnia contra se objecta ad trutinam revocet; unde novum opus, quod de hac præcipue quæstione contexuit, scholasticis speculationibus, atque Patrum sententiis, novis etiam observationibus suis, quod ante ac nemo fecerat, illustravit.

Pro prima Dissertationis parte I. impugnantur Hæretici. Si filii fidelium prædestinati essent ad gloriam præcise quia parentes fideles habuerunt, non esset ipsis necessarius baptismus, quia sufficeret ad salutem eorum fides parentum; sed hoc est falsum: ergo & illud. Probatur minor, Baptismus est necessarius omnino omnibus hominibus, sive parvulis, sive adultis, necessitate medii; adultis vero etiam necessitate præcepti: ergo falsum est, quod baptismus non sit necessarius ad salutem parvulis, qui parentum fidelium sunt filii. Probatur antecedens. Joannis 3. habetur: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto non potest intraire in regnum Dei*; verba sunt, quæ omnibus baptismi necessitatem imponunt: ergo baptismus omnibus est necessarius omnino, etiam parentum fidelium infantibus.

II. impugnantur ex traditione, qua docemur, Ecclesiam semper credidisse, perire infantes, si sine baptismo ex hac vita migrassent, etiamsi infantes illi ex parentibus fidelibus orti fuissent; quod clarius ex Patrum testimoniis apparebit.

III. impugnantur ex Romanis Pontificibus; Siricio ep. 1. ad Himericum c. 2. *Sicut sacram ergo paschalem reverentiam in nullo dicimus minuendam, ita infantibus, qui necdum loqui poterunt per ætatem, vel his, quibus in qualibet necessitate opus fuerit sacri unda baptismatis, omni volumus celeritate succurri*. Innocentio I. ep. 26. ad Concilium Milevitanum; ubi docet, *parvulos omnino perire, si absque baptismo moriantur*. Leone I. ep. 80. alias 78. ad Episcopos Campaniæ, in qua asserit, homines esse baptizandos quocunque tempore, vel vitæ periculo, ne necessaria liberatione careant: ergo etiam infantes, etsi filii parentum fidelium sint.

IV. impugnantur ex Conciliis. Concilium Carthaginense, & ejus nomine Cyprianus jussit Fido, ut ante octavum diem infantes baptizaret, ne aliter æternæ perditionis periculo exponerentur. Concilium Milevitanum, cui Augustinus interfuit, can. 2. *Placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, anathema sit*. Concilia omnia tum in Occidente, tum in Oriente contra Pelagium habita, hoc idem ostendunt. Concilium Tridentinum sess. 7. can. 2. de baptismo: *Si quis dixerit, aquam veram, & naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, ad metaphoram aliquam detorserit; anathema sit*.

V. impugnantur ex Patribus. Augustinus ep. 90. de Pelagianis hæc scribit: *Parvulos etiam propter salutem, quæ per Salvatorem Christum datur, baptizandos negant; ac sic eos mortifera ista doctrina in æternum necant*. Idem docuerunt Irenæus lib. 3. c. 19., Origenes in cap. 6. ad Romanos; Nazianzenus or. 1. in S. Lavacrum; Basilius or. 13. de exhortatione baptismi; Ambrosius, Hieronymus, & multis aliis in locis Augustinus; ut apud Bellarminum videre quisquis poterit.

Obstans Adversarii I. Judæorum filii ante octavum diem mortui, adeoque non circumcisi, non peribant, sed salvabantur, euntes in sinum Abrahæ; & hoc non nisi quia filii fidelium erant; sed sicut erat circumcisio apud Judæos, ita apud Christianos est baptismus: ergo sicut illi, quia fidelium parentum filii, sine circumcisione salvabantur, ita & hi, quia sunt etiam fidelium parentum filii, potuerunt sine baptismo salvari. II. Apostolus I. ad Cor. c. 7. fidelium infantes puros, ac mundos nominat. Dicit enim ibi: *Filii vestri immundi essent, nunc autem sancti sunt*. Quæ verba sic explicant: Quia vos Parentes sancti estis, ideo quos genuistis, filii, sancti etiam sunt: ergo ad ipsorum sanctitatem, & munditiem non est necessarius baptismus, sed fides parentum sufficit.

Respondemus ad I. non eodem prorsus modo de baptismo, ac de circumcisione, loquendum esse; quia circumcisio ex opere operantis gratiam conferebat, baptismus vero ex opere operato confert. Præterea, ante octavum diem erat aliud remedium pro maribus, si decessissent, quod traditione

tione habebatur, & modo nos latet; sicut latet nos remedium datum pro mulieribus, quod etiam traditione docebant. Nec tamen credibile est, aut mares pro illis diebus, aut mulieres, nullum habuisse remedium, quo salutem consequerentur, & ab originali culpa liberati ad patriæ cœlestis possessionem disponerentur. Remedium vero baptismi, a Christo Domino datum, tale est, ut possit quovis tempore, & cuilibet personæ, omni facilitate adhiberi: non est ergo cur ad alia remedia recurramus.

Ad II. dicimus, sanctitatem, de qua loquitur Apostolus, non esse sanctitatem, & munditiem internam, & interne sanctificantem, sed civilem, & politicam. Si enim Apostolus intelligendus esset de interna sanctitate, inferre legitime possemus, Esau justum fuisse, quia fuit a fidelibus parentibus progenitus. Igitur intelligitur de munditie civili, & politica; quatenus nati ex parentibus, quorum unus est christianus, alter vero infidelis, non spurii, sed legitimi sunt; quod dubium apud Corinthios ortum, ab Apostolo explicari petierant. Possunt etiam intelligi præfata verba de sanctitate futura; supponendo nimirum, ut alter ex conjugibus procuret, quod filii per baptismum regenerentur, & sic sancti fiant. Quod sane beneficium non esset, si mulier fidelis a viro infideli quidem, at sine Salvatoris contumelia cohabitante, discederet; quem discessum eo loci multis rationibus Apostolus impedire conabatur.

Pro altera vero Dissertationis parte, I. confutatur Scholasticorum commentum illud censuris plurimis, quibus iidem Scriptores magni nominis inurere non dubitarunt. Dominicus Sotus in 4. dist. 5. q. unic. ar. 2. opinionem vocat hæreticam. Ledesma in 1. p. q. 9. ar. 11. dub. 1. temerariam appellat, & erroneam: sed quum afferat contrariam opinionem esse de fide, videtur hæreticam quoque hanc recognoscere; ut Vasquez observat. Alphonsus a Castro in verbo *Baptismus* hæreticam dicit; at deinde in impugnationibus, non ut hæreticam, sed uti temerariam,& erroneam, refellit. Vega lib. 5. sup. Conc. c. 5. errorem aperte nominat. Catharinus novam, & inauditam dicit, adeoque temerariam. Vasquez 3. p. q. 68. ar. 3. disp. 151. c. 2. non profert hæreticam, quia nihil contra ipsam continetur expresse in Scriptura, nec aperte ab Ecclesia est definitum; vocat autem erroneam, quia ex Scriptura, & ex Patribus, erroris convinci potest. Petavius cit. loc. num. 5. appellat commentum temere, & periculose dictum, verbis hisce: *Ac multum quidem ambo isti* (Gerson, & Gabriel), *& si qui alii suffragatores sunt ejusdem commenti, ab Pelagiana distant hæresi. Nam parvulis nonnisi per Christi gratiam illam ipsam qualemcunque beatitatem destinant. Sed nihilominus temere mihi, ac periculose divinare videntur, & adversus ratam, ac tot Synodorum decretis constitutam auctoritatem Ecclesiæ vaticinari; ut de Augustino, cæterisque Patribus, sileam.* Præterire tamen non possumus, inter commenti hujusce propugnatores a Petavio adnumerari Catharinum; quem nihilominus nuper vidimus, ejusdem potius fuisse censorem. Et re vera Catharinus in annotationibus in Commentaria Cajetani lib. 5. pag. 390. hæc scribit: „ Quanquam, „ quod existentes in maternis uteris non „ sint sacramenti hujus capaces, doceat „ omnis schola, contra hoc tamen Cajeta„ nus ipse disputans, sic ait; non esse credi„ bile, ullum statum relictum esse a Deo si„ ne rimedio contra peccatum Adæ. Unde „ putat per fidem parentum, & aliquam „ benedictionem cum invocatione sanctæ „ Trinitatis, & oblatione pueri, sacramen„ tum conferri. Si enim, inquit, sunt capa„ ces baptismi sanguinis, cur non etiam hu„ jusmodi benedictionis, & oblationis? „ Quod commentum tametsi pium, ac „ plausibile quibusdam facile videri possit, „ non tamen secundum veram rationem „ probatur recte cogitantibus „. Post quæ Cajetani opinionem prosequitur multis rationibus impugnare. Non bene igitur a Petavio inter hujusce commenti propugnatores adnumeratur Catharinus.

II. confutatur ex quibusdam factis observatione dignis. Primum complectitur mandatum S. Pii V., qui jussit, opinionem hanc ab Operibus Cajetani expungi; & re vera in editionibus post Pium apud Cajetanum hæc opinio non invenitur. Volumina, quæ terimus, ann. 1570. impressa sunt Romæ, ubi etiam Pii V. gentilitium stegma in fronte cernitur, nec illam ipsam legentibus exhibent. Expunctio autem hæc, ex Pontificis mandato, gravis est contra hanc opinionem censura. Alterum est, quod refert Cardinalis Sfortia Pallavicinus in historia Concilii Tridentini par. 1. lib. 9. c. 8. num. 2., nimirum, apud Concilii Theologos actum fuisse de hujusce opinionis damnatione; quam tamen non perfecerunt, quia tunc temporis de baptis-

baptismo non agebatur; at nihilominus declararunt, non per hoc, quod de tali opinione filerent eo loci, silentium illud reddere opinionem tolerabilem. Cardinalis Scripandus multa attulit in justificationem ejusdem opinionis;sed illa neutiquam fuisse a Theologis approbata, Historicus testatur. Unde postmodum & Catharinus, & Sotus, ambo ex Prædicatorum Ordine, qui Tridentino Concilio interfuerunt, nuper dictis censuris opinionem hanc incesserunt. Hæc eadem nos P. Ursajæ opposuimus; & ipse respondere iisdem aggressus est in epistola nobis data, & ad calcem impressa Operis sui. At num re vera objecta solverit, nec ne, Legentes judicabunt; nobis profecto molestum est iterum contra hominem insurgere, quem, dum viveret peculiari amore prosequuti fuimus; sat est, si contra ejus opinionem pugnemus, persona intacta.

III. Confutatur. Remedium hoc pro parvulis hujusmodi excogitatum vel illis gratiam confert ex opere operato, vel ex opere operantis: Non ex opere operantis; quia quum remedium pro expellendo originali peccato fuerit a Christo institutum per sacramentum, quod gratiam confert ex opere operato, non potest illud suppleri per remedium, quod fit ex opere operantis. Esset proinde insufficiens, & quia non esset sacramentum, & quia non esset opus ipsius recipientis, sed alterius; per cujus operationem sacramenti efficacia suppleri minime potest. Nec ex opere operato; quia jam patet esse ex opere applicantis.

IV. Quum sit regula generalis, quod nemo possit salvari, nisi regeneratus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto; pro parvulis in matris utero decentibus, vel staret eadem generalis regula, vel altera esset regula generalis etiam, vel esset exceptio ab illa prima. Non eadem; quia aliter Scripturæ verba in alienum sensum detorquerentur: Nec alia regula generalis est ponenda,quæ ex Scriptura non constet: Nec demum exceptio ab illa prima; quia quum regula generalis exprefse in Scripturis contineatur, exceptio a tali regula deberet etiam exprefse contineri aut in Scripturis, aut in Patribus. Quum autem Theologi isti nulla aut Scripturarum, aut Patrum afferant testimonia pro exceptione illa firmanda, & tantum privatis speculationibus ipsorum eadem innixa videatur, sequitur, ut admitti nullatenus debeat.

V. Propositio illa: Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto; non potest intrare in regnum cœlorum: ex Scripturarum contextu, & ex communi Patrum consensu, est propositio absoluta, & nullatenus conditionata;sed stante opinione, quam impugnamus, esset conditionata, non absoluta: ergo perverteretur propositio contra mentem Scripturarum, & Sanctorum Patrum, quod non est faciendum. Probatur minor. Propositio illa, admissa opinione hac, facit hunc sensum:Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei, si fuerit possibile tali modo renasci: En conditio; si fuerit possibile. Propositio autem, quæ absolute continetur in Scripturis, saltem absque Patrum auctoritate, nequit conditionate explicari; ut Suarez docet.

VI. Si non esset hoc remedium, Adversarii dicunt, quod non esse ipsum remedium, esset contra misericordiam Dei: Nos ex adverso intendimus probare,esse potius contra misericordiam Dei, si hoc remedium esset. Et probamus sic: Deus in tali casu dedisset hoc remedium parvulis, & remedium ipsum Ecclesiæ non revelasset; sed potius est contra misericordiam Dei dare remedium, & illud non revelare, quam non dare: ergo Adversariorum opinio misericordiæ Dei potius repugnat,quam faveat. Major argumenti constat; quia de tali remedio nullam habemus Ecclesiæ definitionem, nullam inter fideles praxim experimur, quæ sane deberent esse, ne tot infantes misere perirent. Minor etiam patet;quia Deus nunquam Ecclesiam suam derelinquit, ut ipsi non manifestet, quæcunque congnoscit pro quorumcunque hominum salute necessaria esse. Si ergo hoc remedium non revelavit, signum est, quod non dedit. Hoc autem, quod est non dedisse, non potest Deum immisericordiæ arguere, quum alia dederit remedia, quæ nobis constant? Dedisse autem, & occultasse; & propter occultationem suam facere, ut tot infantium animæ pereant, absque dubio argueret Deum immisericordiæ, & inclementiæ; quod omnino non est asserendum.

VII. Hoc idem argumentum alia via prosequitur Ambrosius Catharinus loc. cit. verbis hisce, quæ placet ad literam afferre. „
„ Et primum quidem,ex hoc jam dato,quod
„ ait, non esse credibile, hunc statum carere
„ remedio contra peccatum, male sequitur,
„ ergo hoc est remedium, quod ipse Cajeta-
„ nus tandem invenit. Quod si excipias:
„ atqui nullum aliud apparet, quam hoc:
„ Re-

„ Respondeo; imo potius id apparet, quod „ hoc non sit. Nam cum nobis hujusmodi „ remedia per Ecclesiam innotescere oporteat, Ecclesiæ autem hoc tale nunquam cognitum fuerit, neque unquam ipsa tradiderit, inopinabile prorsus redditur; „ quod sit verum, & non vanum potius. „ Quum enim jam sint mille quingenti annis postquam est christiana, & evangelica lex, mirandum est profecto, quod permisisset Deus, atque adeo permitteret, si esset remedium tale, non innotuisse tamen Ecclesiæ unquam, ut illo uteretur; non per Apostolos, non per tot sacros Pontifices, & tot Concilia; non per tot egregios Doctores, qui etiam contradixerunt, sed solummodo tandem per Cajetanum. „ Et interim perierint tot pueri in maternis „ uteris, per ignorationem remedii hujus „.

VIII. Hoc remedium omnino fuit incognitum Augustino, qui alias de parvulorum salute multa, & luculentissime scripsit. Et quamvis P. Ursaja plura Augustini loca subtiliter expendat, argumentum tamen, quod nos modo proponimus, ex Augustini principiis, non ex verbis petitum, non advertit. Hæc fuit præcipua quæstio inter Augustinum, & Semi-Pelagianos, quod Semi-Pelagiani dicerent, ex duobus parvulis ideo unum baptismi gratiam recipere, & cum baptismo decedere, & salvari; alium vero minime, & sine baptismo mori, & perire; quia Deus prævidet, quod si ille vixisset, bene vixisset, & ideo in præmium bonæ vitæ, conditionate futuræ, facit, ut baptizetur, & salvetur: alius vero, quia prævidet Deus, quod si vixisset, male vixisset, in pœnam malæ vitæ, conditionate futuræ, facit Deus, ut non baptizetur, & pereat. Et hic est abusus scientiæ mediæ, quem Semi Pelagiani faciebant, & quem Scholastici, qui hujusmodi scientiam modo propugnant, minime faciunt; ut in hoc primo tomo vidimus. Augustinus autem in casu proposito duorum parvulorum, quorum unus baptizatus moritur, & salvatur, alius vero non baptizatus moritur, & non salvatur, non aliam reddit rationem, quam imperscrutabilitatem judiciorum Dei. Si vero Augustino hoc remedium innotuisset, potuisset facillime a Semi-Pelagianis se expedire, dicendo, quod Deus nec uni ex illis parvulis dat baptismi gratiam ob bona opera conditionate futura, nec alteri denegat ob mala opera pariter futura sub conditione; sed utrique dat remedium ad salutem; uni quidem per baptismum, alteri vero per remedium hoc, quod vicem supplet baptismi; & hoc pacto omnes Semi-Pelagianorum cavillationes elusisset. Attamen Augustinus hanc responsionem non dedit; at semper perstitit dicendo, imperscrutabilia esse judicia Dei. Evidens ergo redditur, Augustino remedium hoc non innotuisse; nec aliud remedium pro salute parvulorum, præter baptismum, agnovisse. Damus Augustini verba in lib. 6. con. Pelagianos: *Novimus etiam parvulos, quibus usus liberi arbitrii non est, ut de bonis, aut malis eorum meritis judicemus, parentum manibus ad gratiam sacri baptismatis deportatos, & cum in uno eorum per manus Sacerdotis mysterium fidei adimpleretur, aliquoties alterum in parentum manibus factum exanimem, fraudatum gratia Salvatoris. Quis sapiens, & intelligens hæc? Aut quis idoneus erit horam reddere rationem? Dicamus cum David: Justus Dominus in omnibus viis suis, & sanctus in omnibus operibus suis. Et quam magnificata sunt opera tua Domine, nimis profunda facta sunt cogitationes tuæ. Dicamus etiam cum Apostolo Paulo: O altitudo divitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, & investigabiles viæ ejus!*

IX. Confutatur a Petavio loc. cit. nu. 5. Patrum omnium, & præcipue Augustini, in eo conspirant sententiæ, nullam esse parvulis spem consequendæ salutis, præter baptismi sacramentum, vel martirium. Et probat ex canonibus multis, quos editos ait in pluribus Conciliis; & præsertim in Africano plenario, quod vulgo dicitur Milevitanum, can. 2., in Carthaginensi, & Milevitano altero, quorum canones, & synodicæ epistolæ, referuntur ab Augustino ep. 91., & 92. Siricius Papa epist. 1. c. 2. docet *Parvulos sine baptismo morientes & regnum perdere, & vitam*. Nullam facit distinctionem inter illos, qui intra matris uterum, & illos, qui extra, moriuntur. Alia etiam addit Petavius ex Augustino, Prospero &c.

X. Confutatur ex mente pariter Augustini. Adeo fuit rigidus Augustinus in defendendo, pueros in matris utero decedentes nullo remedio salvari posse, ut videatur, ab hac generali lege Jeremiam, & S. Joannem Baptistam, neutiquam exclusisse. Audiatur Petavius cit. loc. num. 6. „ De iisdem parvulis per baptismi sacramentum „ expiandis, & alioqui perituris, memorabilis est Augustini locus in ep. 57. ad Dardanum: in qua parvulos ante baptismum „ nequaquam in utero sanctificari docet, nec „ sine

„ sine baptismo salvari, hoc est non renasci, antequam nati sint. Nasci porro non nisi cum de utero matris egrediuntur: unde nec renasci, nisi cum indidem effusi sunt. Sed nec in veteri lege quenquam renatum, aut sanctificatum sine sacramento aliquo regenerationis, sive circumcisio fuerit, sive aliud quodpiam occultum. Ideo neque Jeremiam, neque Joannem Baptistam, in matrum utero sanctificatos, idest justificatos esse, videtur asserere. Ut enim aliquo sanctificationis modo donati fuerint; *tamen illa*, inquit ep. 57. p. 108., *sanctificatio, qua efficimur & singuli templa Dei, & in unum omnes templum Dei, non est nisi renatorum; quod nisi nati homines esse non possunt. Nullus autem vitam, in qua natus est, bene finiet, nisi renatus antequam finiat*. Quare ne ipsum quidem Joannem ita sanctificatum in utero credidit, ut vitam, si tunc moreretur, bene finiturus esset. Nam de Jeremia posse, ait, interpretari, prædestinatione cum esse sanctificatum. In quo sane, quod ad Joannem præcipue Baptistam attinet, nimium rigidus videtur; & huic communis fidelium contraria est opinio „. Immo contraria est Ecclesiæ solemnitas festiva, quam quotannis in Joannis Baptistæ nativitatis honorem celebrat; ex qua sanctificatio ejusdem in utero plane liquet. Subdit Petavius ad rem nostram. „ Ex hac tamen illius sententia licet animadvertere, quantum abhorreret ab nupera illa hæreticorum, præsertim Calvini, & similium insania, qui parvulos asserunt in matrum sanctificari utero „. Et quantum etiam alienus fuerit Augustinus, licet pariter inferre, a Scholasticorum commento de remedio illo, quo docent, parvulos in Matrum utero decedentes posse pariter justificari.

XI. Ex mente pariter Augustini. Expendens enim Augustinus verba illa Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei*; hæc habet in lib. de bapt. c. 13. *Oportet ergo nasci prius quam quis renascatur*. Etiam in eodem libro: *Parvuli etiam baptizati inter credentes reputantur per Sacramenti virtutem, & offerentium responsionem. Qui vero non sunt baptizati, inter non credentes judicantur, ex Evangelio Joannis: Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei*. Igitur ex Augustino præcedere debet vera nativitas in parvulis, ut regenerationis beneficium consequantur. Quando autem sunt in utero, quicquid ab Adversariis dicatur, non sunt vere nati: ergo ibi nullo modo possunt regenerationis beneficium consequi. Ulterius; Per Augustinum tunc parvuli adnumerantur inter credentes, quando recipiunt sacramentum baptismi; sed in utero existentes sacramentum recipere non possunt: ergo non reputantur inter credentes: ergo, quum non sint baptizati, inter non credentes judicantur.

XII. Ex Alphonso de Castro cit. loc. Extra Ecclesiam non est salus; quod docet Concilium Lateranense sub Innocentio III. c. 1. & refertur c. firmiter de sum. Trinit. & fid. cath., sed si parvuli sine baptismo salvarentur, extra Ecclesiam esset salus: ergo &c. Probatur minor a Castro his verbis. „ Parvuli, quos dicit (Cajetanus) sine baptismo esse salvos, sunt extra Ecclesiam; quia non pertinent ad gregem Domini, cum non sint charactere illius signati. Et cum baptismus sit janua, per quam intratur in Ecclesiam; qui ad baptismum nondum pervenerunt, non habent portam, per quam potuerint ad illam intrare „. Præterea; hoc remedium non vim habet a baptismo, quum hoc ab Ecclesia non declaretur, quæ illud non proponit, & quum Ecclesia remedium hoc non proponat, non est hoc remedium ab Ecclesia: ergo extra Ecclesiam; hoc est extra remedia proposita ab Ecclesia.

XIII. Hoc remedium ab ipsius defensoribus vocatur baptismus in voto; atqui votum debet esse suscipientis, non ministrantis Sacramentum: ergo remedium hujusmodi est ficticium, & inane. Major est doctrina Adversariorum; & præcipue Cajetani dicentis in Com. in III p. S.Th. q. 68. ar. 11. *Parvulos in maternis uteris periclitantes posse salvari, sicut superius diximus de infantibus, qui non possunt baptizari. Posse autem salvari dico per Sacramentum baptismi non in re, sed in voto parentum susceptum, cum aliqua benedictione prolis, seu oblatione ipsius ad Deum cum invocatione Trinitatis*. Minor est doctrina omnium Scholasticorum, quam Suarez a Sanctis Patribus descendisse profitetur: *Nullus Sanctorum agnovit votum baptismi, nisi in adultis*: ergo non habet locum votum hoc in parvulis. Unde Augustinus docet lib. 1. de pecc. mer. & rem. c. 25. Parvulos non salvandos per votum, sed solummodo per Sacramentum: *Proinde Parvuli, si per Sacramentum, quod ad hoc divinitus institutum est, in credentium numerum non transeant*, pro-

profecto in his tenebris remanebunt.

XIV. Quærimus ad Adversariis, quo tempore remedium applicandum esset? Videtur enim, quod vel semper applicari deberet, vel nunquam posset opportuno tempore prudenter applicari. Ratio est; quia si applicandum est quando periculum imminet, & alias applicatio esset irrita; quum imminentia periculi non possit prudenter cognosci, neque prudenter applicatio adhiberi potest. Si autem semper applicandum esset: ergo non pro periculo; ut Adversarii conclamant.

XV. Zozimus Papa in confirmatione Concilii Milevitani, quam refert Augustinus ep. 157., quæ est ad Optatum, hæc habet: *Per filium Dei renascimur spiritualiter, per ipsum crucifigimur mundo; ipsius morte mortis ab Adam omnibus nobis introducta universa anima illud propagatione contractum chirographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberetur, non tenetur obnoxius*. Ad quæ, subdit cit. loc. Augustinus: *In his verbis Apostolicæ sedis tam antiqua, atque fundata certa, & clara est catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare Christiano*. Insuper; c. *non ut apponeres extra de baptismo*; Pontifex respondet, non esse baptizatum puerum, qui non in materno utero, sed extra, in proximo mortis periculo constitutus, sputo fuerat in fronte, pectore, & inter scapulas linitus, quia in promptu non habebatur aqua. Ex quibus infertur, non nisi per baptismum in re susceptum parvulos salutem consequi posse.

Arguunt I. Adhibere hoc remedium nil nocet, & multum juvat: ergo non est negandum; quum præcipue possint per ipsum tot animæ salvari, saltem probabiliter, quæ alias certissime perirent. II. Sicut in lege veteri parvuli salvabantur per fidem parentum, ita absurdum non videri debet, si dicatur, parvulos, in lege evangelica, quando eis aliud omnino remedium deest, posse per fidem parentum pariter salvari. III. Remedium hoc non est aliud a baptismo, sed spiritualiter collato; hoc est, ut ait P. Ursaja, collato merito Christi Redemptoris in vi baptismi per voluntatem; seu quod idem est, baptismus in voto: ergo non est remedium, quod sit a sensu Ecclesiæ alienum. IV. Quando impossibilis est baptismus fidei debet supplere fides; non fides ipsius parvuli, qui est incapax ad credendum: ergo fides parentum; sed existentibus parvulis in utero impossibilis est baptismus: ergo &c. V. Incredibile est, quod nullum pro parvulis hisce sit remedium, aliter Deus non voluisset omnes homines salvos fieri; non potest esse remedium baptismus ipse: ergo hoc solum debet esse, quod Adversarii propugnant. VI. Verba illa Joannis 3. Adversarii eludunt dicendo, quod intelligantur de iis, qui sunt nati, non vero de illis, qui non sunt nati; uti sunt parvuli in utero decedentes. VII. Eludunt quoque addentes, quod nati intelligantur geniti; pueri autem illi sunt geniti: ergo nati. VIII. P. Ursaja in pluribus Operis locis citat nos ipsos, asserens, nos sententiam suam approbasse non semel, ac insuper laudasse: Cur igitur modo sic acriter eandem confutamus?

Respondemus ad I. cum Catharino dicente: „ Quod si dixeris, quid nocebit id fecisse? „ Valeat ut valere potest. Respondeo, in „ hujusmodi, quæ cum Deo aguntur, quia „ non solum non falsum, sed nec fictum, „ aut vanum quicquam fieri debet, superstitiosum omnino censeri debet, quod non „ sit regulariter exploratæ, ac certæ efficaciæ. „

Ad II. discrimen est, quod in lege veteri remedium illud erat a Deo institutum; in evangelica vero lege non aliud remedium est institutum præter baptismum, vel in re, vel in voto, quando scilicet suscipiens capax est volendi, ac desiderandi illum. Unde non solum non currit paritas ab una lege ad aliam, sed potius sic contra Adversarios efformatur argumentum: Ideo in veteri lege valebat remedium fidei parentum, quia remedium illud erat in lege illa institutum; at in evangelica institutum non est: ergo non valet. Patet minor; quia non est ab Ecclesia propositum.

Ad III. baptismus in voto intelligitur in voto suscipientis, non vero in voto alterius a suscipiente; ut dictum est in confutatione 13. Et ideo habet vim baptismi votum suscipientis, quia est actus ipsius, & quisque per actum proprium justificari potest in casu necessitatis, non vero per alienum votum, quia est actus alterius, & per actum alterius nemo consequi potest gratiam, quum talis sit purus homo.

Ad IV. Ideo supplet fides, quia est actus ipsius, qui vult suscipere baptismum; per fidem autem alienam nemo consequitur baptismi gratiam, ut dictum est. Impossibilitas quidem facit, ut suppleat fides, sed propria; non autem facere potest, ut sup-

suppleat fides aliena, quæ nemini potest prodesse ad salutem, præter habentem illam.

Ad V. ex Augustino respondet Alphonsus a Castro: „ Dicunt enim, hoc spectare ad
„ misericordiam Dei, & congruam esse illi,
„ ut parvulis non baptizatis aliquod reme-
„ dium daret, quasi Deus crudelis esset di-
„ cendus, si nullum illis ad salutem reme-
„ dium reliquisset. Sed istis respondet hu-
„ militer Augustinus, suam fatendo igno-
„ rantiam, & istarum rerum occultarum
„ sententiam judicio Dei relinquendo, cre-
„ dens semper, quicquid Deus fecerit, juste
„ factum fuisse, neque propter hoc, aut
„ quodvis aliud, Deum esse dicendum cru-
„ delem „. Cæterum Deus dedit remedium pro omnibus, & singulis, hoc est baptismum; & hoc sufficit ad salvandam ejus voluntatem salvandi omnes, & singulos. Quod si non fortitur effectum, vel culpa est parentum, vel conditio status, & non personæ; ratione cujus status personæ remedium non applicatur.

Ad VI. Distinctio Ursajæ est illusio verborum, & non distinctio. Verba illa Christi Domini sunt intelligenda, ut intelligunt Patres; nemo horum intellexit, ut explicat Ursaja. Igitur pro illis, qui non sunt nati, aliam expectamus a Christo regulam, quia illa data est tantum pro iis, qui sunt nati; quam quum non dederit usquemodo, nec dabit.

Ad VII. Non dixisset Nicodemus Christo, quando Christus protulit verba illa: *Nisi quis renatus fuerit &c.*; non dixisset Joann. 3. n. 4. *Quomodo potest homo nasci, cum sit senex? Nunquid potest in ventrem matris suæ iterato introire, & renasci*; si natus idem esset ac genitus; genitus enim nec exit e ventre, nec in ventrem intrat. Igitur intelliguntur de vera nativitate extra ventrem, non vero de generatione sola.

Ad VIII. Fatemur, nos aliquando laudasse ingenium P. Ursajæ; sed negamus, unquam probasse Sententiam. Quod vel ex eo liquet, quod in appendice sua respondet ipse censuris, quas nos eidem ex Theologorum mente scripseramus. Si nos sententiam ejus probavissemus, nostrum fuisset proponere illi favorabilia, non contraria argumenta, pro illa. Cæterum & nos, ipso etiam vivente, Romæ Theologiam docentes sententiam ejus scripto impugnatam Auditoribus nostris tradidimus.

FINIS.



INDEX
VERBORUM, ET RERUM.

S.Chry-

L

M

Mar-

Q

R

Repu-

ERRATA.

Auctoris absentia, Correctoris infirmitas, Typorum fatalitas, inevitabilia reddiderunt.

CORRECTA.

Lectorum humanitas, discretio, sapientia, omnino reddent.

FINIS.

EMINENTISSIMO SIGNORE

GEnnaro Muzio, pubblico Padrone di stampa in questa fedelissima Città, supplicando espone a V. Em. come desidera stampare in quattro Tomi *La Teologia Scolastica di Monsignor Giuseppe-Maria Perrimezzi Vescovo di Oppido*. In tanto la supplica a volerla commettere alla solita revisione, che l'averà a grazia ut Deus.

Rev. D.Thomas Faenza Prælector S.Theologiæ in Seminario Archiepiscopali, & Examinator Synodalis, revideat, & referat. Neap. 3. Januarii 1730.

D. ANTONIUS CASTELL. VIC. GEN.

D. Petr. Marc. Gyptius Can. Dep.

EMINENTISSIME AC REVERENDISSIME DOMINE

JUssu Em. Tuæ legi Theologicas commentationes ab Illustrissimo ac Reverendissimo Domino Fr.Joseph-Maria Perrimezzi ex Ord.Minim. S.Francisci de Paula, Episcopo Sanctæ Oppidensis Ecclesiæ quam diligentissime elucubratas, quibus titulus inscriptus est *in Sacram de Deo Scientiam Dissertationes Selecta Historica, Dogmatica, Scholastica Pars Prima tom.I.* in iisque omnia ad orthodoxæ Fidei Christianorumque morum normam exactissima deprehendi; sed & scholasticæ, ac Dogmaticæ Theologiæ egregiam operam locasse auctorem sum demiratus: itaut non tyronibus modo theologis, verum etiam provectioribus ipsis optime consultum censeam, si typis edantur, nisi tamen aliter Em.Tuæ. videbitur. Neap.ex ædibus Seminarii Archiep.postridie nonas Septem. an.MDCCXXX.

Em. Tuæ

Humillimus & obsequentissimus servus
Thomas Faenza.

Attenta supradicta relatione, Imprimatur. Neap. 7. Septembris 1730.

D. ANTONIUS CASTELL. VIC. GEN.

D. Petr. Marc. Gyptius Can. Dep.

ECCELLENTISSIMO SIGNORE

GEnnaro Muzio, pubblico Padrone di stampa in questa fedelissima Città, supplicando espone a V. Ecc. come desidera stampare in quattro Tomi *La Teologia Scolastica di Monsignor Giuseppe-Maria Perrimezzi Vescovo di Oppido*. In tanto la supplica a volerla commettere alla solita revisione, che l'averà a grazia ut Deus.

Rev. Doctor D.Caetanus Mari videat, & in scriptis referat.

MAZZACCARA REG.	PISACANE REG.	THOMAS REG.
VENTURA REG.	CASTELLI REG.	PEYRI REG.

Spectabilis Regens Miro absens. Illustris Dux Lauriæ non interfuit.

Provisum per S. Excellentiam Neap. die 26. Nov. 1728.

Petrillus.

EXCELLENTISSIME PRINCEPS

IMperio Tuo, quo par est obsequio parens, Theologicas legi Dissertationes, quas dignitate juxtà, ac sacra præsertim eruditione Illustrissimus Joseph Maria Perrimezzi Episcopus Oppidensis methodo prosequutur perspicua simul, atque uberrimæ refertas adeò doctrinæ, ut unà quidem, sed ordine cæteroquin suo, ac tripertitò ea complectatur, quæ & literis, ac memoriæ ecclesiastica commendavit historia, & catholica semper docuerunt fidei dogmata, & subtilius sæpè discutienda sibi scholasticæ proponunt argutiæ: rem autem omnem clarissimus Author cum ita conficiat, ut Regni nihil omnino detrahat juri, literariis mandari posse censeo typis, si Exc.Tuæ accedat auctoritas, Neap. die VIII. Sept. ann.MDCCXXX.

Obsequentiss. & addictiss. Famulus
Cajetanus Mari.

Attenta supradicta relatione, imprimatur, & in publicatione servetur Reg. Pragm.

MAZZACCARA REG.	PISACANE REG.	THOMAS REG.
VENTURA REG.	CASTELLI REG.	PEYRI REG.

Spectabilis Regens Miro absens. Illustris Dux Lauriæ non interfuit.

Provisum per S. Excellentiam Neap. die 12. Sept. 1730.

Petrillus.



